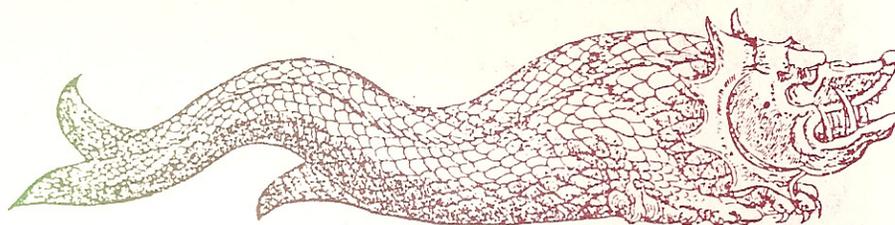




¡Eeccccch! ¡Acá los busca una señooooora!
O: ¡El V Centenario
del descubrimiento de Europa...?

Sumario



Editorial, <i>por Waldo Ansaldi</i>	1
Entrevista a John Murra	2
Tahuantinsuyo: De pequeño Curacazgo a gran Estado, <i>por María Rostworowski</i>	15
"Canto General", <i>por Pablo Neruda</i>	21
La nostalgia de la beata por la virginidad no perdida. A propósito del quinto centenario de un (des) encuentro, <i>por Waldo Ansaldi</i>	22
12 de Octubre: A propósito del quinto, <i>por Guillermo Bonfil Batalla</i>	31
América, descubrimientos, diálogos, <i>por Guillermo Fernández Retamar</i>	33
Los bárbaros de la modernidad, <i>por Alejandro Piscitelli</i>	36
La Iglesia Católica y las misiones de indios en Hispanoamérica colonial: ¿conquista espiritual o conquista total?, <i>por Luis Valenzuela</i>	39
De la fiesta al festival: los movimientos sociales para el disfrute de la vida en Puerto Rico, <i>por Angel Quintero Rivera</i>	47
Los movimientos sociales andinos a fines del siglo XVIII. Amarus y Kataris: un rastreo historiográfico y una reflexión teórico-metodológica, <i>por Patricia Funes</i>	55
La sociedad como trama de significados objetivados, <i>por Gustavo Ortiz</i>	62
América, la maldición y la palabra. (Una reflexión en torno de "El camino de Santiago" de Alejo Carpentier), <i>por Elsa Noya</i>	67
Descubriendo al Descubridor: "El arpa y la sombra" de Alejo Carpentier, <i>por Inés Indart</i>	70
NOTAS CRITICAS	
Mercado interno y región. La Sierra Central 1820-1930, de Nelson Marique, <i>por Patricia Funes</i>	64
PROGRAMAS DEL CONSEJO	
Carta de despedida, <i>por Waldo Ansaldi</i>	77
Comisiones y Grupos de Trabajo	78
Programa de Formación y Asistencia Académica	79
RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS	80

EDITORIAL

En octubre de 1992 se cumplirán quinientos años de la llegada a América de tres naves españolas a cuyo frente se encontraba Cristóbal Colón. Al parecer, no es la primera vez que llegan a nuestro continente navegantes provenientes del este. Pero sí es la primera vez que tiene efectos en la propia América, en Europa y en el mundo. A partir de este episodio singular se abre un proceso que cambia el rumbo de la historia, en primer lugar —pero no solamente— del llamado mundo occidental.

A lo largo de estos cinco siglos, tanto los viajes de Colón como el proceso de conquista y colonización americanas han sido objeto de polémicas varias, reavivadas, potenciadas en la actualidad por la cercanía de tan significativo aniversario. Gobiernos, instituciones y hasta personas individualmente preocupadas planean celebrar, conmemorar o repudiar el mismo, con argumentos diversos. En la misma España, la de la monarquía restaurada y de la firme transición a la democracia, la fecha moviliza desde hace algunos años esfuerzos, dinero, proyectos, ideas, da lugar a un debate acerca del significado y del contenido reales de ese acontecimiento durante mucho tiempo denominado "descubrimiento de América", al que ahora se prefiere llamar "encuentro de culturas" y al que se procura dar tono de conmemoración en vez del tradicional de celebración. Los cambios de palabras no son datos triviales, tienen un profundo significado ideológico, político, histórico. En 1992, Sevilla será escenario de grandes fastos alusivos, preparados desde una perspectiva inequívocamente política (bien legítima, por lo demás) que postula a España como una bisagra o un puente entre Europa y América Latina. Estos fastos vienen precedidos de diversos acontecimientos de variada índole (congresos, reuniones, etc.), en un *in crescendo* sostenido en busca de un final brillante.

Fuera de los nostálgicos a ultranza de las bondades de la empresa conquistadora, que los hay tanto en España como en América, para los cuales no hay nada que revisar ni discutir, el quinto centenario es objeto de un debate que incluye un fuerte cuestionamiento tanto a la conmemoración como al propio proceso histórico. Los cuestionamientos, a su vez, incluyen una gama de posiciones, desde aquellas que parecieran preconizar una especie de retorno a un mundo americano (que no debería llevar este nombre) precolonial, a las que se plantean la posibilidad de una utopía creadora de una nueva sociedad, construida a partir de la amalgama resultante de estos quinientos años, superadora, así, de las intolerancias, las subordinaciones, los desencuentros y hasta los encubrimientos que es posible registrar hasta el detalle a lo largo de esta historia, que es, por otra parte, una parte esencial de la historia del colonialismo y de los efectos del colonialismo aún después de su abolición en la mayor parte del continente.

Todo parece estar confuso, entonces, en torno del quinto centenario. "Descubrimiento de América", pero también ¿por qué no? "descubrimiento de Europa". Con esa intención —y con la de aportar al debate e incluso a la confusión general— *David y Goliath* reúne hoy un conjunto de trabajos que, desde distintas perspectivas, persigue profundizar —no cerrar— tan crucial debate. Es crucial porque, más allá de las querellas intelectuales o académicas, de lo que se trata es de analizar, explicar y comprender un complejo proceso que ha involucrado a hombres y mujeres en sociedad, ubicados en posiciones asimétricas unos de otros, que se tradujo en millones de seres humanos muertos, privados de su identidad original, postergados, perseguidos... Porque se trata, en definitiva, del debate sobre la América Latina que estamos buscando, que queremos construir: Como en muchas ocasiones, la cercanía de un aniversario significativo sirve para convocar a la historia, pero no en tanto expresión del pasado, sino como preocupación por el presente y por el futuro.

“Reconocer

John Murra, nacido en Rumania en 1916, naturalizado norteamericano, antropólogo graduado y doctorado en la Universidad de Chicago. Uno de los más importantes estudiosos del mundo andino, a cuya renovada interpretación ha contribuido decisivamente. Es autor de **La organización económica del Estado inca** (Siglo XXI) y de **Formaciones económicas y políticas en el mundo andino** (IEP), como también de una vasta cantidad de artículos. Presidente del Instituto de Investigaciones Andinas (New York). Fue Cabo de Infantería en el 58 Batallón, 15 Brigada del Ejército de la República durante la Guerra Civil Española.

En vísperas de concluir una estadía en Argentina, Waldo Ansaldi y Fernando Calderón conversaron con el profesor Murra en una soleada tarde de noviembre, en la sede del Consejo, en Buenos Aires.

Conversación con John Murra

Los intelectuales peruanos o los peruanistas como sería tu caso, son un buen reflejo del mundo andino, y de alguna manera las producciones evidencian la vinculación que ha tenido nuestro continente con el mundo desarrollado occidental. A nosotros nos interesa explorar esto a partir de tu propia historia intelectual y de su vinculación con otras historias intelectuales. Quisiéramos que partieras con el origen de tu propia historia intelectual respecto de esta identidad andina occidental. Pero antes nos gustaría comenzar con un poema...

“Voluntario fajado de tu zona fría.

Templada o tórrida.

Héroes a la redonda.

Víctima en columnas de vencedores en España:

en Madrid están llamando a matar, voluntarios de la vida (...)

Voluntarios,

por la vida, por los buenos, matad

a la muerte, matad a los malos.

¡Hacedlo por la libertad de todos, del explotado y del explotador!”

*Seguramente tú recuerdas este poema de César Vallejo, **Himno a los voluntarios de la República**, y si lo hemos elegido es porque nos*

parece que es un buen punto de entrada por un par de coincidencias: Vallejo, un peruano que canta a la Revolución Española, y tú que pelearste en la guerra civil española y que te interesas por el mundo andino. Tal vez el drama de Vallejo sea el de un latinoamericano en Europa, y el caso tuyo es, si no el drama, por lo menos la situación inversa, la de un europeo interesado en América Latina y más específicamente en el mundo andino. Entonces a partir de esa doble coincidencia, de tu condición de voluntario de la República y de estudioso del mundo andino, nuestra primera pregunta apuntaba a esa dirección. ¿Qué es lo que te llevó a interesarte por el mundo andino?

Una cosa es la guerra y otra es el mundo andino. Una viene antes de la otra y abre la puerta para la otra.

Hay que ver que los voluntarios de los cuales habla César Vallejo son españoles y que de hecho son voluntarios. En los primeros meses de la guerra, julio-agosto del 36, se forman columnas dirigidas no por el ejército sino por varios partidos y sindicatos que reclutan literalmente voluntarios. Esta no es mi condición ni la de los otros extranjeros. Nosotros venimos reclutados, estábamos organizados y teníamos nuestros viajes pagados, nuestros gastos cubiertos. Cuando se da el caso en que se cierra la frontera con



el valor de esta sociedad que por casualidad encontré”

la República y no puede pasar, por ejemplo, ningún voluntario, durante meses fueron mantenidos en Francia —que es mi caso—, les pagaban sus gastos mientras esperaban entrar ilegalmente a la República. Esta es una diferencia muy profunda. Nosotros venimos reclutados; obviamente el decir sí o no es voluntario, pero todo lo nuestro está organizado, somos llevados y traídos o llevados y no traídos, como hubo mucha gente abandonada en los campos de concentración franceses en los años 39 y 40. Hay una diferencia muy grande. Nosotros venimos en grupos, la decisión individual se dio en Bulgaria, Polonia, Canadá, Australia. Por ejemplo en el hospital donde yo estuve herido había un boliviano. No sé cómo había llegado porque no se me ocurrió que era una pregunta interesante, porque sabía que a él lo habían reclutado igual que a mí; él vino y Dios sabe cómo vino, pero vino; entonces nosotros llegamos por miles de una manera organizada; llegamos relativamente tarde.

Tenemos una actuación muy importante (temprana para la época en la que escribe Vallejo) en la defensa de Madrid, la única batalla en la cual la actuación de los internacionales fue verdaderamente decisiva. Nosotros ayudamos mucho en salvaguardar Madrid. En ese momento había americanos pero era gente que estaba estudiando en

España, proveniente de los países hispanoamericanos; éstos entran a la guerra, también son voluntarios en otro sentido —personales—. Pero ya en octubre hay cantidad de franceses, hay cantidad de austríacos, de polacos, hay británicos, de todos los países balcánicos. Tenemos descripciones muy conmovedoras de los primeros británicos que pelean en la batalla de Madrid. No hay ningún norteamericano ni canadiense en este momento. El primer grupo de norteamericanos y canadienses sale de Nueva York el día después de Navidad del 36 y llega legalmente a España en enero del 37. Pelea su primera batalla en febrero, ya no en la defensa de Madrid capital sino en la de la carretera que une Madrid con Valencia. Esta carretera Franco trató de cortarla pero nunca pudo, igualmente nunca pudo tomar Madrid. Nunca pudo cortar la carretera que une Madrid con Valencia. Y ahí sí nosotros tuvimos un papel muy importante; yo, en este momento, todavía no había llegado, estaba aún en Francia porque entretanto se ha cerrado la frontera. Lo que me toca a mí, a los 20 años de edad y junto a un franco-canadiense que habla francés es que nos entregan el cuidado de miles de voluntarios que se están acumulando en la frontera, que no pueden pasar, y tenemos que organizarles su vida temporaria en los pueblos



alrededor de esta área, casi hasta Papignan.

Es lo que yo hago en la primera parte de la guerra. Cuando por fin pasamos ilegalmente la frontera, dirigidos no por compañeros sino por contrabandistas profesionales (yo he pagado a los contrabandistas y por eso sé. También tuve que mandar hacer zapatillas porque para un sueco, un norteamericano, un canadiense con un pie de 45, no hay alpargatas en el sur de Francia; éstas, para un muchacho de 20 años, fueron grandes responsabilidades). Y entonces yo paso un año como oficial de estado mayor e intérprete básicamente, y un año peleando o siendo herido o en el hospital. Lo importante de todo esto es que aprendo castellano que es muy fácil para el que habla rumano y francés y esto cambió mi vida, y así se explica mi llegada a los Andes. Yo no llegué a los Andes como curioso o investigador, o preocupado, o conmovido, nada, yo llegué porque hay que comer, y entonces había un anuncio en la pared que decía "se busca estudiante de arqueología, que sea intérprete y que sepa castellano", y me contratan porque yo era el único candidato —no había competencia— y me voy al Ecuador acompañando a un profesional mayor que yo y con mucha experiencia andina. Pero yo hubiera ido a cualquier otra parte, este viaje no lo escogí; yo en España no sabía donde me metía cuando acepté ir, pero en este caso me daba completamente igual. Entonces llego, paso un año en el Ecuador y por primera vez veo lo andino.

En esta época todo es a caballo o a mula, no hay carreteras o hay pocas. Atravesamos toda la parte sur del Ecuador —frontera con Perú—, pero no podemos seguir el plan por la invasión peruana al Ecuador. El plan era seguir ciertos ríos que salen de la tierra ecuatoriana y desembocan en el territorio peruano buscando los límites norteros de la civilización chimú. Pero no se hizo por la invasión; entonces cambiamos de tema y trabajamos en las provincias australes del Ecuador y sobre esto tenemos cosas publicadas allí. Yo descubro los Andes, y la parte sur que es la más

andina, y que la conocí no porque escogí conocerla sino porque me movía continuamente a mula o a caballo y todas las noches había que encontrar un lugar para dormir, algo de comer, y poco a poco empiezo a interesarme. Yo me fui para tener trabajo, para tener un ingreso, para poder comer, y allí descubrí una civilización y desde entonces me interesé. Me he preocupado no exclusivamente de los Andes; yo he hecho otras cosas también, pero mayormente y con el paso de los años me he ido preocupando de los Andes más y más; pero fue un proceso lento y digamos una suerte... saber castellano que fue el resultado inmediato de mi participación en la guerra, donde la inmensa mayoría de los norteamericanos no aprendieron y no hicieron contacto con el pueblo español. La suerte me ayudó, mi contacto con el pueblo español y con su lengua y la casualidad de empezar mi trabajo antropológico en los Andes, explican mucho de lo que viene después. Pero para mí todo eso es una sola actividad porque yo no tengo una visión muy romántica de la guerra española.

Yo creo que una de las razones por la que la perdimos fue porque la política dominante era errónea. Se ve con claridad en el centro; el centro no peleaba nunca, había un millón de soldados bajo armas que no pelearon nunca. Toda esta parte central no peleó nunca. Pero ahí entraríamos en otra discusión que sería sobre la suerte de la guerra civil, ¿por qué se perdió o por qué se peleó de esta manera?, tendríamos que entrar en el asesinato de Andrés Nin que es una cosa muy importante en la guerra civil...

A la distancia de estos primeros encuentros tuyos con el mundo andino, ¿cómo continuaste tus estudios, cómo produjiste tu tesis en el año 55 —tan importante para la inauguración o reinterpretación de una forma de pensamiento andino— que afectó no solamente a historiadores, a antropólogos, sino también, a los sociólogos. Afecta mucho incluso a la política; hoy en día hay una discusión política en el Perú, en los países andinos

que de alguna manera apelan a tus descubrimientos, que están tanto en la tesis como en los otros libros y artículos que has publicado en tantas partes. Hay publicaciones tuyas diez años antes que la tesis, parecería que la tesis fue un momento de síntesis.

¡Ah bueno! En la obra de cualquier autor, poeta, lo que sea, cualquiera, hay un retrato que se hace de él, y otra cosa es lo que él percibe de sí mismo. Yo quiero insistir que en el año 44 yo hago un libro sobre las civilizaciones del sur del Ecuador y esto se publica ahí mismo, pues la fecha es 43, 44, y mantengo contactos con el país. En el año 45 llevamos el primer ecuatoriano para estudiar antropología, porque desde entonces yo tengo la idea de que la única manera de seguir trabajando en serio es formando cuadros nacionales para la investigación. Llevamos a un maestro rural de Otavalo a Chicago para que estudie. No resultó, porque se transformó en un burócrata internacional, trabajando para organismos internacionales; ahora está jubilado en California. No lo escogimos bien. Pero desde este momento vemos la importancia de que participen en la investigación hijos del país.

¿En qué momento se produce una síntesis que te permita una consideración de este mundo andino tan especial como tú lo ves?

Permíteme, aquí tengo que dar una vuelta, porque la vida no sigue pautas, desde la bibliografía parece sencillo, pero la vida no es así.

La antropología más importante cuando yo la estudiaba fue en esos años 40. Yo en el 39 vuelvo de la guerra y regreso a la universidad, adelanto, hago el postgrado en calidad de doctorando. Cuando la gente se va a la Segunda Guerra y se la reemplaza temporalmente en sus cátedras, muy temprano yo tengo oportunidad de enseñar. Todo eso es importante. En el 44-45 se acepta el final de la guerra.

Me reclutaron pero no me aceptaron tres veces. Eso fue por las heridas españolas. Esto también es

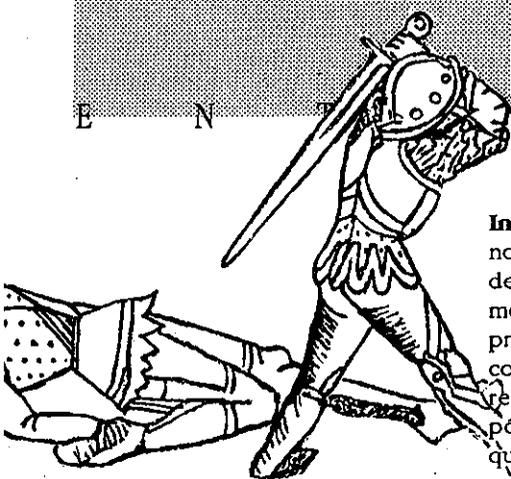
importante porque si no hubiera sido herido en España, hubiera peleado en la Segunda Guerra Mundial, en Europa, en el Pacífico, en alguna parte. Pero no, al contrario, la Segunda Guerra Mundial me dio la oportunidad de enseñar. ¿Qué enseñó yo? Lo más importante en aquel momento en Norteamérica era enfatizar la contribución británica a la antropología socio-cultural. Son británicos, insisto, y no ingleses, porque entre ellos no hay ningún varón inglés. Son británicos pero galeses, escoceses, polacos como Malinowski, pero no hay ingleses entre ellos. Estos en los años treinta, dirigidos por Malinowski, rehacen una nueva antropología con énfasis en el trabajo de campo en culturas vivientes, no históricas, del Africa, de Polinesia. Yo fui en Chicago verdaderamente el primero en insistir que éste no es otro tema más, otras historias interesantes etnográficas más, no, no, yo voy a insistir que éste es un logro teórico importante, porque ellos estudiaban no sólo grupos aislados sino reinos. Un autor muy importante es un sudafricano, Gluckman, que luego enseñó muchos años en Manchester, primero estudió el reino sur y luego estudió un reino que hoy día es Zimbabwe. Allí hay reyes, poliginia, millones de ciudadanos no sólo en la política —hay una expansión muy rápida de un sistema político—. El describe en detalle cómo funciona la corte real, el rey sentado como juez, cómo actúa cuando es juez y cuando es rey, porque es muy claro que no es lo mismo. Esta clase de antropología en EE.UU. tenía muy pocos seguidores; es un fenómeno británico que no lo hay en Francia, no lo hay en ninguna parte sino en Gran Bretaña. Yo empecé a darme cuenta de esa clase de antropología en los años 40, mucho antes de Polanyi, mucho antes que toda esta gente.

Termina la guerra, regresan los profesores a los puestos que yo había ocupado y no hay trabajo para mí. No escribo la tesis, no sé que tesis voy a hacer, y empieza otro capítulo, que es el capítulo puertorriqueño. En Puerto Rico cambiamos de un día para el otro, desde primer año hasta el último, la ense-

nanza del inglés al castellano; no hay quien enseñe y yo soy parte de un grupo grande de republicanos españoles, argentinos, toda clase de gente exiliada que llega a Puerto Rico. Allí soy durante tres años profesor del curso introductorio de ciencias sociales, mientras estoy peleando el derecho de ser ciudadano norteamericano, porque se me ocurre regresar al Ecuador. No es para un tema histórico, sí es histórico pero, digamos, de historia reciente, porque en el Ecuador en aquellos años un grupo étnico particular había recuperado sus tierras, lo que después se llamó reforma agraria, pero lo hicieron ellos mismos comprando sus propias tierras pagando tres, cuatro u ocho veces el precio de mercado, pero no les importaba; lo que les importaba era recuperar sus propias tierras.

Entonces yo hago una proposición de hacer mi tesis doctoral estudiando este fenómeno histórico, es decir de historia reciente, de cómo se les ocurrió a ellos comprar sus propias tierras y no esperaron la reforma agraria. Ahí descubro que no me van a dejar ir porque yo soy un rojo peligroso y me niegan la ciudadanía tres veces seguidas y no puedo aprovechar la beca que me permite estudiar este fenómeno histórico. La idea de esto viene de los británicos, que es estudiar algo que pasó recientemente pero con participación, no haciendo preguntar, sino estableciéndome yo mismo en Otavalo —de donde era el muchacho que habíamos traído a los EE.UU.—. Era aplicar un plan que desde los años 40 estábamos elaborando, aplicar las teorías británicas de antropología funcional a un tema de historia reciente, no de historia vieja, en la zona de Otavalo. Entonces resulta que no fue, pierdo la beca, después de esperar dos años la fundación dice que no, me quitan la plata, yo sigo sin ser ciudadano y enseño en Puerto Rico hasta el año 50, cuando por fin me dan la ciudadanía. Gano la ciudadanía pero no me dan el pasaporte, no puedo viajar, no gané gran cosa con la ciudadanía fuera del acto mismo. Pasan 6, 7 años más hasta que puedo viajar. Es en estas condiciones en las que yo decido que tengo

que hacer algo, aquí, en casa. En el año 49 empiezo a escribir estas cosas. Que a mí me tome mucho tiempo el terminar es otra historia; pero desde el año 49 dejo la enseñanza en Puerto Rico, me establezco en Nueva York y empiezo a trabajar las crónicas porque era lo único que yo podía hacer. Todo lo otro depende del trabajo de campo, que depende del pasaporte, que yo no tengo. Yo estoy sin pasaporte desde el año 38 hasta el año 58, ¡20 años sin pasaporte!, sin poder ir a ninguna parte, sólo a Canadá porque ahí puedes ir sin papeles como turista. Esto causa problemas graves. Pero es esta historia la que tienes que ver: con la contribución de la antropología británica, la imposibilidad de regresar para el estudio de Otavalo. ¿Qué cosa quería estudiar? Yo no quería estudiar la vieja historia tradicional de Otavalo, ni las crónicas sobre Otavalo, sino cómo ellos hicieron su reforma agraria. Después descubrí que mucha otra gente en los Andes había hecho lo mismo en la isla del Taquiri, en el lago Titicaca. La gente hizo exactamente lo mismo. Esta clase de reforma agraria que la gente hace por su cuenta a mí siempre me ha interesado; me ha interesado la iniciativa de la propia gente de campo y no lo que otros planean para ella, ya sean expertos de las Naciones Unidas, o de la UNESCO, o de la FAO, no me interesa. Me interesa la gente misma, yo soy antropólogo, no soy un historiador; trabajo con papeles históricos pero soy un antropólogo que hace comparaciones; me interesan reinos precapitalistas. El reino Ashanti me interesa tanto como los Andes —sólo que no he tenido ocasión de trabajarlo—, pero he enseñado año tras año —en España, en Francia— los ashanti, porque me parece que lo andino se enriquece al estudiar otros reinos, comparándolos, no sociedades en general, sino reinos con ejércitos, con reyes y con leyes. Este es un fenómeno que no existe sólo en América. ¿Por qué distinguir lo americano fuera del hecho de que vivimos aquí? Cuando he sido profesor en todas partes, en San Marcos, en Sevilla, he enseñado historia de los ashanti. En San



Marcos, al principio querían hacer el curso obligatorio, pero los chicos no; pero cuando era voluntario siempre había 12 o 15. Cuando ahora tú hablas con esa gente, esa gente estudió los ashanti, los burundi y otros reinos.

¿Por qué tu decisión de estudiar el Estado inca?

Porque no tienes necesidad de viajar para estudiarlo, lo puedes estudiar en bibliotecas. Digamos que es un residuo ya que no te quedan otras oportunidades.

Nosotros hemos pagado mucho esta decisión de participar en la guerra civil española porque en EE.UU. esto se considera evidencia de stalinismo, y en gran parte lo es. No es mi caso pero sí es el de la inmensa mayoría de los demás. La organización de los ex-voluntarios existe.

Entonces podríamos concluir esta primera parte, y decir que en alguna medida el azar de la vida, la crueldad de la vida, te ha hecho un caminante que va de un lugar a otro y en ese desplazamiento de lugares encuentras éste al que te dedicas la vida entera.

Sí, pero no lo escogí, la vida te escoge a tí. Lo importante es que no lo planeé pero sí supe reconocer el valor de esta sociedad que por casualidad encontré. Sí supe reconocer muy temprano su interés y su valor. Entonces sí me pude dedicar a estudiar esta sociedad, pero esto empieza en el 42 cuando regresamos, en el 43 fue mi tesis de maestría que trata de cosas ecuatorianas, en el 44 sale el libro; así que todo esto es muy, muy anterior a la decisión de hacer la tesis, eso es otra etapa, y en esta época si te fijas en el **Hand Book of South American**

Indian, donde el artículo ecuatoriano es mío, se ve lo que va a venir después, más sencillo, más fragmentario. Es que yo lo vi desde un principio como una alta sociedad, como un reino igual que los otros reinos precapitalistas que los antropólogos británicos estudiaban. El que sean africanos, de Polinesia, de cualquier otra parte, no importa, lo importante es que no toda la gente no occidental era gente que vivía en familia, en grupos pequeños en la selva, en el Artico. En todos los continentes hay poblaciones de millones de habitantes, con reyes, con leyes, con guerras, con economía, con tenencia de tierras.

Sin embargo el hecho de dar una aproximación así, o de esa manera, al Estado inca fue un hecho fundante para la teoría antropológica, para la etnohistoria ya latinoamericana andina, independientemente de las razones que te llevaron a estudiarlo. Ya cuando se hace como producto y se dice vamos a analizar historia genuinamente se lleva otro código de este Estado inca, y ahí hay un hecho intelectualmente fundante por el análisis que ello significó o a partir del análisis que ello significó. Esto ayuda a que los andinos podamos entender nuestra propia historia. ¿Cómo ves a la distancia y desde ese texto, el de tu tesis, el mundo andino en relación al mundo occidental, que es un tema central recurrente en todos los intelectuales andinos?

Debemos acercarnos al tema desde otra perspectiva; hasta ahora he tratado de mostrar que el Estado andino es un ejemplo de una categoría más amplia que existe en otros continentes; también ahora uno puede cambiar y decir qué tiene de excepcional, qué tiene de extraordinario el mundo andino y por qué me he dedicado a él tantos años (porque podría haberme preocupado —una vez que tenía pasaporte— por irme a alguna otra parte, pero bien, ya estaba muy metido). El mundo andino, el medio del hombre andino, porque el Estado es simplemente uno de los tantos logros del hombre andino, es extraordinario aun dentro de un marco

comparativo, tiene muchas otras cosas parecidas a otros reinos precapitalistas pero también tiene características muy **sui generis**. Esto el mundo europeo nunca lo ha apreciado suficientemente, aunque algunos de los observadores del primer momento sí se dan cuenta. Esto incluye primordialmente a la tecnología andina; gran parte de la tecnología andina va muy adelante de la tecnología europea contemporánea. Cieza de León lo dice muy bien dirigiéndose al emperador. Dice: "con toda tu autoridad, con todo tu poder, nunca podrías hacer un camino como el del Inca. ¿Por qué? Porque nosotros, los españoles, no tenemos el orden que tienen ellos, no es que nos falte capacidad e inteligencia, pero nos hace falta organización administrativa, social, política, religiosa" que permita la construcción de una carretera de por lo menos 25 mil kilómetros o posiblemente quizás más. Pero con 25 mil km. podemos probar que esto sí es extraordinario para los europeos de la primera generación, los que vieron el sistema funcionando. Esto duró muy poco tiempo porque destruyeron el funcionamiento. Estos primeros europeos se dan cuenta del adelanto andino. Uno de los personajes más interesantes y al cual no se le hace caso es Gaspar de Espinoza, él es el hombre que pagó la invasión a los Andes; él es el hombre que hace el contrato con Pizarro y con Almagro para la invasión, lo pagó de su bolsillo. Pertenece a una gran dinastía de banqueros españoles importantes de Sevilla, Valladolid, Amberes, pariente del filósofo Baruch Spinoza, mercaderes de esclavos. Un personaje muy importante; el único que ha trabajado su vida es el historiador peruano Lohman Villena, pero ahora hay mucho más que hacer sobre él. El les pagó a Almagro y a Pizarro para que se fueran al sur, y cuando hace falta más plata pone más, y cuando se pelean él viaja a Lima para que hagan las paces; la empresa está en peligro si estos tíos se pelean entre ellos en vez de seguir. El tiene cartas muy interesantes dirigidas, primero, a Fernando el Católico y después a Carlos V. El, muy temprano, dice,



en Panamá, "aquí hay un nudo que es muy, muy difícil, porque viene todo lo que están robando en Guatemala, en Nicaragua, por el Pacífico. Pero para cruzar al mar del norte es muy difícil porque el istmo es montañoso, tropical".

Desde el año 18, mucho antes de los Andes, se habla de un canal que permita tomar riqueza que es robada de Guatemala. Pero no se puede, no se tiene la tecnología. Viene la invasión a los Andes. "¡Ah! —dice Gaspar de Espinoza— ahora Su Majestad verá que podemos retomar la vieja idea de un canal que yo le he escrito hace tantos años. Porque esta gente de los Andes —es la palabra literal de él— nos lleva tanta ventaja. Ellos tienen canales, tienen andenes, tienen carreteras, vamos a traer dos mil de ellos acá y hacemos el canal". Entretanto el rey ha ordenado que no se puede esclavizar indios, ha insistido mucho, no se puede, está prohibido. Entonces dice Gaspar de Espinoza a Su Majestad "ahora el problema será como los traemos si no podemos llevarlos... los condenamos a muerte, les salvamos la vida y en cambio los traemos acá a hacer el canal".

La idea de que la gente andina nos llevaba mucha ventaja era obvio a todos los observadores de la época, no es un secreto, es una cosa que se escribe, es una idea corriente; y no abarca todo, por ejemplo no escribían o por lo menos no sabemos si escribían. Hay cosas de Europa, de China, de otras partes que van adelante; cada continente, cada pueblo, tiene zonas, áreas de la cultura donde se especializan y en ello hay grandes pensadores y creadores. Hay otras cosas que no les interesan. Pero en los primeros años es común para todos los europeos saber que, cuando se trata de obras públicas, canales de riego, carreteras, andenes para terrazas agrícolas, en Europa no había nada parecido. Vamos muy adelante. Otro elemento es el tejido. Los tejidos de los Andes tienen tanta importancia que los europeos se deslumbran por la cantidad y la calidad. Entonces inmediatamente los europeos se meten al comercio de tejidos. Traen cosas de

Italia, de Flandes, de Ruan, de China después, para vender porque son locos por los tejidos. ¿Por qué matarlos y pedirles oro, si les das seis metros de una sábana de Ruan y te dan el oro? A los dos o tres años de la invasión, hay barcos enteros que desde Sevilla salen con puro tejido. Porque es más fácil. ¿Por qué cortarles la oreja para sacarles el zarcillo? Si te darán el zarcillo. Porque al principio cortan la oreja o cortan la persona, pero muy temprano dejan esto porque no tiene sentido. Yo diría que más importante que la tesis —particularmente que yo no permití la publicación— son los artículos que publiqué en los años 50 y que tratan sobre los tejidos, la tecnología. Son artículos de hace treinta años. El artículo sobre tejidos me parece lo mejor que he hecho. Se ha publicado en todos los idiomas, es muy conocido entre los tejedores; porque es un país que escoge lo textil como el foco de toda su creatividad. Hay talleres de mil tejedores. Es posible que en China haya habido en esta época talleres con mil tejedores; yo sé muy poco de China. Pero en Europa no hay talleres de mil tejedores en esta época. En los Andes sí. Al norte del lago Titicaca hay un lugar donde la gente está pidiendo a la autoridad real que eche a todos esos tejedores que son extranjeros, que los han puesto ahí por el Inca, pero el Inca ya se ha ido, pues entonces que salgan, que se vayan a sus casas; todo esto se ventila en Sucre porque ahí está la audiencia. Esto también lo he publicado.

Así que el esfuerzo es el de comprender el logro del hombre andino. Y por un lado es natural, normal, que se viera a la agricultura, a la ganadería, pero también es extraordinario que se vean los caminos, los canales, andenes; también las cosas artísticas, como vimos en los tejidos. Cada pueblo escoge dónde lo hará, cuál será su foco artístico. Puede ser la escultura, puede ser la metalurgia también. Esto no lo he investigado porque no soy un técnico, pero mis alumnos han desarrollado estas ideas y ahora tenemos estudios de primera clase hechos por otros sobre la metalurgia andina, que también es única en el

mundo. Por ejemplo se trabaja el oro cuando no se lo puede fundir; no se puede negar la temperatura necesaria en los Andes para fundir el oro, pero se trabaja con oro continuamente. Hay una técnica que te permite trabajar el oro sin fundirlo, y esto no lo sabíamos hace treinta años, pero ahora lo tenemos resuelto; no soy yo, somos un grupo grande de gente y cada uno toma una parte de este estudio. Ahora que esto puede ser interpretado con fines ideológicos, ese es otro asunto. Nuestro propósito ha sido el de comprender qué cosa logró el hombre andino, que no tenga ninguna consecuencia práctica hoy día... ¡así es la vida, pues!, no me molesta. Yo tengo una inclinación por la agricultura, sí, en la agricultura yo he ofrecido posibilidades de mostrar por qué la producción era tan alta, por qué la gente no tiene hambre. En Mesoamérica la historia tradicional oral se calculaba de hambruna en hambruna; la hambruna del rey tal, la hambruna del rey cual; en los Andes no hay tradición oral de hambrunas, aunque las hubo estoy seguro, pero el sistema de depósitos y de carreteras permitía que la hambruna no tuviera los efectos tan desastrosos que tiene hoy día. La sequía que yo viví en La Paz —entre 1982-83— estoy seguro que ocurrió antes también, pero lo que faltaba ahora eran los depósitos llenos. Pero la gente ya no come chuño, ya no come charque, entonces no hay que comer, porque esto sólo se puede hacer allí; en Quito no puedes hacer chuño, en Cajamarca no puedes hacer chuño, sólo lo puedes hacer por allá, porque tienes una gran oscilación de temperatura, todas las noches es invierno y todos los días es verano. Esto es único en el mundo. No hay otro lugar a cuatro mil metros en que se dé este fenómeno con 50 grados centígrados de

diferencia entre las dos de la tarde y las dos de la mañana. Y lo que el hombre occidental ve en esto es un defecto, y ellos de ese defecto hicieron una virtud. Esta es mi contribución. Todo lo demás son imaginaciones y operaciones ideológicas.

Ahora con respecto a estas operaciones ideológicas John, de esta discusión o al menos en lo que toca a la discusión y a la comunicación en alguna medida sale un tema para la discusión ideológico-política en estos países. Así por ejemplo, la valorización de las estrategias de reciprocidad y de la distribución han entrado, una vez tematizadas en el terreno analítico de la antropología, a una discusión más y más ideológica; ha habido una discusión con el marxismo clásico que ha tratado de reducir todo esto, que ha tratado de ignorarlo...

Y que yo no contesto nunca, no me meto es cosa de ellos.

En el camino has encontrado otros peregrinos, por así decirlo, y entiendo que uno que has encontrado, que también estaba desesperado por hallar su propia identidad, por expresar su identidad, ha sido Arguedas, que, sabes muy bien, estaba preocupado, desde la poesía, desde la literatura y también desde la cotidianidad de la gente, por tratar de entender su historia, entender su sincretismo, en definitiva comprender lo que son estos continentes tan mezclados. Y Arguedas probablemente una de las cosas más maravillosas que hizo fue colocar en la raíz de sus obras y de sus propias vivencias el tema de la utopía, el tema de la utopía andina; y con esta construcción de la utopía andina se volvió a la comprensión de su historia, de su pasado. Yo recuerdo que Arguedas decía: "lo utópico es lo que todavía no es pero es algo que está". ¿Cómo fue tu encuentro con Arguedas, como fue tu relación?

Siempre dentro de la antropología. Al recibir el pasaporte, en el 58, regreso a los Andes. Por primera vez voy al Cusco, trabajo allí, me invitan a una reunión que se hace en

Lima, presento un trabajo y me ofrecen trabajar en la Universidad de San Marcos. Acepto y empiezo a enseñar. En este momento Arguedas es medio estudiante y medio profesor porque al empezar este período que es muy grande —que los lectores no quieren tomar en cuenta pero que es indispensable para comprender a Arguedas—, que es un período de 15 o 18 años, que él lo llama el período seco, en el que no publica nada. No se quiere enfrentar este problema neurótico, difícil para él. Ahí es donde entra en la antropología, porque a los 35-40 años él se inscribe nuevamente en la facultad como alumno y trabaja en el museo etnográfico; es un alumno grande, unos 15 años mayor que todos los otros alumnos. En el 58 Matos, un compañero que viaja a Venezuela, nos deja el departamento en manos de Arguedas y mío. Me ofrece dirigirlo y yo digo mejor que lo haga Arguedas. Entonces entre los dos seguimos enseñando y converso, converso, converso...; es el momento cuando también él puede empezar por fin a escribir un poco y produce lo mejor que ha hecho, que son **Los ríos profundos**. También hace su contacto en Santiago con doña Lola Hoffman que durante los últimos 10 años de su vida fue la persona que lo mantuvo vivo; pues él no se mató antes porque doña Lola lo cuidó. Esto lo dice él, no es imaginación mía. Entonces hay que ver este enorme período seco donde él no puede escribir y es el período del descubrimiento de la antropología. Para cada tema hace una novela y el mismo tema es trabajado como artículo antropológico. Estos artículos no se leen con el mismo interés. Han sido publicados y editados por un uruguayo, en México, con títulos fantaseosos que se le ocurrieron al uruguayo. Pero el Arguedas que yo encuentro, es el Arguedas que no ha escrito, es un Arguedas preocupado por mil cosas muy personales; y al ver que a mí me interesaba todo esto me ayuda a ver cosas, me enseña bibliografía, conversamos muchísimo. Ya muy temprano fuimos amigos, preocupados por lo mismo desde perspectivas muy diferentes, pero estamos de acuerdo con que

aquí hay algo extraordinario y que esto merece atención. Y yo lo ayudo con la idea de trabajar con doña Lola (en Lima todo el mundo se reía de él). Se tenía que ir a Santiago, tan lejos y tan caro, para verla de vez en cuando porque no podía quedarse. Tenía un puesto miserable de funcionario en el museo; allí ganaba haciendo publicidad, escribiendo artículos en periódicos, en revistas, haciendo traducciones del alemán de obras de los años 30. Con esto él se iba a Santiago para conversar con doña Lola, y así eventualmente comienza a escribir más. Hay cosas más ambiciosas que **Los ríos profundos** y también hace la tesis que le permite doctorarse y que es dedicada a doña Lola. En alguna parte dice que debería haberle dedicado toda su producción desde que empezó a escribir de nuevo, después del período seco, porque se le debe a ella gran parte del ánimo. Cuando se suicida ha perdido este ánimo y doña Lola ya no lo puede ayudar; por mucho que pudo hacer por salvarlo, hay momentos donde las fuerzas son superiores...

Quizás a la vez de vivir el drama interno, el drama psicológico, como parte constitutiva de ese drama interno, Arguedas vivía una doble tensión, o sea como dos personajes dentro de él, por un lado, el del Arguedas "indio", por otro, el del Arguedas "blanco" del misti. En otras palabras, él escribe en español y lo quechufica, escribe en quechua y pone palabras en español, pero enriquece a la vez una y otra cosa. Esto lo utilizo como pretexto simplemente para decir que en Arguedas había una tensión brutal que se expresaba a través de la lengua...

Pero no hay que inventar un Arguedas, hay que trabajar con el Arguedas real. El no es un indio, jamás lo ha sido, jamás ha pretendido ser indio. Ha sido hijo de un abogado juez que enviuda cuando el niño es muy pequeño y se casa con una dama. En el Congreso de Narradores de Arequipa, dice en público: "yo soy la creación de mi madrastra, sin ella no hubiera habi-



do nada". ¿Por qué? Porque la madrestra lo mandaba a la cocina con los indios, porque él era hijo del juez, no es su hijo, ella tiene sus hijos. Entonces allí, en la cocina, él aprende a hablar quechua y se encariña con la gente que lo trata bien; porque esta gente sí lo trata bien. Y cuando llega, después de unos años de estudio en la secundaria, allá en la costa (todo esto lo describe él, yo no lo invento) llega a San Marcos para estudiar y trabaja en el correo. Esto es un logro muy grande porque es muy temprano, es por los años 30, cuando ya escribe en quechua. El mundo civilizado de Lima recibe esto con bastante anticipación.

¿Pero él habló primero español y después quechua?

Inevitablemente al ser hijo de su madre aprendió castellano primero. Pero el quechua lo aprendió muy temprano. Mira, todo lo que tú aprendes antes de la pubertad, antes de los 8, 10 años, esto es tuyo, ahí está. No podemos hablar sin acento si aprendemos un idioma después de los 10 años, pero si es a los 6 o a los 8 años se aprende sin acento, porque hay algo en el niño que le permite hablar muy bien. Pero jamás él dijo que fuera indio; al contrario habla de los indios como con cariño exterior, ¡lo tratan tan bien, qué buena gente, qué maravillosa...!, pero es desde afuera la idea de escribir en quechua, yo he conversado esto con él desde que vive allá, cuando estuvimos allá.

Lo que él quería hacer en los años 30, y esto es directo de él, era escribir, hacer del idioma un vehículo literario. Todo el mundo le dice que no, que es tarde, no cuentan con él porque eran peruanos. Pero hay un mexicano, el embajador mexicano en Lima —un ex-general revolucionario que representa al presidente Cárdenas—, y este ex-general ahora embajador le dice que esas son cosas románticas. ¿Por qué? Porque en México no hay un idioma hablado por más de un millón de habitantes. Hay muchos idiomas, pero no hay ninguno abarcador. Pero en los Andes es distinto; tenemos dos grandes idiomas hablados por millones de seres

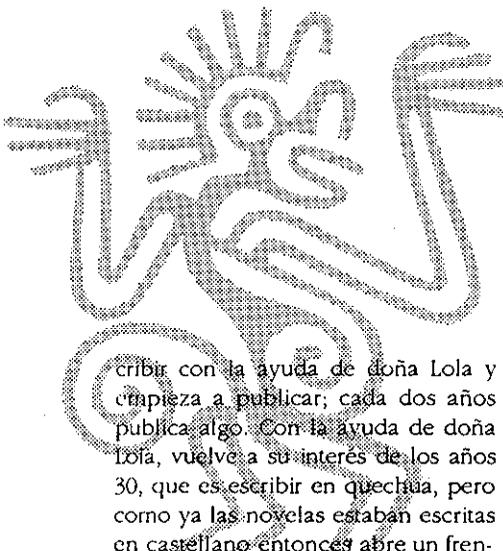
humanos, particularmente el quechua. Pero la fuerza del representante revolucionario de México es muy grande y empieza a escribir en castellano.

Luego va a la cárcel, que también va a ser objeto de un estudio, porque es la demostración, contra un cónsul italiano, a favor de la República Española. El era secretario del Comité de Ayuda a la República Española y pasa un año en la cárcel, lo cual también dará lugar a una novela, no allí mismo sino 25 años después cuando ya empieza a escribir. Yo tengo cartas sobre esto, sobre las presiones políticas inmensas que hay sobre él, sobre la novela. Sabemos que el hombre en la cárcel está a merced de los grupos organizados —en la cárcel hay apristas, hay comunistas, hay delincuentes comunes—, y el tema de la novela es ¿qué hace un tipo en la cárcel que no es ninguna de estas cosas? Y esto no lo aguantan los políticos, porque no quieren que se hable así, pero esta es la posición de Arguedas. Si quieres saber cuál es la posición ideológica de Arguedas la tienes en **El Sexto**. En la novela **El Sexto** describe acontecimientos del año 37, aunque la publique en el 67 trata de esos momentos. Escribe varios cuentos que se reciben muy bien, son muy bien recibidos desde muy temprano; nunca tuvo problemas de no ser oído, de no ser recibido, lo que pasa es que deja de escribir. Va por un momento a Sicuani, como maestro, ya estaba casado, y ahí publica cosas de carácter histórico-etnográfico en los periódicos de Buenos Aires que en esta época publican en suplementos dominicales cosas de todos los países andinos. Esto lo ayuda a vivir allá, en la sierra; allí se encuentra con los quechuólogos del Cusco, pero no se lleva con éstos porque es gente muy refinada, él no, él quiere escribir sobre cosas cotidianas. De allí regresa y empiezan estos años tan malos en los que no puede escribir; finalmente se inscribe como alumno para estudiar y abrir otra carrera.

Otra cosa interesante de Arguedas a la que no se le da ningún mérito es que en los años 50 él dice "yo quiero estudiar el efecto de los

Andes en España, todo el mundo estudió España en los Andes, yo voy a estudiar los Andes en España"; recibe una beca de la UNESCO y se va a un pueblo que desde la época de la conquista tiene la fama de ser el más atrasado, el más olvidado, el más olvidado de Dios. Ese pueblito es Sayago, casi en la frontera con Portugal, allí va y se queda unos meses, quiere quedarse mucho más pero no le alcanzó la plata. Además la gente de Lima le decía que iba a perder su puesto en la burocracia si no regresaba.

Un libro muy interesante es su tesis y tiene cosas muy bonitas escritas sobre la tesis, que tuvo que hacerlos en Santiago con la ayuda de doña Lola. Este estudio acaba de ser publicado por el Ministerio de Agricultura de España como parte de los festejos de 1992, con dos ensayos, uno de un colega barcelonés y otro mío, sobre Arguedas y la importancia de esta obra. Yo lo hubiera cortado pues es muy largo pero los españoles no esperaron, lo querían hacer rápido; hay que hacer cosas lentas y con mucho cuidado. Pero bueno, ya ha salido; hay una edición limeña y otra española y es un estudio interesantísimo. Años después, en los 70, un grupo de alumnos de la Universidad de Madrid fue a Sayago a ver las trazas de Arguedas que quedaban en el pueblo. Toda la gente de edad se acordaba de él, era el caballero peruano. Además había escogido este pueblo muy bien, él lo escogió por su atraso, diciendo que buscaba lo andino. No había nada de andino, pero sí el atraso. Además descubre, se da cuenta inmediatamente, a pesar de que no leía ningún idioma y de que no estaba al tanto de la literatura antropológica, de un fenómeno muy interesante. Sayago tiene dos parcialidades, una había hecho una reforma agraria burocrática y la otra no. Así que podías ver en las dos parcialidades el hecho de que una representaba al pasado y la otra al presente. Esto está en el libro. Fue un paso adelante pero la tesis no salía, porque son años terribles para él. No produce aun cuando hace cosas interesantes como este trabajo de campo pero no lo puede publicar. Ya después empieza a es-



cribir con la ayuda de doña Lola y empieza a publicar; cada dos años publica algo. Con la ayuda de doña Lola, vuelve a su interés de los años 30, que es escribir en quechua, pero como ya las novelas estaban escritas en castellano entonces abre un frente nuevo que es la poesía. Pero todo esto se da en los últimos años, ya que le lleva mucho tiempo elucidarlas. Pero hay cosas interesantes allí. Una de las consecuencias del trabajo psicoanalítico es que deja a su mujer y conoce a esta chilena que es la viuda oficial, hija de una conocida escritora chilena. Cuando ella viene a Lima —yo en ese momento enseñaba en San Marcos— la conocí y tuvimos un trato muy cordial. Yo tengo cartas donde él habla de ella y de su obra y de todas estas cosas. Ella ha publicado una carta larga de Arguedas dirigida a mí donde él habla de su trabajo de campo en Chimbote. Chimbote es durante los años 60 la segunda ciudad de Perú, sólo Lima es más grande que Chimbote, pero la clase media no lo reconoce. Fuimos los dos a Chimbote, y él en esta carta explica que no fue a estudiar Chimbote por su carácter de pueblo secundario industrial lleno de trabajadores, sino que lo que le interesaba era la mitología de esa zona en la sierra. Pero la plata era poca y entonces no podía ir por todos los pueblos en la sierra para estudiar el folklore. Pero como todos habían bajado de la sierra para trabajar en Chimbote, él los entrevistaba allí y les preguntaba sobre los mitos del pasado. Esto es muy importante por la gran ayuda que le provee la antropología para sus estudios literarios y sobre el folklore. El pretexto es la antropología, pero él hace con ella otra cosa.

Lo que nos une a nosotros dos, aunque nos acercamos al fenómeno por caminos muy diferentes, es que

ambos vemos en lo andino un logro extraordinario del ser humano. No es porque, digamos, sea de utilidad práctica, aunque podría haber sido antes de la urbanización masiva cuando había población rural andina que ahora casi no hay. Pero hace 30 años todavía el mundo estaba en el campo y la antropología podía ayudarte a aplicar soluciones andinas a problemas del día, actuales. No se trataba de algo meramente histórico o intelectual, era práctico. Porque si vamos a importar papas de Holanda o de la Argentina, sabemos mucho mejor producir papas en los Andes, mucho mejores papas, papas jugosas y gigantes, papas de verdad... Entonces esto nos juntó, esta visión, pero él tenía otra perspectiva. Su visión de la antropología es poca, porque no sabe sino leer castellano y la antropología escrita en castellano en estos años es casi nula. En los años 50, ¿qué antropología había escrita en castellano? Entonces él trabaja con lo que puede.

En esta interacción que tuviste con Arguedas, ¿qué es lo más rico que sacaste para tí?

Lo básico ha sido conocerlo, como ser humano.

Confirmamos que no se trata meramente de la construcción de carreteras, de diques de riego, sino que el ser humano producido por esta sociedad, por esta cultura, puede ser de este valor psicológico, emotivo.

Pero también era un aliado, uno aliado del otro, aunque procedentes de caminos distintos. Terminábamos muchas reuniones apoyándonos mutuamente. Por ejemplo, hay un debate de tres días sobre el futuro de los idiomas andinos como vehículos literarios, y todo el mundo que estaba allí dice que no, que no tienen futuro; Arguedas y yo fuimos los únicos que insistimos en que sí, y bien... eso es una alianza. El consideraba que su logro mayor como antropólogo fue defender la música andina, y ahí no tuve ninguna intervención, porque cuando él a principios de los 50, cuando no escribe, cuando es estudiante y tiene ese pequeño puesto en

el museo etnográfico, entre otras cosas empieza a tener interés por la música andina en vivo, que se manifiesta primero los domingos en el Coliseo, en la Victoria; en el mercado mayorista aparece una carpa de lona donde tocan músicos andinos. Allí van soldados y criadas que tienen el domingo por la tarde libre, uniéndose todo un mundo nuevo. Van a divertirse, allí se conocen, se casan, se relacionan, y la música va mejorando. Los de Huancayo aprenden cosas que tocan los de Puno; los de la costa aprenden lo de la sierra, y poco a poco hay más y más conjuntos.

Las casas grabadoras se dan cuenta de que hay mercado. Lo mismo pasa en La Paz, pero Lima como centro andino de la música aparece ya en los años 50. Entonces, el que hace los discos no tiene la menor idea de qué cosa es mala, qué es lo bueno, qué es auténtico, qué es una porquería. Arguedas lleva grupos que él considera buenos, los lleva a las estaciones, conoce a la gente de las estaciones y de las grabadoras, porque entre tanta porquería descubre cosas buenas. En una carta dirigida a mí ha dicho: "ésta ha sido mi contribución antropológica más grande. El insistir que estos señores graben cosas buenas, conjuntos que toquen bien, que sean auténticos". Y en uno de los debates, cuando lo insultan y lo tratan mal, él dice: "lo que no me pueden quitar es que hay mil títulos de música andina". Dentro de esta cuantificación se halla música buena y grupos buenos; esto lo considera como uno de sus logros.

La viuda y tantos otros lo trataron muy mal en vida y luego se arrojaron con su camisa desecha una vez muerto. Pero lo trataron siempre muy mal y con mucho desprecio. Esto lo he publicado donde digo el verdadero Arguedas.

Cuando él intenta suicidarse por primera vez y está en coma días enteros, fui al hospital a ver si había noticias. Estaba en terapia intensiva todo el tiempo. Me decían: "ha sobrevivido la noche pero no ha mejorado". Los médicos estaban muy preocupados porque no podía respirar. Entonces decido ir a la Casa de la Cultura de la cual él había sido

director durante un tiempo muy corto.

(Esto es una cosa muy característica de los limeños, que en teoría siempre están a favor de él pero en la práctica siempre en contra. Así cuando Belaúnde llega al gobierno por primera vez, lo hace director de la Casa de la Cultura y le promete 30 millones de soles que en ese momento era mucha plata, pero no le da nada, y a menos de un año lo echa a causa de un lío que había en la orquesta sinfónica, donde un grupo de homosexuales se peleaba con el de heterosexuales. Esto no tenía nada que ver con él, pero como director de la Casa de la Cultura estos asuntos lo tocaban; así el pobre Arguedas se ve metido en esto y entonces fuera... No duró ni un año aunque se le prometen muchas cosas).

Entonces, como decía, voy a la Casa de la Cultura donde se acuerdan de él, hay colaboradores suyos y me preguntan si había ido al hospital. Les digo que sí, que hablé con las dos viudas que estaban sentadas junto a la cama donde se estaba muriendo. Entonces me dice un caballero, literato peruano conocido y que vive todavía, "¿estuviste en el hospital?" "Sí, le respondo, está muy mal." Me mira con mucho desprecio y me dice: "Este ni matarse sabe." ¡Esta es la gente que lo mata!

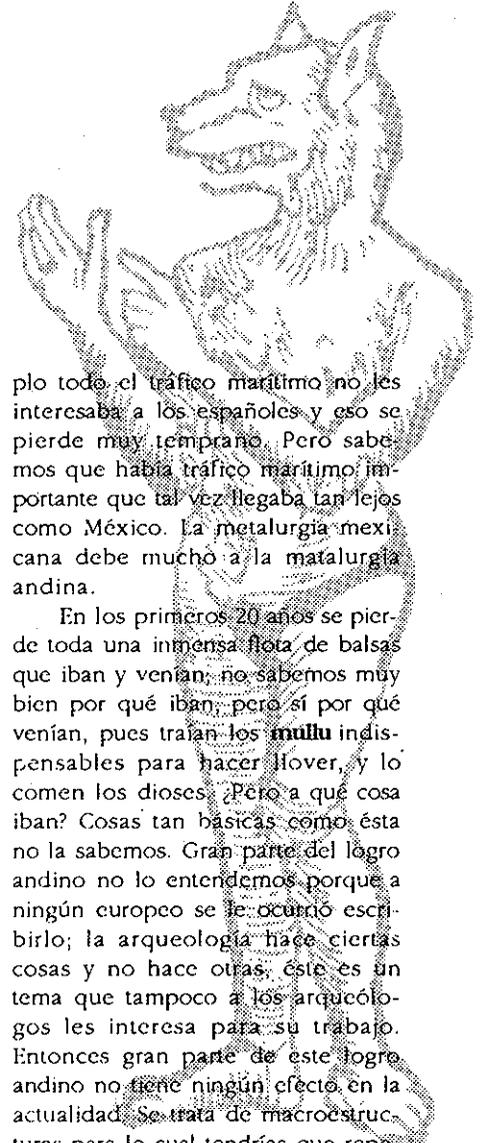
En el momento de suicidarse, como todos los días de la vida, llama a Celia, después de 10 años de divorcio, y conversa con ella 10 minutos antes de pegarse el tiro. En este segundo intento tuvo éxito. El era un hombre muy delicado, muy débil, muy enfermo, a quién mucha gente como la señora Celia lo protegían; pero eso no es bastante, no es bastante tener cariño, le hacía falta mucho más y por eso se suicida. En esta época no hay psiconalistas en Lima, sí en Santiago. Tenía que viajar a Santiago, pero ello era carísimo.

La chilena que conoce es el conducto por donde entró la política en su vida —ella estuvo dos veces presa por ser mirista— y él, a su manera, estaba muy apegado a ella. Yo he escuchado cuando presentaba los cinco tomos de las **Obras Completas** —que ella preparó—

que habló de todo menos de Arguedas. Es que Arguedas era muy niño, suave, incapaz de defenderse y por eso se pegó el tiro, no se podía defender. Es un hombre extraordinario, nadie ha dicho esto. Cada tema tiene una novela y una monografía etnográfica, que es muy interesante; pero la gente o bien se interesa por la parte etnográfica, o bien por la novela. Por ejemplo, hace años he sugerido que se tome su mejor libro, que es **Los ríos profundos**, que no es grande, es pequeño, muy personal, y que se traduzca al quechua, porque hay mucho ritmo quechua en el texto. Si tuviéramos una buena traducción la pago de mi bolsillo. Ahí está el mundo andino en el cual yo creo, no es otra cosa.

Ese mundo andino entonces, para retomar una cuestión anterior, tendría algunos puntos que lo aproximan a otros reinos precapitalistas y poseería algunos elementos distintivos entre los cuales se hallan las obras públicas, los tejidos, la metalurgia, y una dimensión más difícil de mensurar, si no le interpreto mal, estrictamente de valor humano que se resumiría en los valores humanos que expresaba Arguedas.

Es un salto muy grande. De lo valioso en la época prehispánica queda muy poco. Muchas de las cosas que ellos sabían hacer, nosotros no sabemos hacerlas. La producción textil, los tejidos del tamaño de una gran pared, donde diez tejedoras trabajaban años, no se podrían hacer hoy día, no tenemos la infraestructura pues alguien mantenía a estas artistas durante años mientras tejían. Además había un propósito; por ejemplo cerca del lago hay un lugar donde dicen que hubo mil tejedores, ya no artistas sino que hacían ropa militar. Pero, ¿cómo mantienes tú mil tejedoras?, tienes que pagarles todos los días. Es cierto que el Estado favorece el tejido, pero tiene que mantener mil tejedores. Hay un testigo en La Plata, en Sucre, que dice que acompañó a su padre a inspeccionar a estos tejedores y los vio allí. Esto se ha perdido, no sabemos... Toda esta macroestructura, así por ejem-



plo todo el tráfico marítimo no les interesaba a los españoles y eso se pierde muy temprano. Pero sabemos que había tráfico marítimo importante que tal vez llegaba tan lejos como México. La metalurgia mexicana debe mucho a la metalurgia andina.

En los primeros 20 años se pierde toda una inmensa flota de balsas que iban y venían; no sabemos muy bien por qué iban, pero sí por qué venían, pues traían los **mullu** indispensables para hacer flouer, y lo comen los dioses. ¿Pero a qué cosa iban? Cosas tan básicas como ésta no la sabemos. Gran parte del logro andino no lo entendemos porque a ningún europeo se le ocurrió escribirlo; la arqueología hace ciertas cosas y no hace otras, éste es un tema que tampoco a los arqueólogos les interesa para su trabajo. Entonces gran parte de este logro andino no tiene ningún efecto en la actualidad; se trata de macroestructuras para lo cual tendrías que repetir otras macroestructuras y no puedes. Puedes, por ejemplo, defender el chuño, hasta podemos hacer una campaña periodística —servir miércoles o jueves sólo chuño, y ya no importemos harina, y en vez de comer pan comamos chuño, porque lo podemos producir—. Hay cosas que uno podría hacer, pero son aleatorias, marginales, no van a lo fundamental. Ahora la población andina ha mostrado, particularmente en La Paz, una capacidad creadora muy importante. Ahí hay comunicaciones masivas por radio, por televisión, por las que se da un reporte con contenido andino, que aunque escrito por un ciudadano tiene público rural. Yo he andado por el campo con actores de la radio que reproducen la voz que utilizan en la radio, y nadie cree que esta radio es verdadera. Y la emoción en el campo —por el lado de Viacha,

hacia Tiahuanaco— es inmensa porque un dios se les presenta como un actor; entonces, sí ha habido creatividad. Muchas de ellas son fomentadas desde afuera, de la ciudad, pero tienen su importancia y muestran que sí se puede. Porque es más fácil vender un zapato de fútbol en aymara que en castellano.

Hay muchas cosas que todavía se podrían hacer. Por ejemplo, con respecto a la productividad en los pastos. Son mucho mejores las técnicas andinas que los fertilizantes químicos, que toda esta porquería europea. Hay una lucha contra el borrego neozelandés y el pasto neozelandés. Mis amigos agrónomos peruanos me han dicho que es una forma de destruir el pasto y el animal nativos. Es cierto que el animal nativo pesa menos, produce menos lana, es cierto, pero lo importante es que allí está muy adaptado. Es cierto que ya no va a tener todas las enfermedades que contraerá la bestia neozelandesa. El pasto está más adaptado a estas condiciones, porque al pasto neozelandés hay que cuidarlo mucho, hay que darle gran atención. Es una batalla que tiene muchos frentes, y que básicamente estamos perdiendo, y no porque la papa, el pasto o el borrego no sean buenos, sino porque la gente se va... la gente bota con sus pies, como dicen los gringos... Se va a La Paz, a Arequipa... Ahí tienes a Arequipa. Era antes la segunda ciudad del Perú. Los cerros hasta donde puedes ver están llenos de puneños. El alcalde y el diputado por Arequipa son puneños; en ese parlamento hay puros cuscas del Puno y el voto son ellos. El que haya un Jockey Club en Arequipa no importa... Pero tampoco existe la posibilidad de hacer algo andino en gran escala como hace 30 años se podría contemplar.

Entonces hay una redefinición de lo andino como proyección histórica o se adapta lo andino a una nueva lógica.

Bien, la habrá para ellos, pero no para mí porque yo no estoy en el interior del sistema; yo sólo observo. Una cosa en la cual ayudé un

poco es la siguiente: como ya no hay mercado para semillas y tubérculos amargos de gran altura —todo lo que se cultiva a más de 4000 metros es amargo— ahora los botánicos y los zootécnicos modernos pueden quitar esta amargura con técnicas genéticas, y lo han probado. Pero, ¿qué pasa? La gente pierde el interés en el producto, no importa si es amargo o no, ya no hay demanda; ahí sí estamos fritos porque para esto ya no tenemos solución.

Desde ya en el mundo andino hemos tenido siempre, desde la pluralidad, momentos de resistencia; en esos momentos de resistencia nos hemos integrado un poquito, hemos modificado lo que nos han integrado, pero a su vez nos hemos modificado a nosotros mismos.

Una discusión muy importante que existe en el mundo andino se refiere al momento colonial. Sabemos ya del último libro de Rostworowski, apelando a tus viejas tesis, de los trabajos de Flores Galindo, y de muchos otros que están saliendo en el Perú. Volvemos a la discusión sobre el encuentro con los españoles; aún más, volvemos a la discusión acerca del momento previo al encuentro con los españoles. Se sabe que el Estado inca es autoritario, y hoy cuando discutimos la constitución de un nuevo tipo de Estado se apela a la discusión en torno de ese Estado autoritario. ¿Por qué crees tú que ese momento de reencuentro, o ese momento de resistencia e integración al mundo español resulta hoy importante para la discusión de los propios andinos?

Porque nos damos cuenta más y más, como resultado del trabajo de doña María Rostworowski y de muchos otros, que el logro de estas sociedades en los Andes ha sido verdadero, en el sentido de producción de comidas, construcción de carreteras, tráfico marítimo; cosas valiosas que se han perdido. Entonces esto nos hace pensar que hay algo que aprender del pasado, no necesariamente porque lo puedes aplicar. En el caso del chuño sí;

el chuño se puede fabricar hoy día suponiendo que la gente lo quiere, pero muchas otras cosas son inviables. Las balsas que iban de Chíncha a Panamá y a México nunca irán porque hay mejores métodos, pero en su época tenían una macroestructura muy eficiente que les permitía la acumulación de logros muy importantes, lo que daba de comer a mucha gente. Hay que tener en cuenta una cosa muy sencilla, la población es muy alta, y la población no es alta si no puede comer. La población normal en Amazonas, por ejemplo, son grupitos muy pequeños que cultivan un poco de yuca, comen unos cuantos pájaros y pecesitos; pero en los Andes no, tenemos altas civilizaciones, cuya indicación inmediata es la alta población, la alta productividad, las carreteras, los barcos en el mar.

Entonces, no tanto en el plano de la utilización material o productiva sino en el plano de las relaciones propiamente sociales de estas civilizaciones, ¿cuál es tu opinión?

Son cosas de la época que yo no veo que estemos obligados necesariamente a seguir. Por ejemplo, no vamos a recluir a miles de jóvenes en talleres estatales de tejido que se quedan allí hasta que un rey las entrega a un tipo que va a ser su marido. Nosotros admiramos el producto...

Entre todas esas cosas que tú has trabajado como la reciprocidad, la revalorización comunitaria, ¿qué puedes decirnos?

Esto existe a nivel de pervivencias hoy en día, pero a nivel de aldea. Por ejemplo mis alumnos han publicado libros, artículos, tesis, que muestran cómo trabajan. Si vas a abrir un campo que ha descansado 6 u 8 años, donde la tierra es muy dura, tienes que buscar gente que te venga a apoyar, gente joven, fuerte, para abrir la tierra. Esto nunca es una relación laboral donde a un tipo se le paga; esto se hace dentro del canto, del charcheo, del tomar, del bailar, une la vida productiva con una vida social

muy rica, pero donde hay una cuenta continua: todo el mundo sabe cuántas horas has trabajado, qué cosas has traído, cuánto has bebido, cuánto has bailado, todo está muy compatibilizado.

Todo esto supone la reciprocidad.

Sí, claro... No sé si cabe contar una anécdota de mi trabajo de campo. Estuve en un lugar donde se presentó un joven de 28 años, que se había ausentado desde que tenía 6 meses porque su padre murió y la madre lo llevó a otra parte. Y ahora se presenta y pide con el testamento en la mano lo que era de su padre. Y la gente acepta inmediatamente. Dice: "No, no, el testamento tiene muy pocas cosas, tu padre tenía este terrenito acá, tenía derechos allá". Pero también todo el mundo se acuerda, 28 años más tarde, de todo lo que el padre debía. El padre, en el testamento escrito frente a un notario dice: "Yo estoy dando el terreno tal a Fulano" porque la mujer de Fulano —la mujer, no él— bailó **Ynga** en no sé qué festival del cual él era el patrón. Nadie le niega nada. Los viejos saben lo que el muerto debía 28 años más tarde y todo lo que se le debía al viejo, porque se le debían muchas cosas. El problema no era con los derechos del hijo, todo el mundo está de acuerdo en que el chico tiene derechos; pero le dicen: "Tú no has cumplido con tus deberes de 12 años, de 15, de 18, y a esta edad no vas a cumplir con lo que no hiciste en esos años; no vas a sacar los burros del maizal, limpiar las carreteras". Estas cosas el muchacho ya de 28 años no las hará. "Entonces si no vas a cumplir con todas tus obligaciones no puedes pretender lo de tu padre. Tu padre te lo dejó, es tuyo, pero ello implica todas estas otras contribuciones". Pero cuando van a la ciudad todo esto se va al diablo.

Hace 30 años era fácil contemplar que en la sierra, digamos desde Huanca hasta Sucre, que había una zona bastante poblada que dependía de la agricultura, donde se podía hacer mucho defendiendo la tecnología andina. Hoy es mucho más difícil.

¿Tú sugieres, entonces, que la urbanización termina con el mundo andino?

No. Pero termina con las cosas más características.

El mundo andino musical, por ejemplo puede continuar; pero claro que está muy mezclado. La música se escucha en el mismo Coliseo pero se usan nuevos instrumentos. Algunos músicos llegan hasta Europa. Se escuchan muchas cosas nuevas, pero lo nuevo también será andino; pero esto ya lleva otra estirpe, otra calidad. No vamos a pretender que lo que hubo en 1700, 1800, 1900 pueda necesariamente continuar, pero es también probable que un músico andino interpretará un nuevo instrumento o una nueva melodía a su manera.

Algo andino va a existir, la música es un ejemplo perfecto, pues ahora se tolera una multiplicidad de músicas; pero no es la música de antaño. Hoy se escucha un saxofón... Hay que comprender que lo francés, lo ruso, lo andino, va cambiando. Lo andino cambió antes de la llegada de los españoles. También la conquista incaica tuvo efecto en muchas cosas, incluso en cierta vestimenta.

No, no... el cambio es continuo. No se puede evitar el cambio. Ahora ¿qué clase de cambio y en qué profundidad? es distinto. Cambio va a haber en todas partes, en todo el mundo. La antropología africana cuando describe qué hace la corte, qué hace el rey como juez, qué caso se presenta, la antropología moderna verá caso por caso; por ejemplo que el rey africano trató el día martes 12 de agosto del 32 y qué fue haciendo. El rey hace la ley, la interpreta pero también la fabrica; no hay parlamento, es el rey el que hace la ley. Lo mismo pasaba en el Cusco, y antes del Cusco en Tiahuanaco, y antes de Tiahuanaco en Wari...

El cambio no es lo que me preocupa; lo que me preocupa es la pérdida del logro andino. Pierdes el chuño y ésta es una pérdida fundamental; se reemplaza con un pan cualquiera hecho con una harina cualquiera. El cambio es inevitable, el asunto es juzgar cuál es el cambio que nos conviene más.

En eso estamos. A mí me gustaría preguntarte cómo ha sido tu entrada en Bolivia.

Yo nunca he separado, siempre he pensado que estas fronteras son artificiales, resultado del coloniaje español. Yo empecé mi trabajo en el Ecuador y después fui al Cusco, pues si iba a trabajar el tema de los incas el Cusco era el lugar natural. Terminé enseñando en Lima porque alguien me ofreció trabajo; he sido llevado así por los acontecimientos. Lo importantes es —lo cual es distinto a otros gringos— que he publicado casi siempre en castellano, hay versiones en inglés, pero siempre he publicado en castellano, lo que es accesible a la gente de los países andinos.

He ido donde hay archivos. He ido a Sucre y no a La Paz. Y he pasado mucho más tiempo en Sucre que en La Paz. Cuando me jubilé tuve cátedras en Lima. Allí trabajé contestando cartas, planeando publicaciones, en fin todo lo que se necesitaba. Pero yo ya había estado varias veces en Perú. Igualmente conozco mucha gente del norte de Chile, cada museo, cada antropólogo...

¿Cómo sería a tu juicio esta superposición andina-boliviana, andina-peruana, andina-ecuatoriana...?

Yo trato de ignorarla; mis cosas se escriben y se pueden leer tan fácilmente en Jujuy como en Sucre. Yo trato de rescatar el logro del pasado, no puedo hacer lo de hoy. Entonces la gente se interesa en los cultivos de altura, por ejemplo, puede ser un agrónomo peruano o boliviano, da igual, porque los problemas son los mismos. Hay ciertas cosas que tienen más apego en el Ecuador. Así, el chuño no interesa porque no lo hay, donde no hay Puna no puedes hacer chuño; entonces los ecuatorianos se interesan menos por esto. El público escoge lo que quiere utilizar. Yo voy a los cinco países... A Argentina es donde menos voy porque tengo menos contactos, he llevado menos gente de aquí a estudiar porque siempre me ha parecido que aquí había escuelas, bibliotecas. En el 66

estuvimos aquí un par de semanas y aquí pensábamos poner una escuela de postgrado en antropología andina. Aquí hay una biblioteca muy buen en La Plata, que se paró con Perú. Entre el 68 y el 70, cuando teníamos plata, nos rechazaron porque nos dijeros que éramos de un país imperialista, por la guerra del Vietnam... todo eso; ahora todos están dispuestos pero ahora no hay plata. Todo esto es importante pues se trata de una lucha antropológica. Lo andino es el foco del contenido, la forma es la antropología. Pero el contenido es lo que el hombre andino ha logrado. También hay personas que se ocupan de la gramática; por ejemplo en La Paz, publicamos el diccionario de Bertonio, pero no podemos publicar la gramática porque no hay el mismo interés, no hay tantos lectores, no hay tantos probables compradores de libros; los que entienden dicen que la gramática es interesantísima.

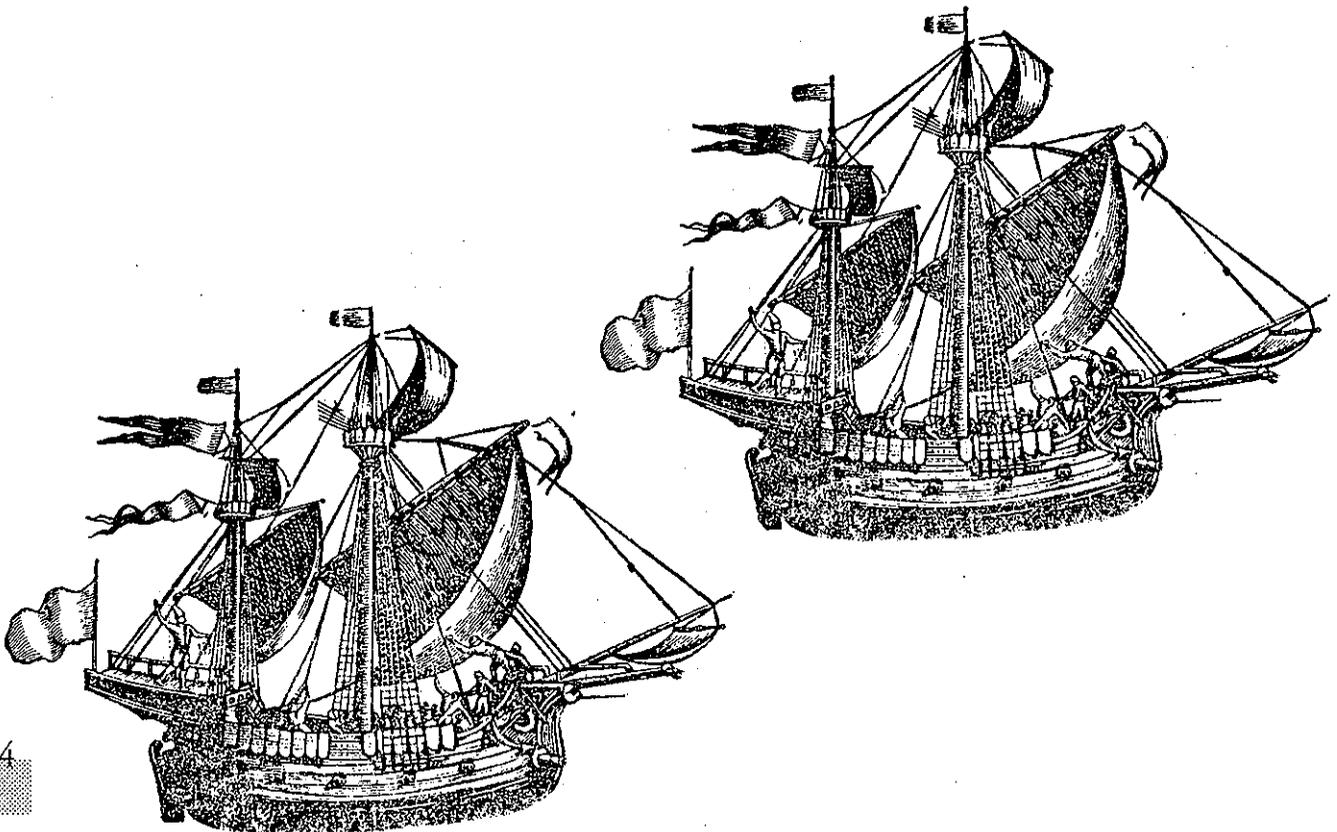
¿Cuáles consideras tú que serán los caminos futuros de la discusión antropológica, etnohistó-

rica, cuáles son los temas que a tu juicio se deben ver?

Hay una cosa que hay que hacer pero no se hace. Las Academias de Historia de esos países, particularmente de Bolivia y de Perú, deberían pedir a sus gobiernos sumas fuertes y montar una campaña no sólo en España sino en todo el mundo de influencia española. En las órdenes religiosas, en las bibliotecas particulares, para buscar nuevas fuentes. Estamos estancados, no tenemos nada nuevo. Se descubre un pedacito que faltaba de Betanzos y esto provoca un gran revuelo..., pero hay muchas cosas cuya existencia conocemos pero de las cuales no tenemos un ejemplar. Si tú comparas las fuentes que tenía Prescott hace ciento cincuenta años y hoy, muy poca es la diferencia... Guaman Poman, una que otra cosita. Prescott tenía casi todo. Es que no buscamos. Todos trabajamos lo mismo. ¡No, no! hay que buscar nuevas fuentes en forma sistemática y para eso están las Academias; hay que buscar fuentes totalmente nuevas como Guaman Poman, ¡éste sí nos sacó de los cana-

les tradicionales! Por primera vez hay un hombre andino que dice algo, que hace algo. Hay que buscar mucho más, mucho más. En las bibliotecas de las órdenes hay libros cuyos títulos conocemos pero que faltan, sin hablar de los que no conocemos. Hay mucho que hacer, pero todo esto implica plata, implica dedicación, implica gente joven que se dedique y hay poco interés. Dar mucho más peso a la arqueología, no a la arqueología de los monumentos, de los palacios, de los grandes templos, sino a la arqueología de campo. Por ejemplo, estudiar el puerto de donde salían todos estos barcos que iban a México y a Panamá; sabemos de donde salían, pero la antropología de este lugar no se trabaja, o es muy poca. Mi Instituto hace algo allá, pero con fondos miserables, tan sólo en el verano. También necesitamos estudiar la arqueología de los sistemas de riego. Belaúnde contrató alemanes para que hicieran canales en la costa norte del Perú, pero ya mucho antes de los incas la gente sabía echar agua de cuatro ríos a cualquiera de los cuatro.

Hay mucho que indagar.



TAHUANTINSUYO:

de pequeño curacazgo a Gran Estado

María Rostworowski

Una discusión fundamental que envuelve en la actualidad a todos los andinos gira en torno de la vuelta a los orígenes. Para construir el futuro es necesario reconstruir el pasado. De ahí de que no se trate sólo de una discusión acerca del encuentro / desencuentro con el mundo europeo, sino que también es necesario comprender las propias formas de construcción con sus conflictos del mundo andino.

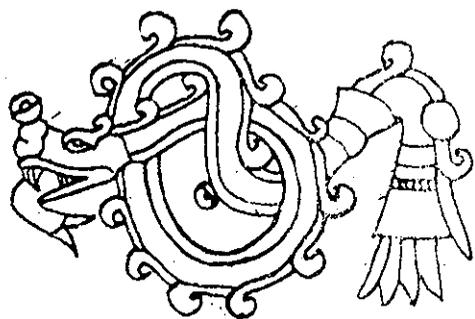
Entender lo que fue el Tahuantinsuyo es clave para saber lo que podemos ser. Entender que el Inca Garcilazo "mentía" o decía la verdad a medias y por qué lo hacía es fundamental, como también lo es aprehender el mito fundante del Tahuantinsuyo, el mito de los Ayar y de otras construcciones simbólicas, míticas, tecnológicas, alimenticias, arquitectónicas.

La obra de Rostworowski es un texto fundante y no sólo para los andinos sino para todos los latinoamericanos, pues nos enseña a valorarnos a nosotros mismos y a nuestras diferencias.

El texto que publicamos a continuación reproduce la Introducción, las Aclaraciones previas y las Reflexiones finales del libro de María Rostworowski, Historia del Tahuantinsuyo, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1988. El es el resultado de más de cuarenta años de investigación histórica realizada por la autora y es la síntesis metodológica del trabajo desplegado por ella a lo largo de esos años. En este estudio, la investigadora peruana analiza y reflexiona sobre su propia obra y la de otros especialistas y utiliza, además, numerosos documentos publicados y muchos otros aún inéditos. Historia del Tahuantinsuyo constituye una actualización de la investigación etnohistórica, y ofrece al público en general un nuevo enfoque del antiguo Perú que cuestiona y reformula los planteamientos tradicionales. Es, en ese sentido, un acicate y un estímulo para seguir profundizando en el conocimiento del Estado inca. Por tal razón, hemos seleccionado estos fragmentos para su reproducción en este número de David y Goliath.

María Rostworowski es etnohistoriadora, peruana, miembro fundadora del IEP y Miembro de Número de la Academia Nacional de la Historia de su país. Ha publicado numerosos libros y artículos en revistas especializadas, que son el resultado de sus investigaciones sobre la historia del antiguo Perú.

La responsabilidad por el título elegido para la reproducción presente nos pertenece.



I

En la investigación de la historia inca se nos plantean dos serias dificultades. Una relacionada con el modo andino de recordar y transmitir los sucesos; y la otra, con el criterio de los españoles para interpretar y registrar la información que luego nos dejaron a través de las crónicas. La suma de ambas se refleja en toda la información escrita que nos llega a partir del siglo XVI.

La importancia que este problema tiene para el trabajo etnohistórico, y a pesar de habernos ocupado de él en anteriores estudios, nos obliga a insistir y examinar nuevamente las formas en que éste se ha manifestado.

El estudio de las fuentes escritas es difícil debido a las contradicciones y confusiones que se hallan en ellas. Es así que juzgar la cronología tradicional de los gobernantes cusqueños ha sido una tarea ardua por la inseguridad de las noticias, porque los mismos hechos y episodios se adjudican a uno u otro soberano. Es necesario realizar un análisis crítico de tales sucesos. Varios interrogantes surgen alrededor de este problema. ¿No hubo acaso un sistema para conservar los recuerdos, o medios para transmitir los acontecimientos de una generación a otra? Sabemos que las culturas prehispánicas del Perú fueron ágrafas, sin embargo esto no fue un obstáculo para recordar y evocar los hechos, lo que hicieron de varias formas.

Existe consenso entre los cronistas cuando señalan que los indígenas poseían cantares especiales en los que cada ayllu o *panaca* narraba los sucesos de su pasado durante ciertas ceremonias y ante el soberano, los del bando de arriba primero y luego los de abajo, y estaban a cargo de personas especialmente escogidas para alabar las hazañas y proezas de sus antepasados; se retenía así una memoria colectiva.

Otra manera de recordar a sus gobernantes o curacas y eventos acaecidos era mediante pinturas o tablas en las que se representaban pasajes de su historia y que, según los cronistas, eran conservadas en un lugar llamado Poquen Cancha (Molina, 1943; Acosta, 1940, lib. 6, cap. 8; Santillán 1927: 91; RAH A-92, fol. 17v). Es un dato conocido

que el Virrey Toledo envió a Felipe II cuatro paños que ilustraban la vida de los Incas, y en una carta que le dirigió desde el Cusco, con fecha 1º de marzo de 1571, le decía que dichos tapices fueron confeccionados por los "oficiales de la tierra" y añadía que aunque "los yndios pintores no tenían la curiosidad de los de allá", no por eso dejaban los mantos de ser dignos de ser colgados en uno de los palacios reales (AGI Lima 28b; Rostworowski, 1977: 239; 1983: 100).

Una tercera forma que tuvieron los incas para registrar los sucesos fue los quipu o pequeños cordeles de diversos colores y nudos, usados para su contabilidad y también para recordar episodios históricos (Cieza de León, Señorío 1943: 81). Existieron, pues, varios métodos para conservar en la memoria los acontecimientos: pinturas, cantares y una fuente mnemotécnica; la falta de escritura no fue un obstáculo insalvable en el pueblo inca para guardar y rememorar su pasado. Sin embargo, no podemos dejar de preguntarnos entonces ¿por qué tantas contradicciones en el relato incaico si poseyeron medios empíricos para recordar los hechos? ¿A qué se debe la inconsistencia del registro andino del pasado?

Si bien existió una aparente confusión en la tradición indígena sobre su pasado, ésta no se debió a un desconocimiento de los hechos; las respuestas deben buscarse en la interpretación de las estructuras sociopolíticas andinas por parte de los españoles del siglo XVI. Su mentalidad impedía imaginar una sociedad con esquemas de organización y registros radicalmente distintos. Por ese motivo vamos a examinar sucintamente el registro andino y luego el criterio español usado para interpretarlo.

El registro andino

Es obvio que los indígenas no compartían las mismas preocupaciones europeas. Los hechos que deseaban recordar no correspondían necesariamente a las exigencias de otras latitudes. Podemos asegurar que en el ámbito andino no existió un sentido *histórico* de los acontecimientos, tal como lo entendemos tradicionalmente. La supuesta *veracidad* y *cronología* exacta de los sucesos no era requerida, ni considerada necesaria.

La costumbre cusqueña de omitir intencionalmente todo episodio que molestara al nuevo Señor, confirma lo expuesto.

En muchos casos se llegaba al extremo de ignorar a ciertos Incas que habían reinado para no disgustar al Inca de turno. El olvido se apoderaba de los acontecimientos y de las personas (Cieza de León, Señorío, 1943: 77-79). Sólo los miembros de los ayllus o de las *panaca* afectados por dicha orden guardaban ocultas sus tradiciones. Este modo de trastocar los acontecimientos y recuerdos sumado a la falta de escritura explica las narraciones contradictorias de las crónicas, la tergiversación de los hechos motivada por la incompreensión española.

A pesar de la aparente confusión, esta historia incaica no debe ser calificada como puramente mítica, tal como lo afirman muchos investigadores. Los documentos, relaciones y numerosos testimonios en donde los indígenas afirman haber conocido y visto a los últimos incas son una prueba irrefutable de la existencia del Tahuantinsuyu. Los seres humanos, sin apoyo de la escritura, podemos recordar dos y hasta tres generaciones atrás.

El criterio español

Los europeos que llegaron a estas costas en el siglo XVI tenían la preocupación de conquistar nuevas tierras, y muy pocos tenían la preparación suficiente para comprender el reto que significaba el mundo andino. Para ellos la preocupación central era encontrar nuevas justificaciones para su invasión. La falta de acuciosidad se explica por su deseo de demostrar que los Incas no tenían derecho sobre el territorio que habían ganado por la violencia. La mentalidad de la época y el interés por probar los derechos del rey de España sobre las "provincias" incluidas en el Estado inca hicieron muy difícil la comprensión de la realidad andina.

Polo de Ondegardo (1917: 47) asegura que en el "registro de los yngas muy por menudo hallamos memoria de todo también cada provincia tiene sus registros de las victorias o guerras y castigos de su tierra. Si importara algo pudiéramos muy bien elixir el tiempo que había que cada una estaba pacífica debajo de la sujeción del ynga, *pero*

esto no importa para lo que se pretende, pues basta tener averiguado el tiempo que aquí empezaron su conquista" (el subrayado es mío).

Los cronistas, frente a las incongruencias de la historia inca, trataron de arreglar y de acomodar según sus criterios las diversas versiones, distorsionándolas.

Además se encontraban demasiado imbuidos de los principios de primogenitura, bastardía y sucesiones reales, de acuerdo con los modelos europeos, para entender la costumbre andina del derecho del "más hábil" a la elección del cargo de Inca o de curaca. No podían concebir los europeos el poder de las momias reales que conservaban criados, derechos y tierras, tal como los poseyeron en vida. Igualmente incomprensibles resultaron las divisiones en mitades, las formas de parentesco andino, de reciprocidad, y el complejo sistema de obligaciones simétricas y asimétricas.

El mundo andino era demasiado original, distinto y diferente para ser comprendido por hombres venidos de ultramar, preocupados en enriquecerse, conseguir honores o evangelizar por la fuerza a los naturales.

Un abismo debía formarse entre el pensamiento andino y el criterio español, abismo que hasta la fecha continúa separando a los miembros de una misma nación.

II

En este libro el lector notará la omisión de la palabra "Imperio" con referencia al incario, tal omisión no es casual, obedece a que dicha voz trae demasiadas connotaciones del Viejo Mundo.

La originalidad inca se debió, en primera instancia, a su aislamiento de otros continentes. Sus naturales no gozaron de las ventajas de la difusión y de los préstamos culturales que permitieron el desarrollo de los pueblos de la antigüedad clásica. Sus contactos con Mesoamérica fueron indirectos y esporádicos.

El mundo andino prehispánico se vio obligado a buscar su propio desenvolvimiento, a encontrar la solución a sus problemas y a sus necesidades ahondando en sus raíces más profundas. El hombre de los Andes logró dominar la áspera naturaleza uniendo esfuerzos y

concibiendo métodos para superar la inclemencia del suelo. Su espíritu comunitario y organizativo le permitió vencer las desventajas y las circunstancias adversas.

Este espíritu, este recogimiento sobre sí mismo, fomentó y dio como fruto una fuerza creadora e innovadora que le permitió encontrar la solución a sus angustiosos problemas. Nada era fácil para los habitantes del Perú prehispánico, sus tierras se situaban en un medio ambiente torturado por inhóspitas punas, frías quebradas, amplios desiertos y enmarañadas selvas.

El deseo indígena hacia la unidad se expresa a través de la voz *Tahuantinsuyu*, que significa las "cuatro regiones unidas entre sí", y que manifiesta un intento o un impulso hacia la integración, posiblemente inconsciente, que desgraciadamente nunca se logró y que se vio truncada por la aparición de las huestes de Pizarro; faltó tiempo a los cusqueños para consolidar sus propósitos.

Por esos motivos nos inclinamos a emplear la palabra *Tahuantinsuyu* en lugar de "Imperio", pues el significado cultural de esta última no interpreta, ni corresponde a la realidad andina, sino a situaciones relativas a otros continentes.

III

Historia del Tahuantinsuyu narra la gesta de un pequeño curacazgo perdido en la inmensidad de la cordillera andina que se convirtió luego en un gran Estado. Es la narración mítica de sus inicios y de la legendaria guerra contra peligrosos y numerosos enemigos. Es la epopeya de un pueblo ágrafo que supo beneficiarse de las experiencias de remotas culturas que le precedieron en el tiempo, conocimientos logrados por los habitantes de los Andes a través de milenios. Los incas asumieron aquel pasado y lo transformaron hasta alcanzar una hegemonía continental en la región occidental de América del Sur. Los naturales estructuraron modelos organizativos que asombraron al mundo europeo y sirvieron para que se creara la utopía de un Estado donde el hambre, la necesidad y la miseria estaban proscriptos. La originalidad de las culturas andinas radica en su aislamiento y en el ingenio de sus habitantes para

superar las monstruosas dificultades del medio ambiente. Sin embargo este Estado sucumbió ante un grupo de forasteros arribados a sus costas. Sucumbió por la debilidad de su propia formación y por los mismos motivos que intervinieron en el origen de su expansión.

A medida que creció el *Tahuantinsuyu* y se alargaron extraordinariamente sus fronteras, sucedieron cambios en el objeto y métodos de sus conquistas.

En los inicios, las luchas tenían por objeto conseguir los despojos de los vencidos y obtener un botín que enriqueciera al curaca vencedor; las guerras se efectuaban en lugares más o menos cercanos al Cusco, y los enemigos eran los mismos a través de varias generaciones de gobernantes. El deseo de acciones de rapiña acompañó a los ejércitos de todos los bandos. Después de los enfrentamientos entre chancas e incas; de los cuales salieron victoriosos los cusqueños, el objetivo de las guerras incaicas cambió, y la meta principal fue adueñarse de fuerza de trabajo ajena a través de la expansión territorial.

El sistema de la reciprocidad evitó en la mayoría de casos los enfrentamientos militares. Sin embargo este método trajo consigo consecuencias no previstas. La necesidad de tener acumuladas enormes cantidades de productos agrícolas de subsistencia y de objetos manufacturados para hacer frente a las constantes demandas de la reciprocidad, obligó a los soberanos no sólo a acelerar la producción agrícola con distintas tecnologías y métodos, sino al empleo masivo de *mitmaq* y *yana* que prestaban servicios en las tierras estatales y cuyos frutos iban a colmar los depósitos gubernamentales.

El Estado se veía presionado a dar continuas dádivas a los señores de diversas categorías y a los innumerables jefes militares. En páginas anteriores vimos la deserción de un general cusqueño y de varios Orejones porque no fueron gratificados según las reglas exigidas por la reciprocidad.

A medida que se expandía el Estado aumentaba también la numerosa clase administrativa perteneciente a la nobleza cusqueña, que debía ser satisfecha constantemente y sin tregua. Igualmente los miembros de las *panaca* esperaban donaciones para mantener

su fidelidad al Inca reinante a pesar de que gozaban de haciendas en los lugares privilegiados del agro cusqueño.

A estas exigencias se añadía el costo del sostenimiento de los ejércitos permanentemente en campaña; las pretensiones de los sacerdotes de los santuarios y huacas poderosas que debían ser aplacadas con dones para conservar su protección y neutralizar sus posibles descontentos, que serían funestos para el Inca.

Tantas y tan tremendas demandas de productos estatales exigían una inflexible e ininterrumpida compensación. Para la economía inca, la reciprocidad fue como una vorágine perpetua cuyo paliativo de nuevas conquistas y anexiones territoriales traían como resultado una creciente necesidad de aumentar los "ruegos" y "dones". El Sapa Inca se veía invariablemente apremiado a hallar mayores fuentes de productos y de riquezas para cubrir las demandas incontrolables, y forzado a buscar la solución en nuevas conquistas.

Fueron las mismas instituciones que en los inicios permitieron el desarrollo del Estado inca las que le dieron una gran fragilidad y lo hicieron vulnerable en muchos aspectos. Además, la falta de una ley adecuada para las sucesiones dejaba el campo libre al "más hábil" de los pretendientes. Si bien esta costumbre había permitido la sucesión de tres personajes de gran capacidad, como lo fueron Pachacutec, Tupac Yupanqui y Huayna Capac, ese mismo hábito desató la guerra civil, una guerra que por las proporciones del Estado adquirió un carácter continental y facilitó la conquista española.

Más aún, la permanencia de los soberanos difuntos como si estuviesen en vida confería en sus inicios un respaldo, una aureola y una continuidad al gobierno de Pachacutec. Pero, con el correr del tiempo, el número creciente de momias, de sus mujeres y servidores fue en aumento y resultó una amenaza para el Inca reinante, pues su alianza, privilegios e intrigas daban lugar a bandos políticos cada vez más poderosos y amenazadores que debían ser mantenidos constantemente en raya con cuantiosos donativos.

Así, las instituciones que habían permitido la creación del Estado inca se volvieron contra sus gestores, y empujaron a sus gobernan-

tes a una expansión sin límite. La situación se agravó durante el corto gobierno de Huascar que para solucionar sus problemas amenazó con despojar a los antepasados reales de todos sus bienes.

Paradójicamente la genealogía viviente formada por las momias de los soberanos fallecidos, cuyo fin fue dar testimonio del pasado a un pueblo ágrafo, y comunicar un halo de gloria al Estado inca, con el transcurso del tiempo había acumulado tantas riquezas y tanto poder que dio lugar a que sus descendientes se dedicaran a conspirar en beneficio de su favorito Atahualpa. Esa fue la causa directa de la ruina de Huascar; su enfrentamiento con las *panaca* resultó contraproducente para él y determinó su caída.

El espectacular derrumbe del Estado inca se produjo por una serie de motivos que se pueden dividir en dos tipos: las causas visibles y las causas profundas.

Los fundamentos visibles son bien conocidos y fueron: la guerra fratricida que mantuvo dividido el poder y el mando, el factor sorpresa aprovechado en la emboscada de Cajamarca, la superioridad tecnológica europea referente a sus armas, es decir los arcabuses, falconetes, espadas de acero, y finalmente la presencia del caballo.

Todas estas razones pesaron en los acontecimientos pero no fueron los únicos que determinaron el triunfo de los hispanos. Existieron otros elementos que actuaron de manera decisiva en la derrota indígena, a saber: la falta de integración nacional, por no tener los naturales conciencia de unidad frente al peligro extranjero, la carencia de cohesión entre los grupos étnicos, el creciente descontento de los grandes señores "provincianos" frente a la política de los soberanos cusqueños, secundado a su vez por la *mita* guerrera y el aumento considerable del número de *mitmaq* y de *yana*.

Examinemos en detalle estas afirmaciones trascendentales para entender el por qué de los sucesos. El Estado inca no fue considerado por los naturales bajo el concepto de una nacionalidad. No sabemos si la palabra Tahuantinsuyu, las cuatro regiones reunidas entre sí, que contiene una idea de integración, fue usada y conocida antes de la conquista española, porque aparece a partir de finales del siglo XVI (Avila, 1966, cap. 17; Guaman

Poma, 1980: 160). Quizá se trató de una definición aplicada después de la invasión para comprender la división espacial existente desde tiempo atrás, mas no manifestada como una voluntad de unidad.

La hegemonía inca no intentó anular la existencia de los grandes señoríos étnicos porque sus estructuras socioeconómicas se apoyaban en ellos, como no suprimió sus particularidades. Al Inca le bastaba recibir el reconocimiento de su poder absoluto que le daba acceso a la fuerza de trabajo para cumplir sus obras de gobierno, además de la designación de tierras estatales y del culto. Aparte de estas exigencias, cada macroetnia conservó sus características regionales sin que, en ningún momento, el Estado cusqueño procediera a anular sus singularidades (Saignes, 1986).

La única medida centralizadora ordenada por el Inca fue la implantación de una misma lengua en todos sus territorios. Naturalmente la intención era facilitar el trato y la administración ante la pluralidad de idiomas y de dialectos locales, pero no podemos decir si en el intento existió una idea de cohesión. La mención de los españoles a una "lengua general del Inca" muestra que los idiomas en el ámbito andino no gozaban de nombres propios, pues a ellos se referían como "el habla de la gente".

Si la identidad a nivel Estado parece bastante dudosa, veamos si este sentimiento se dio entre los señoríos locales. Ahí también la tarea es difícil. Los cronistas nombran "provincias" y "repartimientos" con bastante imprecisión; denominan por ejemplo a los conchucos, los cajamarcas, los lucanas, y otros, sin entrar en detalles; no nombran sus componentes étnicos, ni sus territorios. Pizarro con el afán de contentar a numerosos conquistadores inició la creación de los "depósitos" de encomiendas y procedió, sin ningún miramiento, a divisiones arbitrarias de los antiguos curacazgos indígenas.

Otra medida que desarticuló las estructuras andinas fue ordenada por Toledo al crear las reducciones. Los naturales se vieron obligados a abandonar sus poblados, a veces dispersos, para habitar nuevas aldeas organizadas bajo el patrón español.

Las injusticias cometidas con la creación de las encomiendas y de

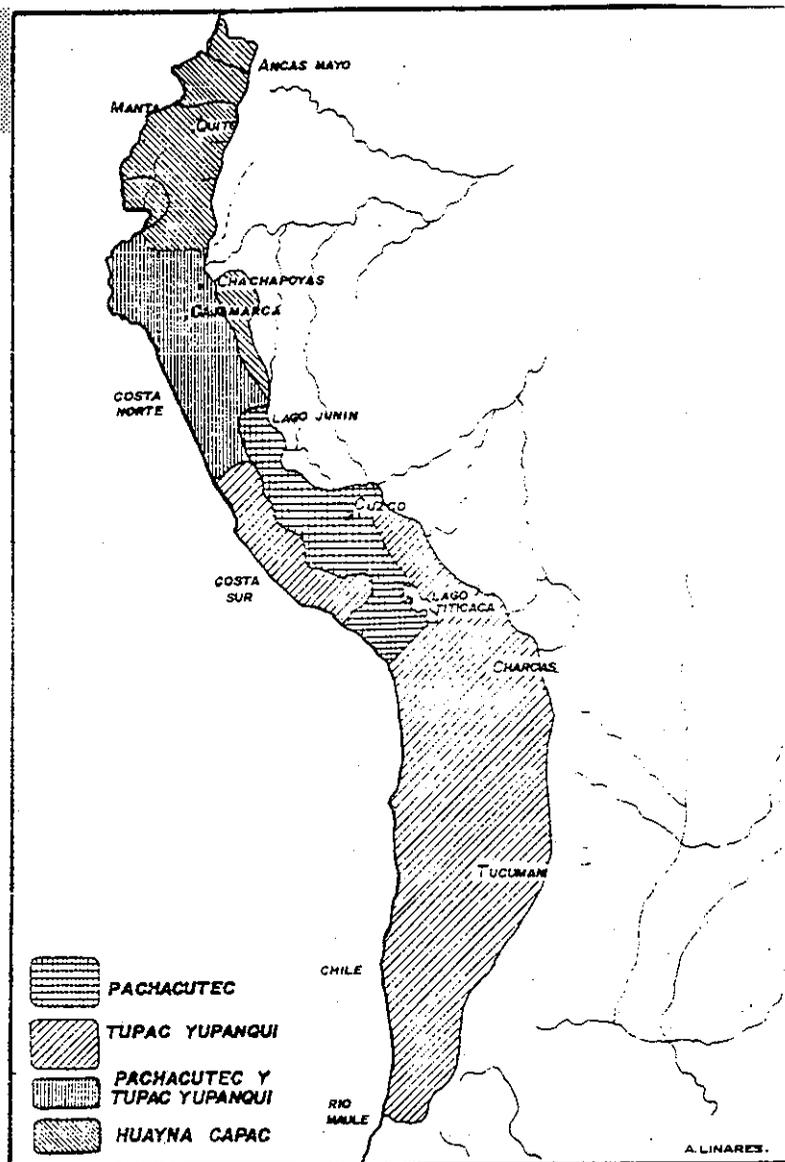
las reducciones hicieron que las llamadas "provincias" virreinales no siempre correspondieran a los grandes curacazgos andinos existentes en tiempos prehispánicos. Todos estos sucesos dificultan la reconstrucción de las demarcaciones políticas anteriores. Las etnias andinas se vieron mutiladas y recortadas, lo cual entorpece el esfuerzo por investigar el pasado. ¿Cuáles fueron los elementos que permitían a las poblaciones del Tahuantinsuyu identificarse con sus macroetnias respectivas? En el análisis de la situación encontramos que los señores de antigua raigambre ejercieron una cohesión entre sus miembros, y crearon entre ellos los elementos necesarios para formar una integración a nivel de los curacazgos. Las bases principales fueron: la unidad mítica de origen; la *pacarina*; la unidad de lengua o dialecto local hablado por el grupo; la identidad en el atuendo y, por último, la unidad económica y política.

Retomemos cada punto mencionado. Los mitos y las leyendas señalaban a cada grupo su lugar de procedencia. Los incas decían haber salido de una cueva, los chancas de las lagunas de Choclococha y de Urcococha. Otros ayllus eran oriundos de un cerro determinado, o indicaban haber emergido del mar, u otros.

Las huacas regionales y sus *mallqui* o antepasados momificados, agrupaban a sus descendientes y a sus fieles en torno suyo, a ellos sacrificaban y daban ofrendas pidiendo protección y amparo. Cuando los *mitmaq* partían a tierras lejanas llevaban consigo a sus ídolos. El humilde *runa* en caso de necesidad acudía a sus propias huacas y no al Sol de los incas o a Huanacauri, que probablemente le infundían miedo y pavor.

A pesar de la obligación de hablar la "lengua general", los pueblos conservaron el uso de sus idiomas o dialectos locales. En las *Relaciones Geográficas de Indias* (1881) hay numerosas menciones a las lenguas existentes en cada lugar y les decían *hahua simi* o lenguas afuera de la general (Torero, 1984; Cerrón Palomino, 1985).

Otra identificación local entre los naturales era su atuendo regional, como una confirmación de que los grupos se sentían distintos unos de otros y se reconocían como tales. Cieza de León es el cronista que



proporciona mayores detalles sobre los modos de vestirse en el Tahuantinsuyu. En *La Crónica del Perú* (1942/1550) cuenta que en Tumbes y en San Miguel usaban en torno a la cabeza unos tejidos de lana redondos, adornados con objetos de oro, plata o chaquiras. En Cajamarca lucían en la cabeza unas bandas con cordones como cintas degadas (cap. LXXVI), en cambio, los chancas traían el cabello largo, trenzado menudamente, también concordones de lana atados debajo de la barba. Los collas usaban bonetes de lana llamados *chuco*, y las mujeres unos "capirotes" adornados con medias lunas de plata (ver dibujos de Guaman Poma). Largo sería detallar las noticias sobre las prendas étnicas, y es posible que entre los mochicas cada oficio o especialización estuviera indicado en sus tocados, además de señalar la condición social de cada individuo.

En el capítulo anterior tratamos los modelos económicos serranos y costeros, y vimos como los curacazgos crearon sus propias economías locales que comprendían una

reciprocidad (*minka*), redistribución, fuerza de trabajo para el señor étnico, y demás, con diferencias locales como las de los chinchanos y sus viajes de larga distancia.

Estas reflexiones sobre la identidad andina muestran que el Estado inca no llegó a plasmarse en una integración nacional. Su acción se limitó al reconocimiento y al aprovechamiento de los recursos humanos y territoriales en poder de los señores étnicos. Con el examen de la sociedad andina de finales del siglo XV destaca una sociedad jerarquizada, que antes del dominio inca estaba compuesta por macroetnias gobernadas por sus curacas quienes a su vez tenían bajo su autoridad a una serie de señores menores, y si bien en este sentido su estructura no varió, el advenimiento de los incas significó para los grandes señores una pérdida de poder y de buena parte de sus riquezas.

Los elementos rentables en el ámbito andino fueron en primer lugar disponer de fuerza de trabajo para ser empleada en beneficio propio de los curacas. Al formarse el Estado, esa mano de obra disponible pasó a ser

de usufructo del gobierno central. El segundo elemento rentable fue la posesión de tierras; ahora bien, las mejores tierras de un "señorío" fueron confiscadas y pasaron a pertenecer al Estado, y con ellas los productos que iban a llenar los depósitos estatales.

Además de la notable disminución de los recursos, los curacas se vieron amenazados con la posibilidad de ser despojados del mando y reemplazados por personajes fieles a los incas. Se puede vislumbrar que estas medidas fomentaron el empobrecimiento de los señores étnicos durante la hegemonía inca, y su riqueza pasaba a manos de la elite cusqueña. A manera de compensación, el Inca, de acuerdo con la reciprocidad, gratificaba a los curacas con dádivas y dones, pero no dejaba de ser un espejismo para disimular sus menguadas posiciones. Si bien esta situación era la de las clases privilegiadas, igual descontento existió entre las poblaciones. Para los *runa* representó pasar de manos de la autoridad de los Hatun Curacas locales al poder absoluto del Inca.

Para los hombres del pueblo ese cambio tuvo varios aspectos, para muchos de ellos significó ser desplazados en calidad de *mitmaq*, enviados a extrañas tierras, y si bien marchaban al exilio acompañados de sus propios curacas subalternos, estaban controlados por los administradores cusqueños. Otros perdieron su condición de *hatun runa* para convertirse en *yana*, lo que representaba romper todos los nexos y vínculos con sus orígenes. Más aún, la necesidad de cuantiosos efectivos para llevar adelante las guerras norteñas obligó a un largo alejamiento de los hombres fuera de sus pueblos. Para los que permanecían en sus villorrios esa ausencia de fuerza de trabajo local tenía que ser suplida por ellos, lo que debió influir en una baja de la producción de los ayllus. Las largas ausencias y los peligros de las guerras dieron por resultado que un gran número de soldados no retornaran a sus pueblos y aumentara en los ayllus la pérdida del factor hombre.

Una innegable situación de descontento debió reinar entre los señores y entre la clase popular, insatisfacción que fomentó y dio lugar a un deseo de sacudirse la influencia inca. Estos sentimientos explican la buena acogida otorgada por los

naturales a las huestes de Pizarro. Sólo después, con las miserias y los sufrimientos que se abatieron sobre el pueblo durante la colonia surgió una añoranza por el pasado inca.

Por estas razones, los grandes señores, junto con sus *runa* se plegaron a los españoles y ayudaron con sus ejércitos y con sus bienes a la conquista hispana. Por esos motivos no fue un puñado de advenedizos quienes doblegaron al Inca, sino los propios naturales descontentos con la situación imperante quienes creyeron encontrar una ocasión favorable para recobrar su libertad. Si sus cálculos fallaron fue debido a la natural ignorancia de los acontecimientos futuros, ellos no conocían los deseos imperialistas de la corona española ni sus extensas conquistas en México y en el Caribe.

Los indígenas no podían prever los sucesos ni el arribo masivo de un mayor número de invasores.

Apoyaron a los españoles porque vieron en ellos una oportunidad para sacudirse de los soberanos cusqueños, momento favorecido por los cambios en el poder.

De no haber llegado nuevos contingentes de europeos, los naturales hubieran desbaratado a los extranjeros y recuperado su autonomía. La fragilidad de las bases sobre las cuales reposaba el Estado inca era excesiva como para hacer frente a la rebelión de los grandes señores andinos y a la conquista europea con superior tecnología.

El destino del Tahuantinsuyu cambió para siempre, abandonó su histórico aislamiento para ingresar al concierto de las naciones del Nuevo y Viejo Mundo.

Referencias documentales y bibliográficas

Archivo General de Indias (sigla usada: AGI)

Real Academia de la Historia-Madrid (sigla usada: RAHM)

A - 92, siglo XVI

Acosta, Fray José de, *Historia natural y moral de las Indias*, Fondo de Cultura Económica, México, 1940/1550.

Avila, Francisco de, *Dioses y hombres de Huarochiri*. Traducción de José María Arguedas, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1966/1598?

Cerron-Palomino, Rodolfo, "Panorama de la lingüística andina", *Revista Andina*, Año 3, núm. 2, Cusco, diciembre 1985.

Cieza de León, Pedro, *Del Señorío de los Incas*, Ediciones Argentinas Solar, Buenos Aires, 1943/1550.

Cieza de León, Pedro, *La Crónica del Perú*, Espasa Calpe, Madrid, 1941/1553.

Guaman Poma de Ayala, Felipe, *Nueva crónica y buen gobierno*, Edición Facsimilar, París, 1936/1613.

Molina, Cristóbal el Almagrista, *Relación de muchas cosas acaecidas en el Perú*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1968/1552?

Polo de Ondegardo, Juan, *Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los indios sus fueros*.

Colección libros y documentos referentes a la Historia del Perú, Urteaga, serie 1, tomo 3, Lima, 1917/1571.

Rostworowski de Diez Canseco, María, "Algunos comentarios hechos a las Ordenanzas del Doctor Cuenca", *Historia y Cultura*, núm. 9, Lima, 1977.

Rostworowski de Diez Canseco, María, *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1983.

Saignes, Thierry, "En busca del poblamiento étnico de los Andes bolivianos (siglos XV y XVI)", *Avances de Investigación*, núm. 3, Museo Nacional de Etnografía y Folklore, La Paz, Bolivia, 1986.

Santillán, Hernando de, *Relación de origen, descendencia, política de los Incas*, Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú, Tomo IX, 2a. serie, Lima, 1927/1563.

Torero, Alfredo, "El comercio lejano y la difusión del quechua. El caso de Ecuador", *Revista Andina*, Año 2, núm. 2, Cusco, diciembre 1984.

Glosario

chucu: gorro guerrero.

hatun runa: hombre grande, cuando el varón se casaba y asumía la plenitud de su edad.

huaca (o guaca): templo del ídolo o el mismo ídolo.

mallqui: cuerpo momificado de un antepasado a quien se entregaban ofrendas y se veneraba.

minka: sistema de trabajo o cumplimiento de obligación por sustitución, en base a un acuerdo antelado.

mita (o mit'a): vez, turno, tiempo, periodicidad.

mitmaq (o mitimae): personas enviadas a un lugar extraño a cumplir una tarea estatal.

pacarina: lugar de origen.

runa: persona, el varón, el hombre.

simi: lengua, lenguaje.

yana: el servidor, el criado que sirve.

Canto General

Pablo Neruda

Amor
América
(1400)

Antes de la peluca y la casaca
fueron los ríos, ríos arteriales:
fueron las cordilleras, en cuya onda raída
el cóndor o la nieve parecían inmóviles:
fue la humedad y la espesura, el trueno
sin nombre todavía, las pampas planetarias.

El hombre tierra fue, vasija, párpado
del barro trémulo, forma de la arcilla,
fue cántaro caribe, piedra chibcha,
copa imperial o sílice araucana.
Tierno y sangriento fue, pero en la empuñadura
de su arma de cristal humedecido,
las iniciales de la tierra estaban
escritas.

Nadie pudo
recordar después: el viento
las olvidó, el idioma del agua
fue enterrado, las claves se perdieron
o se inundaron de silencio o sangre.

No se perdió la vida, hermanos pastorales.
Pero como una rosa salvaje
cayó una gota roja en la espesura,
y se apagó una lámpara de tierra.

Yo estoy aquí para contar la historia.
Desde la paz del búfalo
hasta las azotadas arenas
de la tierra final, en las espumas
acumuladas de la luz antártica,
y por las madrigueras despeñadas
de la sombría paz venezolana,
te busqué, padre mío,
joven guerrero de tiniebla y cobre,
o tú, planta nupcial, cabellera indomable,
madre-caimán, metálica paloma.

Yo, incáscico del légamo,
toqué la piedra y dije:
Quién
me espera? Y apreté la mano
sobre un puñado de cristal vacío.
Pero anduve entre flores zapotecas
y dulce era la luz como un venado,
y era la sombra como un párpado verde.

Tierra mía sin nombre, sin América,
estambre equinoccial, lanza de púrpura,
tu aroma me trepó por las raíces
hasta la copa que bebía, hasta la más delgada
palabra aún no nacida de mi boca.

La nostalgia de la beata por la virginidad no perdida.

A propósito del quinto centenario de un (des)encuentro

Waldo Ansaldi*

Esta fue, desde el comienzo mismo, una historia de equívocos, de equívocos sucesivos, empezando por el propio Cristóbal Colón, que tal vez sea Cristóforo Colombo, genovés, según el *ranking* de preferencias (pero que también puede ser portugués, catalán, mallorquín, judío, gallego, extremeño, corso, francés, inglés, griego o suizo, que para cada una de estas candidaturas patrias hay proponentes, y si son tantas es porque quizás no tenga ninguna), hombre de mentalidad feudal o medieval que abre la puerta a la modernidad cuando llega a las Indias que no son las Indias, a bordo de tres carabelas que tampoco son tres, sino dos, pues la *Santa María* no es carabela sino nao. Al acto de llegada a la isla de Guanahani, en el archipiélago de las Lucayas o Bahamas, a la que cambia su bello nombre original por el de San Salvador (nombre oportunísimo, pues cuando Rodrigo de Triana, que en realidad se llama Juan Rodríguez Bermejo, grita ¡Tierra!, a las dos de la madrugada del viernes 12 de octubre de 1492, está próximo el vencimiento del emplazamiento que el Almirante ha recibido de su tripulación y hasta de sus segundos, los mismísimos hermanos Pinzón, el ultimátum de encontrar tierra en tres días o regresar a España) se le llama *descubrimiento de un Nuevo Mundo*, obviando un detalle nada

trivial: este continente sin nombre está poblado por unos 80 millones de personas (en un planeta que por entonces tendría unos 400 millones de habitantes). Para la óptica europea, este quinto de la humanidad no se conoce a sí mismo y necesita ser "descubierto" por los europeos para ser.

Pero además puede que Colón y los suyos hayan tocado, en esa primera vez, las playas de otra isla (Cat, Samana, Mariguana o Las Turcas). De todos modos, isla a la que van llegando, tierra a la que van borrando su identidad original, sobreimponiéndole un nombre español y cristiano.

También hay un equívoco en la fecha de festejo, pues si bien es cierto que es el 12 de octubre, éste corresponde a la cronología del calendario juliano, resultando según la corrección del gregoriano, actualmente vigente, que la fecha es el 21 de octubre.

Otro equívoco se encuentra en la creencia tradicional de la llegada de Colón a América del Sur en 1498, en ocasión de su tercer viaje, lo que es cierto, sólo que ya ha estado antes, en 1494, en un confuso y oculto episodio vinculado a un posible negocio de perlas, del cual finalmente se beneficiará Peralonso Niño (piloto de Colón en el viaje de 1494) y que al Almirante de la Mar Océana producirá el desagradable efecto de un cierto malquistar de Isabel y Fernando.

Oceanica Clasis



Al Manolo Durand Ponte, en México, al Chato Plaza Gibaja, en Lima, y a ambos en cada reencuentro en algún recodo de nuestra América.

Nosotros y Yo y Tú, no es la misma cosa
Bertolt Brecht

* Investigador del CONICET / Instituto de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales / Universidad de Buenos Aires. Las opiniones aquí sostenidas son personales, no institucionales.

Equívoco mayúsculo son, a su vez, las cuatro bulas despachadas por el papa Alejandro VI entre mayo y setiembre de 1493 (las dos *Inter Caetera*, la *Eximiae Devotionis* y la *Dudum Siquidem*), mediante las cuales el propio pontífice dona a los Reyes Católicos todas las tierras "descubiertas" y por "descubrir" situadas hacia el Occidente o el Mediodía en dirección a las Indias, siempre que ellas no perteneciesen a algún príncipe cristiano. Muy sabiamente —tanto como inútil—, los caribes dirán de esta decisión que "el Papa debe de estar borracho y el Rey de España loco", ya que reparten lo que tiene dueños, posición ésa que fundamenta jurídicamente el dominio Francisco de Vitoria, quien contra la corriente dice que el rey no tiene derecho a ocupar tierras que, por estar ya pobladas, no son *res nullius*, ni el Papa es el soberano temporal de todo el orbe, de modo que "los paganos no están de ningún modo sometidos a él y por esto no puede dar a los príncipes un dominio que no tiene".

Equívoco colombino es, igualmente, creer haber llegado a las puertas mismas del Paraíso Terrenal, que sitúa en el área del golfo de Paria, donde desemboca el Orinoco (tercer viaje).

Las más recientes investigaciones históricas cuestionan la vieja idea de la ignorancia de Colón respecto de la existencia de tierras "al otro

lado del Océano" Atlántico y tienden a considerar como muy probable la respuesta positiva. De allí las hipótesis sobre el origen de la información, como la del piloto anónimo y la de las amazonas extraviadas en el Atlántico. En cualquier caso, el equívoco residiría en sostener que Colón no sabía adónde iba, que encontraría y, sobre todo, dónde lo encontraría, circunstancia ésta que, de todos modos, no cambia el equívoco fundador de las Indias. Otro, y bien grande, es que al continente al que llegan los españoles, —y después de ellos, portugueses, franceses, holandeses, ingleses—, una tierra sin nombre, se le denomine, ya que tienen que ponerle alguno. *América*, en homenaje, ya se sabe, al navegante florentino (¿jugada maquiavélica?) Amerigo Vespucci, acto debido al cosmógrafo alemán Martin Waldseemüller que, al publicar en 1507 dos mapas de estas tierras, atribuye su "descubrimiento" a ese Amerigo (ahora *Américo*, por naturalizarse español en 1505), equívoco que de paso contribuye a afirmar una temprana forma de culto a la personalidad que tan cuidadosamente había impulsado, irónicamente, el mismísimo Almirante de la Mar Océana (recuérdense sus Isabela, Fernandina, Juana). Equívocos notables son los de Hegel cuando descalifica a América en prácticamente todos los planos. Continente sin historia, con una

geografía inmadura (los ríos todavía no han formado su lecho, sus leones, tigres y cocodrilos son más pequeños, más débiles y más impotentes, sus animales comestibles son menos nutritivos), mero eco de cuanto acontece en Europa o también apenas "un país de nostalgia para todos los que están hastiados del museo histórico de la vieja Europa". Al menos, en la lectura hegeliana, a América le queda, felizmente, la posibilidad de llegar a ser real en el futuro. En la misma línea descalificadora, para el conde de Buffon, en América hasta los pájaros cantan mal.

Ciertamente, los equívocos son muchísimos más y no es mi intención recuperarlos a todos, ni siquiera a la mayoría. No sólo por correr el riesgo de introducir nuevos, sino especialmente porque la apelación a algunos de ellos persigue tan sólo un fin ilustrativo para otro razonamiento. No obstante, no quiero dejar de citar uno más, muy significativo a los fines del presente artículo. En efecto, ¿qué otra cosa es el hecho de que recién en 1892 España comienza la celebración del "descubrimiento" de América? Como bien dice Xavier Rubart de Ventós, ello ocurre "en plena resaca de la pérdida de las colonias", de donde no es sino, "propriadamente, el descubrimiento de que la había perdido".

Con tanto precedente en la dirección de la confusión, no extraña

que la proximidad del quinto centenario de la llegada de Colón haya generado con suficiente anticipación tanto ruido, bambolla y, por supuesto, nuevas confusiones.

¿Celebración o conmemoración?

¿Descubrimiento o encuentro? ¿Día de la Raza, de la Hispanidad o del Genocidio? No se trata de un juego de palabras. Al final, éstas tiene

algún sentido, pese a que muchos se esfuerzan por despojarlas de él, de donde cierta claridad y precisión pueden ayudar a desenredar el ovillo. En todo caso, la querrela por las palabras lleva implícitas posiciones antagónicas, a veces incluso excluyentes: o se trata de juicios de valor y sobre todo de adjetivaciones, o se trata de comprender y explicar la compleja trama de la historia de los hombres en sociedad.

La presente contribución quiere situarse, entonces, en un plano diferente del de un tribunal, de cualquier instancia, encargado de dictaminar sobre lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto de algunas acciones humanas. No es que crea que estas apreciaciones no deban hacerse (o deberían estar reservadas sólo a alguna divinidad), sino porque creo en la científicidad del conocimiento histórico es que entiendo que de lo que se trata es de hacer comprensibles los mecanismos que relacionan a los hombres y a las mujeres en determinados tiempos y espacios.

Durante muchísimos años (siglos, y en términos estrictos milenios) la historia de la humanidad es la de grupos o sociedades que se desarrollan con absoluta independencia y desconocimiento unos de otros. Los antiguos griegos, inventores de tantas cosas, llaman *bárbaros* a todos aquellos que están fuera de su civilización, es decir, a los extranjeros, a los extraños, a los que no comprenden, a los otros. De esto se trata, justamente: de la *alteridad*.

Esas historias se desenvuelven a un mismo tiempo, sincrónicamente, aunque la intensidad del ritmo o del movimiento de cada una es diferente, es decir, diacrónicamente. A veces, y sin saberlo, algunas de esas sociedades se suman a una historia que otras ya han comenzado en otra parte. En algún momento de su desenvolvimiento particular, sociedades paralelas e independientes empiezan a extenderse y en consecuencia a converger, a

encontrarse, encuentro que puede tomar distintas características, aunque a menudo se expresa bajo la forma de choque, de enfrentamiento y por ende de establecimiento de relaciones asimétricas, donde unos dominan y otros son dominados. Ese fenómeno de expansión no es privativo de Europa (de Grecia y de Roma), aunque así lo ha impuesto una largamente persistente visión eurocéntrica de la historia universal, derivada del hecho decisivo, ciertamente, de ser los europeos quienes, a partir de la expansión burguesa, someten al mundo, al tiempo que lo hacen efectivamente planetario.

En esas historias sincrónicas y separadas, hay sociedades que como las de los aztecas, los mayas y los incas alcanzan un notable desarrollo. No conocen la rueda ni el carro, ni emplean animales de carga, pero son capaces de crear y mantener complejos sistemas de estratificación social, aparatos burocráticos estatales, estructuras urbanas desarrolladas, arquitectura monumental que a veces incluso se expresa en suntuosos palacios, agricultura sedentaria, sistemas de riego complejos (como, por ejemplo, el de Lambayeque, que une entre sí a cinco cuencas, con su monumental canal La Cumbre, de 84 kms., obra que los europeos de entonces no saben realizar), redes de comunicaciones excelentes, sistemas tributarios unificadores de amplios territorios, mecanismos de reservas alimentarias para enfrentar eventuales situaciones carenciales... Los mayas conocen la bóveda celeste y crean un calendario más exacto que el europeo (incluso que el gregoriano, de 1582), poseen un sistema numérico que incluye el cero y una escritura parcialmente fonética.

Constituyen, en fin, una cultura que, como recuerda Rubert de Ventós, "estaba ya en decadencia desde la época de Carlomagno". A su vez, la cultura náhuatl elabora un lenguaje que von Humboldt define como "un sistema complejo y perfecto", que "agota todas las cosas posibles y penetra en matices tan finos". Pero también una cosmovisión que sintetiza las de "occidente" y "orientes": "El sentido oriental de pertenencia a una interdependencia cósmica —simbolizado por el *Quincux*— se amalgama aquí con el individualismo y volun-

tarismo occidentales representados por Quetzalcoatl" (Rubert de Ventós). Esta misma cultura náhuatl sorprende a los españoles con la atención y el respeto a los niños, con el uso (previo a las comidas) del lavamanos, con el empleo del braserito para mantener los platos calientes en la mesa y, sobre todo, con una práctica de la higiene personal cotidiana que lleva al cura José Gumilla S.I., a una asombrosa muestra de incapacidad de comprender al otro: "lavarse el cuerpo tres veces al día, o al menos dos, ¿quién habrá que no diga que los indios judaizan?"

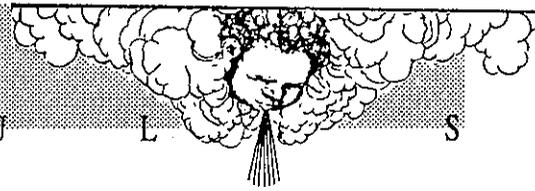
¡Culturas primitivas...! Como bien le explica Humpty Dumpty a Alicia, la cuestión no es si se puede hacer que las palabras signifiquen tantas cosas diferentes, sino la de quién tiene el poder.

Teniendo en cuenta los fastos que se avecinan y la confusión que los precede, parece muy conveniente estimular el debate procurando dar espacio a hipótesis contrapuestas, a visiones que no sean tributarias de la "leyenda negra" o de la "leyenda rosa", ni de la especulación con un eventual viaje a Sevilla en 1992. En esa dirección, entonces, quisiera formular algunas ideas para discutir, aprovechando este espacio para disentir que es *David y Goliath*.

1. Proposición de las dialécticas constituídas y constituyentes

El choque entre los españoles y las sociedades autóctonas de lo que luego se llamará América, significa "la producción o *inversión* de una realidad nueva" en un doble plano, "ya que en 1492 no existía América, pero tampoco España y fue sólo por su encuentro que ambas llegaron a constituirse en lo que son". Esta idea de Xavier Rubert de Ventós me parece una buena manera de sintetizar una cuestión compleja, generalmente olvidada, la del doble, mutuo impacto, en América, pero también en Europa (en España en particular), que provocan los viajes de Colón y sus resultados.

Las sociedades azteca, maya, inca, chibcha, como también los grupos étnicos o pueblos de menor grado de desarrollo o complejidad social —por ejemplo, shoshones,



navajos, apaches, comanches, iroqueses, pueblos, taínos, caribes, caiquetíos, tupíes, botocudos, bororoés, chavanes, guaraníes, charrúas, maticos, tobas, araucanos, onas, yamanas, puelches, por citar sólo algunos—constituyen espacios geográfico-sociales diferenciados, desiguales y sin conexión entre sí (no hay —no por lo menos de un modo regular y decisivo— relaciones entre Estados, como se las conoce en Europa). Es decir, historias que se desarrollan simultáneamente, pero ignorándose mutuamente. Cuanto más desarrolladas y más complejas son estas sociedades, tanto más son sus contradicciones. Ellas tienen, entonces, a la llegada de los europeos, dialécticas constituidas y las contradicciones que definen éstas son de una importancia crucial para explicar la formidable capacidad de dominio que demuestran los pequeños grupos de conquistadores.

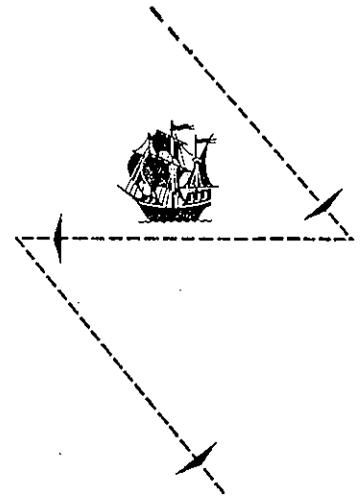
Hace ya tiempo que Richard Konezke señalara lo decisivo que resulta para la colonización española y portuguesa que sus portadores no encuentren frente a sí una América política y culturalmente homogénea. Así, por ejemplo, la dominación de la sociedad azteca es favorecida por el apoyo que brindan a los españoles los tonacas (Veracruz), los otomíes o los habitantes de Tlaxcala. Francisco Pizarro y sus hombres doblegan con relativa facilidad al poderoso Tahuantinsuyo porque la feroz guerra entre Huascar y Atahualpa y la aspiración de las "macroetnias andinas" por independizarse de la dominación española (Rostworowski) no sólo debilitan al incario, sino que lo destruyen desde dentro mismo.

De este modo, la presencia española en estas sociedades inaugura una nueva dialéctica, una dialéctica constituyente que reemplaza a la constituida, propia de la historia singular de cada una de ellas. Aparecen ahora nuevas contradicciones, que se expresan en todos los planos. La "guerra de los sexos" entre hombres blancos de la sociedad conquistadora y mujeres indígenas de las sociedades dominadas engendran, cuando se consuma la relación (violenta o consentida), un nuevo tipo étnico-social, los mestizos, de singular importancia en la historia colonial y republicana. La imposición de la religión cristiana no siempre es total y, como

medio de resistencia cultural, aparecen formas de sincretismo, las que también se encuentran en otros ámbitos.

Pero no es sólo en las sociedades y culturas autóctonas donde se produce una dialéctica constituyente: lo que se llamará América impacta fuertemente en Europa y provoca nuevas contradicciones en ella, al tiempo que inaugura una dialéctica crecientemente planetaria: América desata una verdadera competencia por ocupar más y más espacios, de la que participan españoles, portugueses, franceses, holandeses, ingleses...; mas no es sólo la tendencia a ocupar aquélla, sino también África, Oceanía y tierras asiáticas. Nuevas y cambiantes relaciones de equilibrio/desequilibrio se instalan en la política internacional. La ocupación colonial en América genera el tráfico esclavista —que en términos comerciales suele ser una actividad triangular— y con él una brutal cacería humana en África. El oro y la plata americanos conmocionan la economía europea y constituyen parte de ese complejo proceso que es la acumulación originaria del capitalismo. Alimentos y otros productos americanos —como el tomate, el maíz, la papa, el tabaco, entre otros— contribuyen a modificar hábitos culturales europeos, y *malgré* Hegel, son significativamente importantes para resolver serios problemas alimenticios: María Rostworowski recuerda, en su reciente *Historia del Tahuantinsuyo*, que la papa americana, adaptada en Europa, permite el crecimiento demográfico de ésta y acabar con el hambre periódico que aparecía cuando caían las cosechas de trigo.

América contribuye en mucho a hacer España, tanto como la rendición de Granada, en enero de 1492 (y no se entiende octubre sin enero, o América sin Granada). Lo significativo es que España se construye, a partir de los exitosos Reyes Católicos Isabel de Castilla y Fernando de Aragón, sobre la base de una política esencialmente intolerante: contra los musulmanes, contra los judíos (que son expulsados el mismo 1492), contra los indios sometidos a evangelización forzada. El dato no es para nada trivial: España entra a la modernidad —y con Colón y sus viajes juega un papel central en el pasaje a ésta— sosteniendo e imponiendo posiciones intransigentemente negadoras



del derecho a disentir: en España misma se lo niega a las "minorías" moras y judías, en América a las mayorías indígenas... Es la total negación del *otro*.

No se puede hacer buen vino de una cepa enana (Serrat *dixit*), como no se puede construir la modernidad con clases sociales, política y valores que la rechazan o se niegan a asumirla, como no se puede construir una sociedad capitalista con una burguesía raquítica... Es cierto que hay españoles —tal vez incluso una España— que tempranamente se rebelan contra tanta iniquidad, pero no son ellos los que triunfan. Sí lo hacen en cambio los portadores de la intolerancia —"Españolito que viene / al mundo, te guarde dios. / Una de las dos Españas / ha de helarte el corazón" (Antonio Machado, el mismo gran poeta que puede escribir, tan justamente, "Para dialogar, / preguntad, primero: / después... escuchad")—, y su triunfo no puede ser esgrimido como un logro de la humanidad: de los 80 millones de habitantes "americanos" que se estima existen a la llegada de los españoles, a fines del siglo XV y comienzos del XVI, a mediados de éste sólo quedan 10... Si se quiere tomar un sólo caso, México ilustra brutalmente: en un siglo, la población autóctona es diezmada, pasando de 25 millones a apenas uno... Más allá de cualquier posición, hay una sola palabra para denominar la acción que termina, en tan corto tiempo, con el 90% de la población de un territorio (¡70 millones de seres humanos!): *genocidio*. Siendo más que dramático, Tzvetan Todorov advierte muy bien el real alcance del hecho: "No es que los españoles sean peores

que otros colonizadores: ocurre simplemente que fueron ellos los que entonces ocuparon América y que ningún otro colonizador tuvo la oportunidad, ni antes ni después, de hacer morir a tanta gente al mismo tiempo" (*La Conquista de América*, pág. 1440).

El abrupto final de una dialéctica constituida y su reemplazo por una nueva dialéctica constituyente significa que, desde ese momento, *el mundo*—no sólo España, Europa y América— *ya no es el mismo ni podrá volver a ser el mismo que*



era antes. Independientemente de cualquier juicio de valor, éste es un dato histórico que no puede soslayarse. Es también un elemento que permite una segunda proposición.

2. Proposición de la llegada de Colón a América como fundante de nuestra identidad

América es lo que es hoy por Colón. Si éste no hubiese llegado, en lugar de él lo habrían hecho otros, más temprano que más tarde. Tal vez portugueses, antes que otros europeos, en tanto durante el siglo XV se lanzan a una sostenida expansión marítima, especialmente bajo

la conducción de Henrique el Navegante y del príncipe don João (luego rey como João II). En todo caso, se podrían hacer excelentes ejercicios de ficción, de ucronía. Pero ninguno de ellos puede modificar lo que sucede efectivamente: el mundo se hace total.

Tzvetan Todorov ha destacado este punto, señalando que "el descubrimiento de América es lo que anuncia y funda nuestra identidad presente; (...) [con él] los hombres han descubierto la totalidad de la que forman parte mientras que, hasta entonces, formaban una parte sin todo".

En efecto, como el mismo Todorov recuerda, los europeos tienen, frente a América, asombro, extrañeza radical. Siempre han sabido —más mal que bien, pero saber al fin— de África, China e India. En cambio, aquí se encuentran con algo inesperado, con algo que imprevistamente se interpone en el camino a las Indias por occidente. De allí que al constatar la existencia de *otro mundo* de inmediato le llaman *Nuevo Mundo*. Este hecho, como señalara Roberto Fernández Retamar y retomara luego Todorov, es crucial en varios sentidos, pues obliga a pensar en *otros* hombres. Como veremos más adelante, este encuentro de *unos* con *otros* se hace a expensas de los *otros*, es en realidad un *desencuentro*. Se expresa bajo la forma de guerra o mejor, para decirlo con la expresión de la época, de *Conquista*. Así, para los españoles, América es la *Conquista*, como la caída de Granada es el final de la *Reconquista*. La conquista de América es, a su vez, fundante de una nueva dialéctica histórica, la primera de carácter planetario: *el colonialismo*. Es éste, justamente, el que define, modela las nuevas identidades en Europa, en América, en Asia, en África, en Oceanía, el que decide el rango y la jerarquía de los hombres, de las sociedades, de las culturas, de las naciones. Se trata de una ampliación del mundo sobre la base de la afirmación de las desigualdades: el poder y la sumisión, los explotadores y los explotados, el oro y las baratijas, el blanco y el "de color", el cristiano y el "infiel", el amo y el esclavo, el encomendero y el encomendado, el hacendado y el campesino, la civilización y la barbarie, la materia prima y el producto manufacturado, Oriente y Occidente, el Norte y el Sur, el "se

acata" y el "no se cumple"...

El colonialismo es, entonces, fundador de América. Interrumpe la dialéctica constituida e inaugura una dialéctica constituyente que es la que define la nueva identidad de los pueblos americanos: *pueblos colonizados*. Destruídas sus instituciones o adaptadas por los conquistadores para mayores explotación y dominación, perseguidas y destruidas (a menudo totalmente) sus culturas y sus valores, negado el derecho a ejercer sus propias creencias religiosas en nombre de la religión, perseguidas y anuladas sus lenguas y su propia memoria histórica..., los pueblos autóctonos americanos son capaces de generar formas de resistencia. Originariamente fragmentados, dispersos, múltiples, el colonialismo los unifica bajo un mismo poder omnicompreensivo: unidad en la diversidad, pero como dialéctica perversa.

Así, el *Nuevo Mundo* es efectivamente *nuevo*. Lo es incluso en su composición étnica: no se trata sólo del mestizaje fruto de la unión de blancos con indias. Allí donde la población autóctona es aniquilada y donde resulta inhábil para (o se resiste a) el trabajo, son introducidos los esclavos africanos extrañados violentamente de sus tierras, origen a su vez de los mulatos (hijos de blancos y negras) y de los zamboos (hijos de negros e indias). Crisol de razas, se dirá más adelante, eufemismo que oculta la brutalidad del proceso de constitución de nuevos grupos étnicos.

La resistencia indígena se expresa en diferentes planos de la vida social y cultural, siendo perceptible en el *sincretismo* religioso, en la recuperación del lenguaje (en algunos casos, como en Lima y en México, con el apoyo de sectores colonizadores que crean cátedras de lenguas nativas), en algunas manifestaciones artísticas... En las áreas de plantación, en las Antillas y en Brasil, los africanos esclavizados originan una peculiar cultura afroamericana en la que están fuertemente presentes elementos provenientes de sus culturas originarias, a pesar de la tenaz oposición a sus prácticas.

El colonialismo es, entonces, quien engendra e incluso quien nombra a América. Antes de él, América no existe, aunque existen el continente, las sociedades, las culturas, las mujeres y los hombres que lo pue-

blan. Continente sin nombre, pero con identidades múltiples, fragmentadas y dispersas (como sus propias sociedades), será América y será un conjunto de por lo menos una gran unidad (América española) y dos unidades menos amplias pero no menos significativas (Américas portuguesa e inglesa). El colonialismo une al continente y al unirlo lo vincula al mundo que simultáneamente empieza a hacerse capitalista y planetario. Al crearlo, ya se ha dicho, crea también sus propias contradicciones.

3. *Proposición del encuentro que es desencuentro y del descubrimiento que es encubrimiento*

Por aquello de que en el comienzo fue el equívoco, la llegada de los españoles a lo que después se llamará América es llamado descubrimiento. En el sentido tradicional, se trata del descubrimiento de América —tal vez mejor y más precisamente, de los "americanos" que no sabían que lo eran—, por Europa o también mejor por los europeos. La expresión es, por lo menos, ambigua, confusa, hace y no hace justicia a un acto-proceso complicado, tortuoso. Puede decirse que, en un sentido, es cierto que hay descubrimiento y que él en realidad es doble: de los "americanos" por los europeos y de los europeos por los "americanos". Y no veo por qué éste debe ser menos significativo que el primero. También es cierto que en buena medida los "americanos" se descubrieron como partes de un todo más amplio merced al colonialismo unificador, pero esto ¿desde cuando? Los aztecas no saben de los comenchingones de las sierras cordobesas antes de la llegada de los conquistadores. Pero los descendientes de una y otra de estas dispares sociedades, ¿cuándo saben si es que saben, que forman parte de un mismo continente y están sujetos a un mismo rey impuesto y ajeno? Esto no puede ser llamado *descubrimiento*, pues en rigor se trata de un *encubrimiento*. Se encubre que los "americanos" descubren a los europeos, que esto no genera necesariamente la conciencia (el descubrimiento) de una común pertenencia a una misma amplia unidad territo-

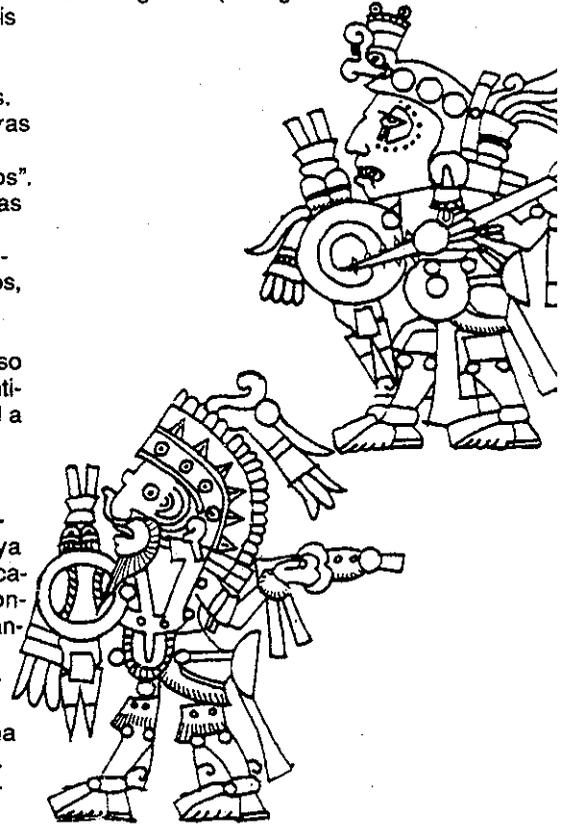
rial, que podría eventualmente llevar a elaborar alguna estrategia de resistencia anticolonial impulsada, realizada por indígenas de varias de esas sociedades fragmentadas. Precisamente, cuando se descubre la identidad común y se piensa en la revolución y hasta en la confederación continentales, quienes participan de este nuevo acto creador son criollos, es decir, blancos nacidos en América (españoles americanos, en el lenguaje de la época) o mestizos, unos y otros resultado del colonialismo. Es gracias a la crisis del colonialismo español que los americanos se "descubren" (a sí mismos) y se asumen como tales. Hasta allí, para decirlo con palabras de Leopoldo Zea, América es "un ser pensado e imaginado por otros". Desde entonces, y por la vía de las revoluciones anticoloniales, los americanos comienzan a ser pensados e imaginados por sí mismos, proceso en buena medida aún inconcluso.

Es también por ese mismo proceso que lleva a los americanos a identificarse como parte de una unidad a partir de la ruptura con el dominio colonial español, que España comienza a celebrar el *descubrimiento* de América en 1892, ¡cuatrocientos años después! Como ya señalé, Rubert de Ventós ha indicado muy certeramente que esta conmemoración comienza en el instante mismo en que España está a punto de perder sus últimas colonias americanas (Cuba y Puerto Rico), con lo cual descubre que ha perdido a esa América. Pero ésta es también una forma de *encubrimiento*.

El quinto centenario llega cuando España vive el posfranquismo y la construcción de una democracia sólida. En consecuencia, en medio de un proceso vital, renovador, polémico, incluso confuso. (¿Se imagina el lector un quinto centenario bajo el franquismo y el impulso del Instituto de Cultura Hispánica?). En un proceso no exento de revisionismo de valores y creencias prolijamente dogmatizados, los españoles de nuestros días cuestionan la idea de la celebración y prefieren hablar de conmemoración, pero también la propia idea de descubrimiento, a la que reemplazan por la de *encuentro*, más específicamente *encuentro de culturas*. Ahora bien: *encuentro* es el "acto de coincidir en un punto dos o más cosas, por lo común chocando una cosa con-

tra otra", según define el *Diccionario enciclopédico Salvat* (yo subrayo). De esto se trata, precisamente: de un *encuentro que es choque*, más bien *encontronazo* ("Encuentro inesperado entre personas o de personas y cosas", en *ibidem*).

La idea de encuentro de culturas apunta a relativizar los aspectos negativos de la conquista, resaltando en cambio valores y elementos que se suponen positivos, como la convergencia (en algunos casos



incluso la fusión) de las culturas española y autóctonas. Pero tal como se lo plantea, esta idea se funda en un mito, en un dato histórico erróneamente interpretado. Porque la convergencia, si la hay, es el resultado no querido por los conquistadores y expresión más bien de la resistencia de las culturas atropelladas, sometidas. No se puede negar la conquista, el genocidio, la destrucción de culturas y de valores. Tampoco se puede negar que es gracias a la acción de algunos hombres vinculados al propio proceso conquistador-colonizador que algunos testimonios de las culturas americanas son preservados, pero ella no alcanza a compensar tanta destrucción. Si hay encuentro, él lo es en el sentido estricto de implicar un *choque*, un

enfrentamiento. De resultados de tal choque, unos ganan, vencen, y otros pierden, son derrotados. No hay medias tintas en esto, mucho menos cuando tal encuentro se produce en un contexto ideológico dominado por la intolerancia, la negación de la alteridad, del disenso y de las diferencias. Probablemente hubiese sido mejor que el encuentro hubiese ocurrido como lo imaginan nuestros amigos españoles. Pero no es así la historia. En todo caso, en esa perspectiva, el encuentro es en realidad un *desencuentro*. Puede que sea una lástima, pero no tiene remedio. No se puede, como la beata, lamentar, cuando ya es tarde, lo que no se perdió cuando sí se podía.

4. Proposición del significado de la invención de América como expresión de la negación del otro

En diciembre de 1981, *El Correo de la UNESCO* publica un, a mi juicio, bellissimo artículo de Roberto Fernández Retamar, cuyo título es "La revancha de Calibán". El autor destaca que a fines del siglo XV, Europa conoce la existencia de otro mundo, al que precisamente llaman Nuevo. Ese dato significa, en rigor, la apertura de un debate, una polémica muy fuertes, cuyos ecos llegan hasta nuestros días. No es un tema meramente español: "la irrupción de datos sobre hombres otros en el pensamiento europeo no se limitó a España (donde polemizan Antonio Montesino, Bartolomé de Las Casas y Francisco de Vitoria contra Gonzalo Fernández de Oviedo y Ginés de Sepúlveda). Ya en 1516, influido sin duda por aquella irrupción, el inglés Tomás Moro dio a conocer su imagen de un país de *Utopía* (...). Y en 1580 el humanista francés Miguel de Montaigne publicó su ensayo "De los caníbales", donde afirmó 'que nada hay de bárbaro ni de salvaje en esas naciones (...); lo que ocurre es que cada cual llama *bárbaros* a lo que es ajeno a sus costumbres". Jean-Jacques considera a los "americanos" autóctonos para elaborar su hipótesis del "buen salvaje". William Shakespeare imagina a Calibán, criatura monstruosa de *La tempestad*, que sobrevive sólo por el

carácter esencial que su trabajo tiene para sus amos. "Triste destino —anota Fernández Retamar— el de los primeros habitantes de nuestras tierras: haber servido para admirables textos soñadores y para ilustrar obras de arte de la naciente burguesía europea, pero, en la práctica, no haber podido sobrevivir al impacto brutal de la 'civilización devastadora' [según la expresión de José Martí] de aquella".

En 1982 aparece *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, un formidable alegato ético en torno a la cuestión de cómo comportarse frente al otro, o "del descubrimiento que el yo hace del otro".

Ambos textos destacan ese aspecto esencial del proceso que he llamado la dialéctica constituyente de América: el de la alteridad.

Me parece necesario insistir en esa línea de reflexión que plantea un problema fundamental, no sólo de carácter filosófico. Como señalara, hace ya mucho tiempo, Lucien Goldmann en *Sciences humaines et philosophie* (1952), la cuestión del otro es el problema del nosotros, cuestión, a su vez, de los fundamentos epistemológicos de la ciencia de la historia. En su libro, Goldmann ejemplifica con la expresión que Bertolt Brecht pone en boca del *coolí* que le contesta al empresario capitalista que le requiere sacrificarse por su empresa, en tanto le presenta ésta como una obra civilizadora común: "Nosotros y Yo y Tú, no es la misma cosa". Es decir, acota Goldmann, "sólo hay Nosotros donde existe una comunidad auténtica".

Hay una tradición filosófica que —desde Montaigne y Descartes— pone el acento en el Yo, tan bien afirmado en la célebre sentencia cartesiana: *Ego sum, ego existo*. Si el Ego es el punto de partida, el fundamento, es obvio que al presentarse la cuestión de las relaciones entre los hombres, en ellas los otros son siempre algo *ajeno*. En una perspectiva tal, por añadidura, no puede existir una conciencia histórica, toda vez que ésta requiere la superación del yo individualista. La afirmación de la primacía del nosotros, en cambio, supone considerar al otro no como objeto sino como sujeto de la acción en común. Así, si el fundamento ontológico de la historia es la relación del hombre con los otros hombres (genéricamente hablando), el yo individual

pasa a un plano secundario y el nosotros ocupa el plano fundamental. Cuando el yo es primordial y el otro es ajeno, es claro que ese otro no es un *igual*, de donde es posible considerarlo un *objeto*, no un *sujeto*. La conquista de América, ilustra perfectamente esta concepción; de allí que a Todorov le permita, contando lo que llama una *historia ejemplar*, desplegar un conjunto sólido de argumentos para dar respuesta a la pregunta aparentemente tan sencilla de cómo comportarse frente al otro.

En la argumentación de Todorov, desde el propio Colón en adelante, la conquista de América está marcada por una ambigüedad: "la alteridad humana se revela y se niega a la vez". Es una situación que será típica de toda relación colonizador/colonizado, y que siempre es perversa. En efecto, al encontrarse con el otro (los aborígenes), al yo conquistador (Colón y todos los demás) se le presentan dos posibilidades: a) o considera a los otros, los indígenas, "como seres humanos completos", titulares de los mismos derechos, percibiéndolos como iguales e idénticos a él (al yo), "conducta [que] desemboca en el asimilacionismo, en la proyección de los propios valores en los demás"; b) los define como diferentes, pero no como iguales sino como inferiores (por debajo del yo superior): "se niega la existencia de una sustancia humana realmente otra, que pueda no ser un simple estado imperfecto de uno mismo". En ambos casos, el otro pierde irremediablemente.

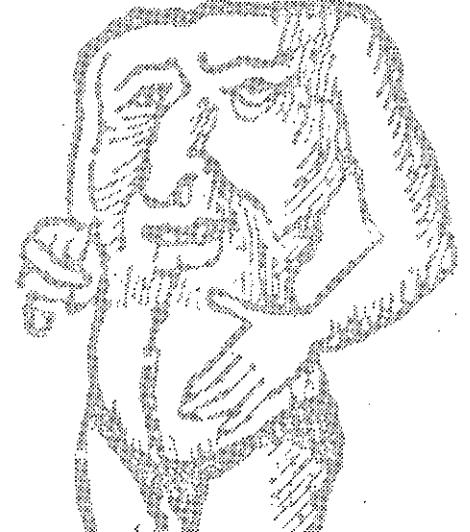
En el caso americano, el "descubrimiento" de los indígenas es el encubrimiento de su desconocimiento, es decir, de "la negación a admitirlos como un sujeto que tiene los mismos derechos que uno mismo, pero diferente". En ese contexto adquiere sentido la expresión que inmediatamente anota Todorov: "Colón ha descubierto América, pero no a los americanos".

En un libro incitante —pese a la declaración de su autor, quien dice desarrollar "un punto de vista más bien tradicional y clerical sobre la colonización de América—, Xavier Rubert de Ventós contrapuntea *evangelización* y *emancipación* de América, a las que ve "como dos aspectos contrapuestos y complementarios —como sístole y diástole de un mismo proceso". Con mucha lucidez (y coraje intelectual, desde

la perspectiva en que razona), no vacila en caracterizar a la evangelización en estos términos: "Se trata de un proceso de explotación, destrucción, y piensan los mal pensados que incluso de guerra bacteriológica (la viruela, el sarampión, el tifus y la malaria que traen 'los advenedizos')". La Iglesia es cómplice de este proceso: "desde su directa colaboración en la superchería legal que fueron los Requerimientos (ininteligible mezcla de requisitoria jurídico-teológica y de notificación bélica, que debía anteceder todo ataque) hasta la sanción político-teológica que dieron Sepúlveda u Oviedo a la expropiación y explotación de los nativos. Y es probable que aun los contraejemplos (...) de abnegada protección y amor a los indios, de hecho fuera a menudo una función de coartada (...): impedir el descrédito moral de la Iglesia y legitimar así sus fechorías".

Pero, a su vez y a diferencia de otras conquistas, razona Rubert de Ventós, "la evangelización hispana se basa en el supuesto de la libertad e igualdad de los pueblos sometidos. La 'materia prima' de la evangelización no son los siervos sino las almas (...). El evangelizar al conquistado es, junto al casarse con él, la más clara muestra de que se le toma como sujeto y no como objeto, como igual y no como bárbaro. Que todos pueden y deben llegar a ser cristianos quiere decir que tienen los mismos derechos que los conquistadores a lo que éstos juzgan el conocimiento de la verdad y la salvación personal". En este razonamiento hay varias falacias: en primer lugar, no hay libertad e igualdad si hay sometimiento; en segundo lugar, el negar el ejercicio de las creencias originarias e imponerles el cristianismo, lejos de afirmar la condición de sujeto, de igual, refuerza la consideración de inferior, de bárbaro; en tercer lugar, el argumento del casamiento es relativo: en todo caso, vale —y con muchísimo recaudo— para el caso de los varones españoles, pues ¿cuál es la consideración social de una mujer española que eventualmente acceda a casarse con un indígena? (y por lo demás, si es frecuente que los varones españoles se relacionen sexualmente con las mujeres indígenas, no es de igual magnitud la proporción de matrimonios formales (legal y religiosamente) entre unos y otras. Es cierto, sí,

como dice el mismo Rubert en otra parte de su libro, que el español es "el único poder colonial que sintió un grave problema de conciencia, y se planteó los problemas conceptuales, jurídicos y teológicos que presentaba la conquista" y que esa cuestión origina un debate fundamental sobre la condición indígena. La fórmula del *requerimiento* es invención del jurista real Juan López de Palacios Rubios expresada en un texto de 1514, pero aunque pretende ofrecer una base legal al sometimiento, lo real es que los indígenas sólo están en condiciones de optar por dos posiciones de inferioridad, como dice Todorov: "o se someten por propia voluntad, y se vuelven siervos, o serán sometidos por la fuerza, y reducidos a la esclavitud". El procedimiento es objeto de cuestionamiento por parte de sacerdotes, teólogos y juristas españoles. Para Bartolomé de Las Casas es absurdo y no sabe si "cosa es de reír o de llorar". No obstante, huellas de su espíritu se encuentran incluso entre aquellos que cuestionan procedimientos típicos de la conquista: por ejemplo, en Francisco de Vitoria y su tesis de las "guerras justas". Lo decisivo, me parece, es que en cualquiera de las posiciones, el habitante originario de América es siempre concebido como *otro*, como desigual, como imperfectamente humano. Así, el dominico Tomás Ortiz escribe (y préstese atención a sus palabras): "Comen carne humana en la tierra firme; son sodomíticos más que en generación alguna; ninguna justicia hay entre ellos; andan desnudos, no tienen amor ni vergüenza; son estóolidos, alocados, no guardan verdad si no es a su provecho; son inconstantes; no saben qué cosa sea consejo; son ingrátimos y amigos de novedades. (...) Son bestiales, y préciáanse de ser abominables en vicios (...). No son capaces de doctrina ni castigo (...); comen piojos y arañas y gusanos crudos, doquiera que los hayan; no tienen arte ni maña de hombres. Cuando han aprendido las cosas de la fe, dicen que esas cosas son para Castilla, que para ellos no valen nada, y que no quieren mudar costumbres; son sin barbas [sic], y si a algunos les nascen, pélanlas y arráncanlas (...); quanto más crescen se hacen peores; hasta diez o doce años parece que han de salir con alguna crianza y virtud; pasando adelante se tornan como



bestias brutas. En fin digo que nunca crió Dios tan cozida gente en vicios y bestialidades, sin mistura alguna de bondad (...). Son insensatos como asnos, y no tienen en nada matarse".

Si para Ortiz los indígenas son como asnos, para Fernández de Oviedo están todavía más abajo, al nivel de los objetos inanimados y quemar pólvora con ellos es como quemar incienso ante el Señor. Según Oviedo, los americanos son tan inferiores que "ni tampoco tienen las cabezas como otras gentes, sino de tan rescios e gruesos cascotes, que el principal aviso que los cristianos tienen cuando con ellos pelean o víenen a las manos, es no darles cuchilladas en la cabeza, porque se rompen las espadas". Pero Dios proveerá y las cosas estarán en su lugar: "los ha Dios de acabar muy pronto (...). Ya se desterró Satanás desta isla [la Española]; ya cesó todo con cesar y acabarse la vida a los más de los indios".

Es cierto que hay quienes, como el franciscano Bernardino de Sahagún, no sólo se preocupan por estudiar la lengua de los vencidos, sino también de conocer y preservar su cultura (en este caso, la náhuatl). Pero no es la posición predominante, quiérase o no. Por doquier, más allá de algunas palabras e intenciones, la nota dominante es la radical incompreensión de los hombres y mujeres americanos y sus obras. Incluso en nombre del amor, la dominación, la imposición. Cito otra vez a Todorov, que expresa certeramente la cuestión: "¿Puede uno querer realmente a alguien si ignora su identidad, si ve en lugar de esa identidad, una pro-

yección de sí o de su ideal?

Sabemos que eso es posible, e incluso frecuente, en las relaciones entre personas, pero ¿qué pasa en el encuentro de culturas? ¿No corre uno el riesgo de querer transformar al otro en nombre de sí mismo, y por lo tanto, de someterlo? ¿Qué vale entonces ese amor?"

Si de amor se trata, nada ilustra mejor cómo se concibe, desde el comienzo mismo, la relación entre hombre-blanco-conquistador y mujer-indígena-conquistada (y objeto de conquista), que el relato de Michele de Cuneo, hidalgo de Savona, quien deja su testimonio en la "Carta a Annari", del 28 de octubre de 1495 (incluida en *Raccolta colombiana*): "Mientras estaba en la barca, hice cautiva a una hermosísima mujer caribe, que el susodicho Almirante [Colón] me regaló, y después que la hube llevado a mi camarote, y estando ella desnuda según es su costumbre, sentí deseos de holgar con ella. Quise cumplir mi deseo pero ella no lo consintió y me dio tal trato con sus uñas que hubiera preferido no haber empezado nunca. Pero al ver esto (y para contártelo todo hasta el final), tomé una cuerda y le di de azotes, después de los cuales echó grandes gritos, tales que no hubieras podido creer tus oídos. Finalmente llegamos a estar tan de acuerdo que puedo decirte que parecía haber sido criada en una escuela de putas".

Acudo nuevamente a Todorov, quien hace una excelente interpretación de este relato testimonial, al que considera "revelador en más de un aspecto". Permítaseme una cita extensa.

"El europeo encuentra que las mujeres indias son hermosas; evidentemente no se le ocurre pedirles su consentimiento antes de 'cumplir sus deseos'. Más bien hace la solicitud al Almirante, que es hombre y europeo como él, y que parece dar mujeres a sus compatriotas con la misma facilidad con que distribuía cascabeles a los jefes indígenas. Claro que Michele de Cuneo escribe a otro hombre, y administra con maestría el placer de la lectura para su destinatario, puesto que de todos modos se trata, a su manera de ver, de una historia de puro placer. Primero se atribuye el ridículo papel del macho humillado, pero eso sólo es para aumentar la satisfacción de su lector al ver luego que el orden se restablece y el

hombre blanco triunfa. Última ojeada cómplice: nuestro hidalgo omite la descripción del 'cumplimiento' y deja que se deduzca por sus efectos, que aparentemente van más allá de sus esperanzas, y que permiten además, en una impresionante síntesis, identificar a la india con una puta: impresionante, porque aquella que rechazaba violentamente los avances sexuales se ve equiparada con aquella que hace su profesión de dichos avances. Pero ¿no es ésa la verdadera naturaleza de toda mujer, que puede ser revelada tan sólo con azotarla lo suficiente? El rechazo sólo podría ser hipócrita; si rasca-mos un poquito la superficie de la melindrosa, descubrimos a la puta. Las mujeres indias son mujeres, o indios, al cuadrado: con eso se vuelven objeto de una doble violación".

Es la apología del yo, del mundo sin nosotros. Es la negación y la incomprensión del otro, tal vez porque como dice Jean Paul Sartre, en *Crítica de la razón dialéctica*, "Comprender es cambiarse, es ir más allá de sí mismo".

Rubert de Ventós nos dice que la materia prima de la evangelización son las almas, no los siervos. Admitamos que es importante salvar las almas, incluso más allá de que ésta es, en el fondo, una cuestión de fe (en la que, por lo tanto, puede creerse o no). ¿Pero por qué no salvar también a los siervos?

¿Por qué no admitir que éstos son sujetos, "materia prima"? Porque con el argumento de la evangelización y la salvación de las almas, los europeos que conquistaron el "Nuevo Mundo" trajeron la religión y la sífilis y se llevaron el oro, la plata, la papa y el maíz. No parece un intercambio de equivalentes.

Quinientos años después de comenzada esta historia, América —en particular América Latina, la más directa creación de la empresa conquistadora de españoles y portugueses— es una realidad en la que no caben la utopía milenarista de un continente sólo integrado por los descendientes de sus pueblos autóctonos precoloniales, ni tampoco la persistencia en la ignorancia de construir nuestras sociedades prescindiendo del reconocimiento y del aporte de las culturas y civilizaciones indígenas. Mal que nos pese, nacimos como pueblos de resultados del colonialismo, de sus brutalidades, sus miserias, sus

contradicciones. Asumamos tan pesado pasado y abramos el camino hacia una nueva dialéctica constituyente, tal vez mejor, hacia un mundo ahora sí efectivamente nuevo.

No hay nada que celebrar, no hay nada que conmemorar. Hay un debate que saldar, hay un proyecto societal por definir y por construir. "Estoy buscando América Latina y temo no encontrarla" debe ser una posibilidad a evitar. Estamos buscando América Latina y no tememos encontrarla. Para ello la nostalgia no es buena consejera: no se puede ni se debe apelar a aquello para lo cual hay un tiempo para perder: la inocencia.

Referencias bibliográficas

* Fernández Retamar, Roberto, "La revancha de Calibán", en *El Correo de la UNESCO*, Año XXXVI, núm. 12, París, diciembre 1981, págs. 38-40.

* Rubert de Ventós, Xavier, *El laberinto de la hispanidad*, Editorial Planeta, Barcelona, 1987.

* Todorov, Tzvetan, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Editions du Seuil, París, 1982. Hay traducción española: *La Conquista de América. La cuestión del otro*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1987.



12 de Octubre: a propósito del quinto

*Guillermo Bonfil Batalla**



Este artículo apareció originalmente en Cuaderno de Nexos, Número 3, México, D.F., octubre de 1988, págs. I y III-IV. Se reproduce en David y Goliath en virtud del Acuerdo de Madrid (marzo de 1988) firmado por los representantes de varias publicaciones de América Latina, España e Italia, en ocasión del encuentro de revistas de pensamiento.

** Antropólogo mexicano, uno de los más destacados defensores de las civilizaciones indias. Fue miembro del Tribunal Russell e integró el Comité Directivo de CLACSO.*

El ambiente en torno al quinto centenario del ¿cómo finalmente llamarle: encuentro de dos mundos, "descubrimiento" de América, inicio de la invasión europea? se caldea y sube de presión conforme se aproxima el 92. Y, dadas las características de lo a conmemorar, los 12 de octubre son fechas que convocan la expresión de toda clase de puntos de vista sobre el tema: cada vez son más los que se involucran y pocos los que pueden permanecer al margen del quinto.

Lo menos importante, en este caso, resulta ser la precisión histórica y el consecuente debate académico acerca de don Cristóbal y sus acompañantes. Lo que cuenta es la coyuntura, el qué hacer hoy con el quinto. Naturalmente, en España es donde el asunto ha cobrado mayor importancia pública desde hace ya varios años. Hay de todo: estrategias geopolíticas a largo plazo que le darían a España una posición privilegiada en la relación de América Latina con el mercado común europeo; fuertes intereses económicos que cifran sus

esperanzas en el turismo que atraerán las Olimpiadas de Barcelona y la Feria Universal de Sevilla; la perspectiva de una renovada presencia española en los países latinoamericanos, complementaria de su recién descubierta vocación europea; la reivindicación de un papel histórico que se considera glorioso e insuficientemente valorado. Todo apunta, pues, a la celebración. Pero ni siquiera dentro de casa las cosas marchan con la armonía que desearan los promotores del quinto: los andaluces ven cada vez menos razones para celebrar la caída de Granada, que también cumple su medio milenio; catalanes y vascos, cada cual con sus propios motivos, denuncian el quinto como una inaceptable fiesta de la hispanidad, que pone en riesgo sus derechos de autonomía dentro del Estado Español; los canarios van recuperando la memoria de que los primitivos habitantes de las islas fueron los conejillos de Indias en el ensayo general para la conquista de las Indias. Hay una clara asociación entre la derecha más rancia y el más ostentoso espíritu



celebratorio, en tanto que el espectro amplio de la izquierda va desde el completo involucramiento del gobierno socialista hasta el abierto rechazo a los festejos por parte de grupos cada vez más numerosos. En el ámbito internacional también hay desacuerdos y fricciones. Los Estados Unidos han decidido no permanecer al margen y, además, reclaman un papel protagónico en el escenario del quinto (para algunos, tal vez se trate de resguardar "su" quinto... patio). Italia insiste en lo del genovés y con ello acredita su derecho a estar en primera fila. Portugal era España pero ya no y, con Brasil, mantiene sus distancias frente al quinto. Hasta Japón quiere boleto para reforzar sus expansivos intereses en la cuenca del Pacífico. Otro cantar cantan los africanos: echaron abajo la iniciativa de que la ONU declarara el 92 año internacional para celebrar el quinto (idea que apoyaban la mayoría de los gobiernos latinoamericanos: así está la cosa) y no muestran la menor gana de celebrar la captura, el traslado forzoso, la esclavitud y la muerte violenta de centenares de miles de ancestros. América Latina no reacciona de manera uniforme. Se han creado las comisiones nacionales para la conmemoración, con propósitos y proyectos muy variados, desiguales en su composición y en el peso de sus integrantes en los ámbitos políticos, culturales y académicos de sus respectivos países; predomina, sin embargo, el tratamiento del quinto como una cuestión principalmente diplomática, enmarcada en las políticas de relaciones exteriores. En torno o al margen de las comisiones nacionales, se abre cada vez más el debate público. Y en él intervienen otros protagonistas, excluidos hasta ahora de las comisiones nacionales: los indios, sus organizaciones y sus intelectuales.

No es de extrañar que para los indios el 12 de octubre sea todo menos una ocasión para celebrar algo. De hecho, desde hace varios años se realizan actos en muchos sitios que intentan cambiar el significado simbólico de ese día: convertirlo en un aniversario luctuoso o en momento para afirmar la resistencia y el orgullo indios. La denuncia y la condena de la invasión, el genocidio, la sojuzgación y el etnocidio que se iniciaron el 12 de octubre de 1492, forman parte inevita-

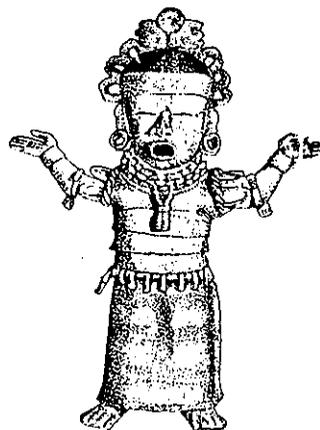
ble de todas las declaraciones con que concluyen las reuniones indias de cualquier tipo en los últimos años. En cuanto al quinto, hay un rechazo tajante a la celebración y a las actividades de las comisiones nacionales por lo que la comisión española ha considerado necesario auspiciar encuentros indios y prever espacio para ciertas expresiones indias en los eventos del 92. Los indios, por su parte, piensan ya sus propias estrategias contra-celebrativas y, en algunos casos, buscan aprovechar la coyuntura del quinto para que sus demandas, unas nuevas y otras ancestrales, alcancen mayor visibilidad política nacional e internacional: de algo puede servir el recuerdo convencional del medio milenio de opresión. Algunos organismos indios no gubernamentales trabajan, por ejemplo, en el proyecto de que dentro de cuatro años las Naciones Unidas aprueben la Carta de los Derechos de los Pueblos Indios, que sería un instrumento internacional útil para reforzar la legitimidad de las luchas indias.

En otro nivel del panorama, abarcando y permeando todo lo demás, aparece el dilema no resuelto de la identidad nacional. El tema del quinto centenario se convierte en una piedra de toque que obliga a tomar posición y desemboca fácilmente en agrias discusiones. Bastan dos o tres preguntas provocativas para que la polémica se encienda en cualquier reunión. Las que se quería ver como querellas muertas e ingenuas entre "hispanistas" e "indianistas" se revelan como problemas vigentes, de fondo y que se debaten visceral y apasionadamente. Las sorpresas menudean: la que parecía una tranquila señora con olor de rancia aristocracia se transforma en furibunda defensora de nuestra estirpe india, en tanto que el liberal progresista, acorralado, acepta y defiende con igual vigor su filiación occidental. Hace pocas semanas, en un encuentro latinoamericano de promotores culturales, el tema provocó tal polémica que los participantes quedaron irremediablemente divididos hasta el fin de la reunión, varios días después. ¿Qué hay detrás de estas reacciones, aparentemente excesivas y fuera de época?

La razón de fondo, pienso, está en la contradicción no resuelta entre la civilización occidental dominante y

la civilización india, sojuzgada pero no muerta.

El mito del mestizaje como fusión armónica de lo mejor de los dos troncos culturales es sólo eso: un mito, que se derrumba ante la menor exigencia de definición frente al quinto. A través de las inseguridades y las ambivalencias individuales, de la identidad cultural endeblemente sustentada, lo que aflora es un problema central del país, occultado sistemáticamente, pero que requiere solución urgente porque de ello depende la posibilidad de fundar un nuevo proyecto nacional que nos incluya a todos. Me refiero al impostergable reconocimiento de la civilización india (de la que participan muchos más que los que se identifican como indios) como componente vivo y legítimo de nuestra realidad actual y de nuestro futuro, con todas las implicaciones políticas, económicas, sociales e ideológicas que tal reconocimiento tiene para la organización de una mejor sociedad mexicana. Basta de exclusión: son ya quinientos años. ¿Por qué no aprovechar la coyuntura del quinto para colocar este problema en el lugar central que le corresponde dentro del debate nacional en el que, a querer o sin ganas, todos debemos participar y del que deberá surgir inevitablemente un pacto social nuevo, orientado por un proyecto de nación diferente?



América, descubrimientos, diálogos

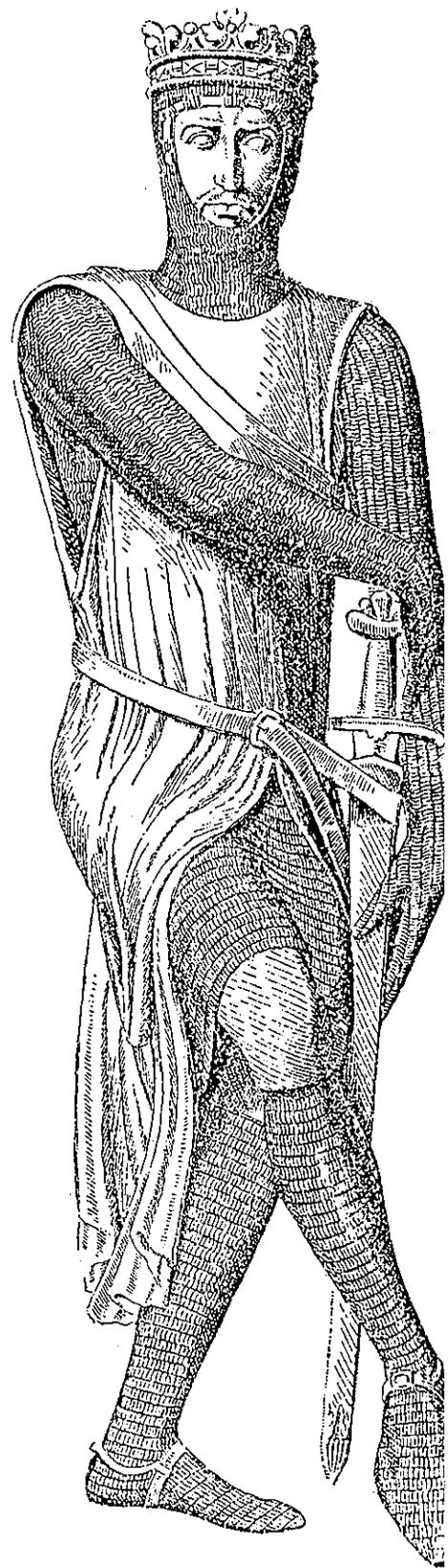
Roberto Fernández Retamar

Madrid, París, Venecia, Florencia, Roma, Nápoles y Atenas fueron descubiertas en 1955 por mí (que en 1947 ya había descubierto Nueva York), y en 1956 descubrí también Londres, Amberes y Bruselas. Sin embargo, fuera de unos pocos de mis poemas y cartas, no he encontrado ningún otro texto en que se hable de tan interesantes descubrimientos. Supongo que ha pesado a favor de este silencio clamoroso el hecho de que cuando llegué por primera vez a esas ilustres ciudades ya había bastante gente en ellas. Un razonamiento similar me ha impedido siempre aceptar que la llegada, hará pronto cinco siglos, de unos cuantos europeos al continente en que nací y vivo sea llamada pomposamente "Descubrimiento de América". Tanto más cuanto que al ocurrir esa llegada (accidental), las dos ciudades más pobladas que había entonces en el planeta, según dijo el poeta mexicano Carlos Pellicer, eran Tenochtitlán (hoy México D.F.) y Pekín (hoy Beijing). Según lo que sé, ninguna de las dos estaba ni está en Europa. Aquella llegada carece de sentido tomada aisladamente. Su sentido se revela cuando la insertamos en el seno de lo que se ha llamado la expansión europea del siglo XIII al siglo XV. Sólo entonces entendemos que se trata de un capítulo, ciertamente muy importante, de esa expansión que precedió y acompañó al nacimiento del capitalismo en el mundo.

El único verdadero descubrimiento de este continente fue hecho por los hombres que hace decenas de miles de años entraron en él provenientes de Asia. Tampoco es aceptable que hubiera dos descubrimientos: uno hecho por ellos, y otro por los vikingos o, lo que es más frecuente escuchar, por Colón y los suyos. Ni los vikingos ni Colón, por

cierto, tuvieron conciencia de haber llegado al continente que iba a ser llamado América. Parece que esa conciencia le corresponde a Vesputcio, quien, voluntaria o involuntariamente, dio su nombre a lo que también iba a ser llamado "Nuevo Mundo". En todo caso, como es bien sabido, lo verdaderamente relevante fue la inmensa trascendencia que el viaje de 1492 iba a tener para la humanidad toda. Pero decir, como todavía repiten algunos, que se trató de la llegada de la civilización, es un disparate, cuando no una desvergüenza. A no ser que se diga a la luz de las terribles palabras de José Martí cuando en 1877 habló de aquel hecho como del arribo de una "civilización devastadora: dos palabras que, siendo un antagonismo, constituyen un proceso". Las grandes culturas maya, azteca e inca, y las otras en vías de desarrollo que había en el continente fueron, en efecto, salvajemente devastadas como consecuencia de aquella llegada. Y muchísimos aborígenes, como los que habitaban mi país, Cuba, fueron extinguidos. Por lo que es una cruel manifestación de humor negro decir que la llegada de los españoles y la ulterior conquista significó para ellos, que no quedaron ni dejaron descendientes para contarlos, el arribo de la civilización.

Lo que tampoco podemos negar es que de resultados de aquellos hechos brutales, y de las luchas que viejos y nuevos oprimidos iban a sostener en estas tierras, brotaría en ellas lo que Bolívar, en uno de sus muchos rasgos geniales, llamaría "un pequeño género humano", es decir, otro avatar de la humanidad. Y sólo a partir de 1492 se hizo posible una historia única del hombre. Por eso ha podido escribir Armando Hart que lo que entonces se descubrió no fue América, sino el mundo.



Para decirlo con el clásico término griego de las tragedias, se trató de una *anagnórisis*: el hombre se reveló a sí mismo.

No voy a ocuparme ahora de ese vasto tema en general, sino sólo del diálogo que entonces comenzó entre los que estamos de un lado y otro del Atlántico, y específicamente entre Europa y la América Latina y el Caribe.

Quizás lo primero que haya que hacer sea poner en tela de juicio la existencia monolítica tanto de "Europa" como de "la América Latina". ¿Existe una Europa homogénea, sin fisuras, en relación con la cual podamos manifestarnos a favor o en contra? Es evidente que esta pregunta sólo puede responderse negativamente. En Europa no solamente hay naciones diversas, sino que con frecuencia esas naciones difieren muchísimo entre sí. En Europa hay una vasta diversidad cultural, que revela sustratos históricos anteriores. Para el agudo dominicano Pedro Henríquez Ureña, por ejemplo, la zona de Europa que ha tenido mayor influencia sobre Hispanoamérica (que es la mayor parte de nuestra América y que para él incluía también al Brasil) es la Rumania, a la cual hay que atribuirle hechos como la primera llegada con consecuencias de los europeos a estas tierras (el mal llamado "Descubrimiento"), el

Renacimiento, la Revolución Francesa. En la Europa actual, además, hay países capitalistas y países socialistas. En Europa, por supuesto, hay y ha habido clases y luchas de clases. Este punto esencial ¿puede pasar inadvertido? ¿Alguien puede opinar, digamos, sobre "lo alemán" prescindiendo de las diferencias abismales entre Carlos Marx y Adolfo Hitler?

Para complicar aún más las cosas, ¿qué podemos decir que somos nosotros, los latinoamericanos y caribeños? Ya es claro para casi todo el mundo que no somos europeos. Pero también es claro que tampoco somos una unidad monolítica. No me canso de citar la división propuesta por el antropólogo brasileño Darcy Ribeiro según la cual hay en nuestra América tres zonas: la de los pueblos que él llama "trasplantados" (como la Argentina y Uruguay), en que son ampliamente preponderantes las etnias de origen europeo, habiéndose extinguido a las aborígenes y

sumido en el torrente general a las africanas; la de los pueblos que él llama "testimonios" (como México, Guatemala, el Perú, Ecuador o Bolivia); los países en que, quebrantadas sus magnas civilizaciones precolombinas por la bárbara irrupción europea, aún sobreviven millones de aborígenes a menudo difícilmente integrados a la cultura oficial (una cultura burguesa dependiente); y la de los pueblos "nuevos" (los de la cuenca del Caribe en general), en que el aborigen ha sido prácticamente exterminado, y comunidades europeas y africanas, venidas ambas de fuera, se han confundido en un mestizaje que ha dado lugar a algo nuevo, como lo proclama, por sólo mencionar un caso, su poderosa música. Esto, para no volver a mencionar, por evidentes, las actuales diferencias políticas y las intensas luchas de clase.

Esta diversidad latinoamericana y caribeña ¿querrá decir que no hay América Latina, que no hay algo que merezca este nombre? La verdad es que, con las reservas expuestas tanto para un caso como para otro, a pesar de la heterogeneidad europea (un tema sobre el que voy a volver), existe, sin embargo, una compleja unidad histórico-cultural llamada Europa; y a pesar de la heterogeneidad de nuestra América, también ésta existe como una compleja unidad histórico-cultural. Y aún más: en este último caso, salvo los enormes enclaves indígenas (que requieren una política de nacionalidades irrealizable dentro de los esquemas del capitalismo y de la que ya hay un ejemplo apreciable en Nicaragua), de nosotros puede decirse que somos, como propuso el sabio lituano-chileno Alejandro Lipschütz, "europoides". Esto quiere decir que nuestra cultura sincrética bien puede reclamar como propia, entre otras, la compleja herencia europea. Un cubano, un mexicano o un argentino cultos no sienten como cosa extraña ni la obra de Cervantes, ni la de Shakespeare, ni la de Bach, ni la de Tolstoy, ni la de Cezanne.

Después de todo, aunque los latinoamericanos solíamos insistir tanto en el carácter sincrético de nuestra cultura (aludiendo a nuestra necesaria fusión de elementos culturales aborígenes, europeos, africanos, asiáticos), creo que también en este punto los europeos tie-

nen no poco que decir y enseñar: la llamada "cultura occidental" es una de las realidades más sincréticas que hayan existido en el planeta. En ella se han dado cita ideas griegas, leyes romanas, creencias religiosas semitas, saberes orientales, costumbres germánicas... ¿a qué añadir más? Recuerdo que en enero de 1965, con motivo de un congreso de escritores latinoamericanos que se celebraba en Génova, paseando una noche con amigos como los peruanos José María Arguedas y Sebastián Salazar Bondy, y verificando los muchos cruces de vasos capilares de que es ejemplo esa ciudad, nos reíamos (una vez más) de la pretensión europea de contar con una cultura nacida de sí misma, ya con todas sus armas, como Pallas Atenea de la cabeza de Zeus (de paso rindo aquí, con este lugar común, homenaje a mis amados griegos). Si no fuera porque ello complicaría demasiado las cosas, diría que también los europeos son "europoides", mientras que "el Europeo" no pasa de ser un arquetipo platónico más, que nunca ha hollado la pobre Tierra que habitamos.

Tampoco puede hablarse de influencia de "Europa" sobre la "América Latina" o viceversa si se olvida el hecho esencial, sobre el que he llamado la atención en algún trabajo, de que lo que iba a llamarse el mundo occidental y lo que iba a llamarse la América Latina aparecen casi simultáneamente, y estrechamente vinculados entre sí. Sin la llegada de los protoeuropeos (a los que he sugerido nombrar "paleooccidentales"); sin el saqueo de América, acompañado de la monstruosa rapiña que costó a África decenas de millones de sus hijos, no habría habido "acumulación originaria de capital", y en consecuencia no habría habido "mundo occidental": nombre este último que es una forma melodiosa de referirse a lo que en palabras menos espirituales se llama el capitalismo desarrollado, el cual, según la acertada expresión de Marx en *El capital*, nació chorreando sangre y lodo por todos sus poros. Debido a ello, la influencia (si así quiere decirse) de nuestra América sobre la Europa occidental es de tal modo decisiva, que se trata en verdad de una *conditio sine qua non*. La propia España, que no logró desarrollarse como país capitalista en plenitud

(siendo al cabo sorbida su riqueza por otras naciones europeas), vivió en el orden cultural, a partir del siglo XVI, lo que suele llamarse el Siglo o los Siglos de Oro. Qué bella enumeración viene a la memoria: Garcilaso, San Juan de la Cruz, Góngora, Quevedo, Lope, Cervantes, Velázquez, El Greco, Calderón... y tantos brillantes nombres más. Bien: "¿pero se recuerda suficientemente que *el oro* de esos siglos era *el oro americano*, el oro que los aborígenes de este continente tuvieron que extraer, en condiciones espantosas, para entregar a sus amos europeos? ¿Acaso sin la llegada de los europeos a nuestras tierras existirían las hermosas obras que la cultura occidental ha engendrado? Aquí también hay que responder negativamente. Y una de las conclusiones de este hecho palmario es que nosotros, los latinoamericanos y caribeños, tenemos el pleno derecho de reclamar como nuestras esas obras por las que nuestros antepasados pagaron un precio tan alto. Decir que, a su vez, ellas nos "influyen" no es decir gran cosa. Aquella es también *nuestra* cultura.

La influencia de nuestra América sobre Europa es pues multiseccular. Desde el florecimiento de utopías en el alborar de la sociedad europea burguesa, y los numerosos ritmos musicales ¿esa "bullanguera novedad venida de Indias" de que ha hablado Carpentier) que desde entonces empezaron a invadir a países europeos junto con el humo de nuestro tabaco, tenido al principio (y al final) como diabólico, este es un proceso ininterrumpido. Es verdad que una tenaz ignorancia eurocéntrica, y a menudo la triste y habitual prepotencia de toda metrópoli, entre otras razones, impidieron a los países de Europa, por ejemplo, beneficiarse hace un siglo del conocimiento de la obra de un hombre universal como José Martí. Sólo en años recientes comienza a alborar para esos países tal conocimiento. En estos años, también, la llamada "nueva novela latinoamericana" hace sentir su presencia en muchos países europeos. La razón de esto es sencilla: si bien Martí fue incuestionablemente superior a los escritores de la nueva novela latinoamericana (entre los cuales hay algunos magníficos), a aquél le tocó vivir una época en la cual nuestra América todavía no había comenzado a desempeñar un papel

sobresaliente en la historia. Incluso en 1938 un poeta de la dimensión de César Vallejo murió prácticamente de hambre en París, sin que ninguno de sus libros hubiera sido traducido a otra lengua; sin que su nombre, el nombre del mayor poeta latinoamericano del siglo XX, hubiera trascendido más allá de unos cuantos círculos de enterados. Y es que tampoco en 1938 nuestra América ocupaba un lugar destacado en la historia mundial. Otro ha sido el escenario histórico con que se han visto beneficiados los autores de la nueva novela latinoamericana. A partir de 1959, es decir, a partir del triunfo de la Revolución Cubana, nuestra América entró por la puerta grande de la historia. Lo que ocurriera en nuestras tierras iba a tener repercusión mundial. E incluso lo que, partiendo de ellas, llegaría a otros continentes. Si siglos atrás muchos de nuestros antepasados fueron traídos de África como esclavos en horribles barcos negreros, en estos años descendientes de aquellos hombres cruzarían el Atlántico en sentido inverso, para ayudar a consolidar la libertad y la independencia de países africanos.

Fuera de sabios admirables como Alexander von Humboldt, ¿quiénes sabían en Europa, hasta hace unas cuantas décadas, qué era en realidad nuestra América, quiénes eran sus hombres relevantes? En cambio, hoy cualquier modesto lector de periódico europeo está informado de que existe la América Latina: en particular, de que existen países como Cuba y Nicaragua; y últimamente, también, de que existe El Salvador. Es verdad que la información que ese lector si es "occidental", suele recibir, está con frecuencia tergiversada. Por ejemplo, quizás se le diga que los Estados Unidos "perdieron" a Cuba y a Nicaragua, y no están dispuestos a "perder" a El Salvador. Sin embargo, no es frecuente leer en esa prensa, pongamos por caso, que Inglaterra "perdió" a los Estados Unidos. Sea como fuere, nuestra América es conocida hoy como nunca antes en Europa. En una de sus penetrantes observaciones, Walter Benjamin dijo que jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de barbarie. Bien lo sabemos en nuestra América. ¿Qué hemos recibido durante siglos de Europa? Tanto hechos de cultura como hechos de

barbarie. Y en la perspectiva histórica no podemos olvidar su entrelazamiento: han sido como el anverso y el reverso de un cuchillo que penetrara en nuestras carnes. En estos momentos, en nuestros pueblos se lucha tenazmente por la liberación total: la que incluye también la liberación cultural. Pero esta última no implica *en forma alguna* cortarnos de la gran herencia cultural europea, que ya he dicho, y no me cansaré de repetir, que *también es nuestra*. ¿Qué sentido tendría, por ejemplo, postular el absurdo desconocimiento de las obras de Leonardo, Voltaire, Beethoven, Heine, Hugo, Dostoievski, Rimbaud, Wagner (ay), Einstein, Freud, Picasso, Shaw, Kafka, Joyce, Eisenstein, Brecht, Sartre: para no nombrar, por razones obvias, la magna obra fundadora de Marx y Engels? Sea cual fuere el destino de nuestra cultura, ella estará siempre alimentada por creaciones de esa naturaleza.

Subrayo el término: *alimentada*. Y así como al comer churrascos y verduras, a similitud de lo que decía Marguerite Yourcenar, nuestro cuerpo no emite churrascos y verduras, sino músculos, pelos y uñas, así nuestra cultura, si ha de ser auténtica, si ha de ser genuina (y hace mucho tiempo que lo es), emitirá (como lo hace) obras distintas de aquéllas, pero no opuestas a ellas. Básteme recordar aquí creaciones como las que debemos, en la época colonial, al Inca Garcilazo de la Vega, a Sor Juana Inés de la Cruz, al *Aleijadinho*, y en nuestro siglo, a la práctica y la teoría de la primera revolución socialista en el hemisferio, a la nueva poesía, el nuevo ensayo y la nueva novela de nuestra América, a la teoría de la dependencia o a la teología de la liberación. A nadie en sus cabales se le ocurrirá pensar que se trata de modestas producciones locales, puesto que son, en realidad, aportes nuestros a la humanidad en su conjunto.

Si el viejo verso pitagórico afirmaba que "un mismo ritmo mueve las almas y las estrellas", ¿por qué no ha de movernos a europeos y a americanos (y también a asiáticos y a africanos) y a todos los hombres y mujeres) un mismo ritmo, una misma esperanza? ¿No se trata, para la humanidad entera, de empezar a despedirnos de la prehistoria, de poder decir a coro, con el gran florentino: "*incipit vita nova*"?

Los bárbaros de la modernidad

(la palabra como instrumento de dominación)

*Colón, Cortés y
la "invención" de América*

Alejandro Piscitelli

Sirenas, Amazonas y visiones del paraíso se agolpan en las páginas del *Diario de Colón*. Nos sorprenden estas referencias al contrastar con su meticulosa capacidad para leer "científicamente"—es decir como lo haríamos nosotros hoy— las maravillas naturales del Nuevo Mundo. ¿A qué debemos atribuir esta visión dual? ¿Cómo pudo ser tan "vidente" al leer las relaciones entre las cosas y tan opaco a entender las relaciones entre las personas?

Al recrear un universo mítico Colón se estaba moviendo con una estrategia finalista de interpretación, semejante a la utilizada en la exégesis bíblica: en ambos casos el sentido total está dado desde siempre y lo único que queda por hacer es reconstruir el camino que lleva del sentido inicial —del texto u observación— a ese significado último. Lo que hace posible el contraste aludido, volviéndolo tan interesante a nuestra mirada, es que Colón sólo utilizó esta estrategia interpretativa cuanta vez se refirió a los nativos.

Las confusiones y los equívocos —muchas veces trágicos— a los que llevó la imposibilidad de comprender al indígena como un alter ego [=alguien como nosotros] fueron enormes —aunque Colón difícilmente pudiera darse cuenta de ello. Sólo así pudo escribir: "(...) según lo que entendí de los Indios la isla de Cuba es muy grande, de gran comercio, muy provista de oro y

especies, visitada por grandes navíos"; para decir a continuación "(...) pero yo no entiendo el idioma de los indios (24/10/1492)".

Lo que Colón "escucha" es lo que está "escrito" en los libros de Marco Polo que devorara al partir de España. Si el Almirante tiene dificultades en su comunicación humana, pero no así con la naturaleza, es porque, en el fondo, ésta le interesa poco, como se trasluce en el autoritarismo y condescendencia con que trata a los indígenas, la falta de prurito en cuanto a alienar la voluntad de los otros —llevándose una docena de ellos, al azar, a España, para que aprendiesen a hablar (sic)—; su fascinación por las nuevas tierras en detrimento de los nuevos hombres. En el sistema categorial y existencial del Almirante éstos no tendrán cabida. Apenas tres décadas más tarde Hernán Cortés hace su entrada en escena con un comportamiento harto distinto al de Colón. El conquistador, a diferencia del genovés, será sensible al hecho de que los procesos comunicativos se producen a lo largo de dos ejes distintos: ya sea que tengan lugar entre hombres y cosas, que es la especialidad indígena, o entre hombres —pero no mujeres— que es la especialidad española.

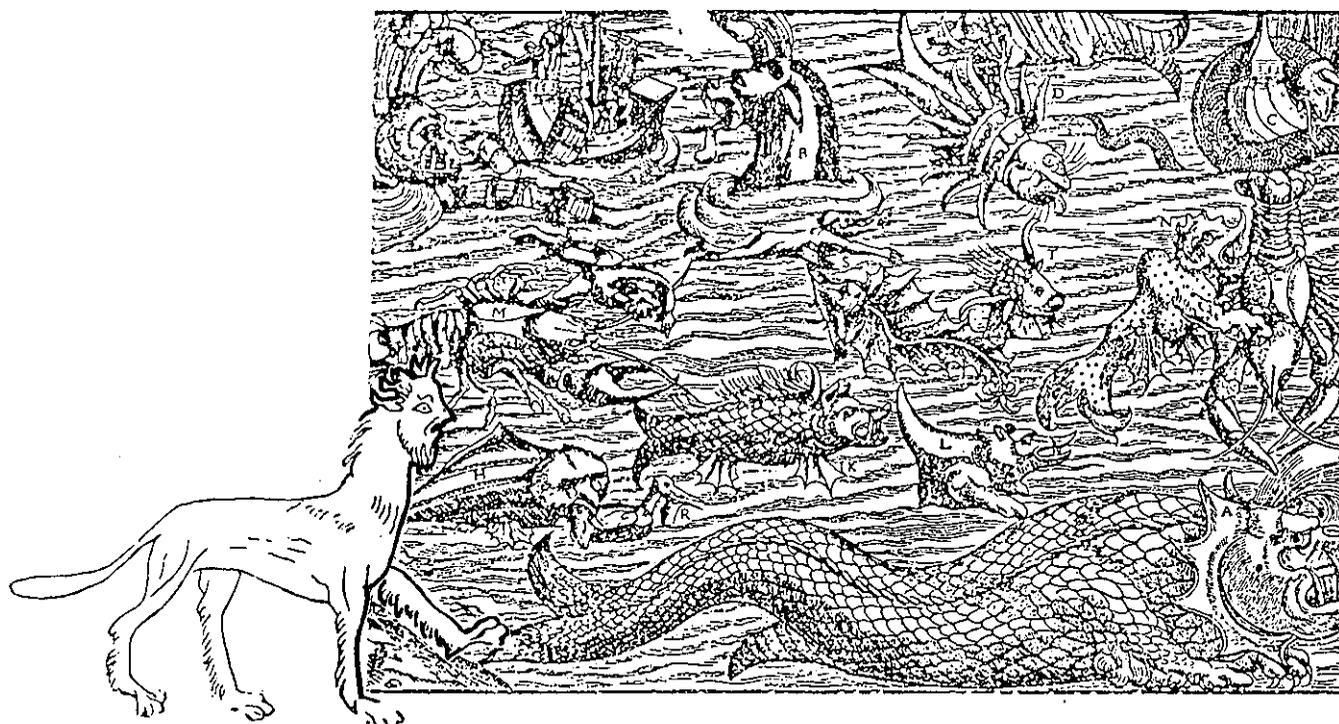
Es a partir del reconocimiento de esa doble función del lenguaje, y de cómo interferir y simular la forma de comunicación entre los otros —lo que en alguna medida supone

conocerlos y/o aceptarlos—, desde donde conviene revisar el mito que atribuye a Colón el haber descubierto América cuando en realidad fueron los grandes conquistadores —y entre ellos Cortés a la cabeza— quienes la inventaron.

América, no fue descubierta. El nuevo continente: "(...) apareció no ciertamente como el resultado de un descubrimiento que hubiera exhibido de un golpe un supuesto ser misteriosamente alojado, desde siempre y para siempre en las tierras que halló Colón, sino como el resultado de un complejo proceso ideológico que acabó por concederles un sentido peculiar y propio, el de ser la *cuarta* parte del mundo".¹ Esta invención tuvo lugar en dos planos: el historiográfico —del que no nos ocuparemos acá— y el "real", que sí es nuestro tema.

La invención/conquista de América supuso, efectivamente, la destrucción del sistema de comunicación indígena a manos de una nueva tecnología de la palabra infinitamente más poderosa —escritura incluida—. La española fue una *victoria semiológica* que tuvo en Cortés a su locutor y ejecutante privilegiado.

No es que el lenguaje de los vencidos no fuese rico en extremo. Después de Sapir y Whorf o de Berlin y Kay, ya nadie puede ilusionarse con la existencia de idiomas mejores que otros. El evolucionismo ramplón, junto con otras manifesta-



ciones del etnocentrismo, está entrando, por fin, en el cielo del olvido.

De hecho los Aztecas fueron consumados expertos en el arte de interpretar. Toda su historia *actualiza* antiguas profecías, como si ningún hecho pudiera ocurrir a menos de haber sido previamente anunciado. En una sociedad en la cual la palabra *Orden* todo lo regla, el ritual y la pre-eminencia de lo social eran ineludibles. El individuo no construía su porvenir, éste le venía revelado. Quienes vivían en un mundo de estas características no se preguntaban —como sí lo harán los conquistadores y los revolucionarios modernos tras su huella—: ¿qué hacer?, sino ¿cómo saber?

Por ello aún cuando Moctezuma establece un magistral sistema de información que le permite conocer paso a paso el desplazamiento de los intrusos, dando cuenta del estado de las cosas, rehusa sistemáticamente ponerse en contacto con ellos, lo que implicaría realizar una acción sobre los otros por medio de los signos. Su parálisis/mudez al ser notificado del interés creciente de los conquistadores por conocerlo simboliza su futura derrota. Renunciando a la palabra, después de haber sido el dueño de la lengua y del porvenir, delata su imposibilidad en cuanto a controlar el comportamiento de los extranjeros y adelanta su derrota final.

Comprender para destruir mejor

El choque cultural del mundo indígena ritualizado con un hecho único e *imprevisible* paraliza al soberano indígena. La improvisación —arte en el que descollan Cortés y los españoles— es ajena a su mundo dominado por el ritual. El ingrediente central que derrumbará al imperio azteca, sin por ello desconocer las explicaciones tradicionales que invocan el temperamento melancólico del soberano, las disensiones internas y la supremacía del armamento español, será la posesión de información adecuada por parte de los conquistadores: su habilidad en cuanto a mejorar hasta límites insospechados la comunicación de los hombres entre sí —explotando las discrepancias y los odios sólo son expresables por su intermedio. Los aztecas privilegiaban el contacto con el mundo y las representaciones religiosas. Los españoles no renegarán del contacto con su propia divinidad, pero ésta poseerá, en contraposición a las religiones paganas, el peculiar rasgo de la universalidad y el igualitarismo, lo que la vuelve radicalmente *intolerante*: He aquí el hecho decisivo de la conquista ya que, hasta ahora la intransigencia siempre ha logrado vencer a la tolerancia —aunque soñemos que algún día lo inverso sucederá. Cortés entendió a Moctezuma mucho mejor que éste a aquél, algo que se tradujo en su admiración por

las realizaciones materiales y simbólicas de los aztecas. Esta fascinación no fue, empero, sino un espejismo incapaz de trascender la superficie de las cosas. Los indígenas sujetos de estas obras nunca fueron reconocidos por Cortés como individualidades humanas capaces de ocupar un mismo plano que el habitado por el conquistador. Comprender y al mismo tiempo destruir —comprender para destruir mejor— no es por lo tanto un rasgo psicopático individual.

Lo que vemos surgir con/en Cortés es una nueva constelación cultural inédita en la historia humana. El "español-destroador" es el *nuevo hombre* de la modernidad —el antecedente lejano de los "trepadores de la pirámide" contemporáneos, de los exterminadores y de los "cazadores de androides" del futuro. Sus excesos de crueldad —al igual que los cometidos por sus émulo actuales en la eufemísticamente bautizada "guerra sucia" de los ejércitos de seguridad nacional contra las guerrillas— son incomprensibles en términos de mera avidez o de un "instinto de crueldad". Hay que verlos, antes bien, como la exteriorización de una nueva forma de "convivencia" social (sic) que expulsa hacia la periferia, a veces interior, a los Otros, construyendo la propia identidad a partir de su exterminio.

¹ O'Gorman, E., *La invención de América*, FCE, México, 1977, pág. 135.

La sociedad española ostenta el dudoso privilegio de ser la primera sociedad-masacradora de la historia. En el corto período 1500-1550 exterminó a 70 millones de individuos. La masacre —a diferencia de la muerte ritualizada practicada por los aztecas, que tampoco cabe idealizar, es una muerte atea. Inventada por los españoles, sirvió de fuente inspiradora para los gulags y gobiernos militares contemporáneos que abrevaron, con fruición, en sus monstruosas enseñanzas. La regla karamazoviana de los conquistadores: "Todo está permitido" presidió ambos tipos de genocidio.

Lejos del poder central, y de las autoridades legitimantes y legitimadas todas las prohibiciones se desvanecen. Los lazos sociales se disuelven dejando al descubierto —no a una naturaleza primitiva— sino al ser mismo de la modernidad, carente de moral alguna, que goza matando, reiterado paroxícticamente en el Alex de *La Naranja Mecánica*: "(...) la barbarie de los españoles no tiene nada de atávica o de animal; es bien humana y anuncia el advenimiento de los tiempos modernos".²

El retorno de los dioses post-seculares

Toda barbarie se paga siempre. A veces con una barbarie peor.³ En ilustradas ocasiones —como es el caso de la atípica, ¿y por ello frágil?, revolución nicaragüense de hoy— con una comprensión infinita por parte de los vencidos de ayer y los vencedores, efímeros, de hoy. La historia moderna va, lamentablemente, por otros carriles actualizando el valor del testamento profético de Bartolomé de Las Casas: "(...) creo que a causa de estas obras impías e ignominiosas, perpetradas en forma tan injusta, tiránica y bárbara, Dios esparcerá por España [por todos los países colonialistas e imperialistas] su furor e ira porque toda ella, mucho o poco, ha tomado su parte en las riquezas sangrantes usurpadas al precio de tantas ruinas y exterminio". Para que esta historia sangrienta, revivida por nuestro país en los últimos lustros, no retorne compulsivamente, conviene tener siempre bien viva la memoria de la masacre/invencción de América ya que este jirón ejemplar de nuestro pasa-

do revela cuantas monstruosidades ocurren cuando no se puede, o no se quiere, reconocer al Otro en su alteridad. La conquista americana señala el inicio del incontenible proceso europeo de asimilar a los otros devorándoles su identidad.⁴ El instrumento privilegiado de esta asimilación fue la habilidad incomparable de los europeos de entender al otro para destruirlo mejor.

Los españoles ganaron finalmente la guerra por su superioridad en la comunicación inter-humana. Su victoria fue y sigue siendo, empero, problemática. Al practicar tipos múltiples de comunicación, privilegiando, sin embargo, el contacto humano por encima de los vínculos con la naturaleza, sus "hazañas" asestaron, al mismo tiempo, una profunda herida a nuestra capacidad de estar en armonía con el mundo cortando así la pertenencia del hombre a la gran cadena de lo viviente. Hoy casi cinco siglos más tarde recién empezamos a remontar esta cuesta a través de un reencantamiento del mundo.

Ni los fascismos o las burocracias socialistas europeas, ni los Estados burocrático-autoritarios latino-americanos pudieron, ni tampoco quisieron, restablecer ese contacto perdido con la naturaleza. Todas estas experiencias modernas han combinado lo peor de nuestras ilusiones al *yuxtaponer* los terrores de las sociedades de masacre y los de los rituales sacrificiales en un híbrido, único y espeluznante: las sociedades de *sacrificio-en-masa*. Habiendo visto tanta "maldad organizada" no cabe duda de que el silencio de los Dioses planea hoy tanto sobre las ruinas del campo indígena cuanto sobre el culposo suelo eurocéntrico.

Los conquistadores, al imponerse por las armas, mataron, al mismo tiempo, la posibilidad de abrirse a lo sagrado. De un extremo a otro la modernidad es testimonio de esta victoria pírrica. Ningún discurso terso acerca de las ventajas de la post-modernidad podrá empero barrer con ese lacerante pasado. No podemos negar la conquista, como tampoco podemos negar Auschwitz, Hiroshima o el terror de Estado. No se trata de meros extraños de la razón, forman parte de su costura y ningún exorcismo impedirá que nuevas versiones aggiornadas y más terroríficas no vuelvan en el futuro. A menos que...⁵ A menos que nos tomemos en serio

la lección. Que dejemos de lado los maniqueísmos y los esencialismos, el dogmatismo y la intolerancia que tuvieron en la conquista a su bautismo y en las expediciones antropológicas de los siglos XIX y XX a sus versiones edulcoradas.

Estamos por ir a las estrellas. Los Cortés, Pizarro, Nuñez de Vaca, Magallanes, Valdivia y de Mendoza, están haciendo hoy sus palotes en la escuela para reeditar la aventura más fascinante de la especie: trascender sus orígenes, ir más allá de los límites en que la biología y la historia la aherrojan, inventarse un futuro siempre distinto.

Recuperemos de los conquistadores españoles su intrepidez, su afán de aventura, sus sueños indomables, su necesidad de búsqueda. Repudiemos, empero, enfáticamente, su espíritu exterminador, su codicia, su fanatismo por el lucro, su desprecio de los otros. Si logramos vivir y crear en el hueco impuesto por esta tensión podremos entonces reescribir la historia de nuestra América, es decir re-inventarla, en una clave distinta que no necesite del sacrificio para exorcizar la violencia, ni de la muerte de Dios para no tener que rendir cuentas a nadie de nuestra barbarie.

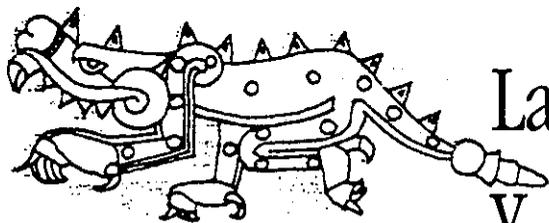
Entonces no hará falta matar al Padre, ni retorcernos vanamente en lamentaciones culposas o en grandezas imaginarias. Tarea majestuosa si las hay porque: ¿cómo olvidar tanto dolor, cómo ignorar tanta tragedia, cómo trasmutar en energía creadora tantos deseos de revancha y de venganza? Pero tarea inevitable si queremos hacer de este mundo un sitio más hospitalario, un trampolín hacia otros confines de la creación.

² Todorov, T., *La conquista de América. La cuestión del otro*, Siglo XXI, México, 1987, pág. 150.

³ Delacampagne, C. *Racismo y Occidente*, Argos Vergara, Barcelona, 1983.

⁴ Wachtel N., *La visión de los vencidos. Los indios del Perú ante la conquista española*, Alianza, Madrid, 1980.

⁵ Varios autores, *En marge. L'occident et ses autres*, Aubier, Paris, 1978.



La iglesia católica y las misiones de indios en Hispanoamérica colonial: ¿conquista espiritual o conquista total?*

Luis Valenzuela

*To a greater degree than it is sometimes realized, the church was the Spanish State in the Indies.***

Desde sus inicios la conquista española de América tuvo un fuerte contenido religioso en donde la iglesia jugó un papel importante legitimando las políticas expansionistas de los Reyes Católicos y sus sucesores y a la vez "domesticando" a las poblaciones nativas. Hacia fines del dominio español en América la casi totalidad de la población nativa era, al menos formalmente, católica y sólo algunas sociedades indígenas en la periferia del imperio recién comenzaban a ser evangelizadas o bien escapaban totalmente al control de la iglesia y el Estado español. La iglesia cumplía un papel crucial en la legitimación del orden social existente¹ y aún retenía un poder político importante. La corona, por su parte, estimuló la acción y expansión de la iglesia, y en especial de las misiones, por medio del financiamiento de pasajes a las Indias de los misioneros y asegurando emolumentos mínimos tanto a los misioneros como a otros eclesiásticos. Más aún, el Estado español percibió rápidamente el valor de la iglesia y en especial de las órdenes religiosas como contrapeso al poder y a los excesos de los conquistadores y, sobre todo

en el siglo XVI, entregó funciones administrativas a los religiosos en las misiones e incluso incorporó eclesiásticos a la administración estatal americana (gobernadores, virreyes, etc.).

Este artículo explorará la importancia de las misiones dentro del sistema global de dominio español en las Indias y en sus relaciones con el resto de la iglesia. Hemos dividido el proceso misional en Hispanoamérica colonial en tres

¹ Hacia el final del período colonial el obispo de Michoacán Abad y Queipo resumía la tarea de la iglesia española en América de la siguiente manera: "... el pueblo vive sin casa, sin domicilio y casi errante. Vengan pues, los legisladores modernos y señalen, si lo encuentran, otros medios que puedan conservar estas clases en la subordinación a las leyes y al gobierno que el de la religión conservada en el fondo de sus corazones por la predicación y el consejo en el púlpito y en el confesionario de los ministros de la iglesia. Ellos son, pues, los verdaderos custodios de las leyes. Ellos son también los que deben tener, y tienen en efecto, más influjo sobre el corazón del pueblo, y los que más trabajan en mantenerlo obediente y sumiso a la soberanía de V.M.", citado en Sergio Bagú, *Estructura social de la colonia*, Buenos Aires, 1952, pág. 164.

* Este artículo está basado fundamentalmente en los capítulos 7 y 8 de mi tesis doctoral *Economy and the State in Colonial Spanish America: a Sociological Approach*, Universidad de Keele, Gran Bretaña, 1984.

** A.C. Van Oss, *Catholic Colonialism. A Parish History of Guatemala, 1524-1821*, Cambridge, 1986, pág. 181.

períodos que serán estudiados sucesivamente en los primeros apartados de este artículo. El cuarto apartado entregará algunos elementos de la sociología de la religión que nos parecen relevantes para entender las relaciones política-religión y el quinto apartado resumirá el artículo.

1. Los difíciles comienzos, 1492-1520

Apenas seis meses después del "descubrimiento" de América por Colón, el papa Alejandro VI reconocía por medio de la bula *Inter Caetera* los derechos exclusivos de los reyes de España sobre esas tierras, estableciendo sin embargo que los reyes debían nombrar hombres instruidos y respetuosos de Dios para enseñar la fe católica y principios morales a los habitantes de las tierras recién descubiertas. Ya para el segundo viaje de Colón a América un grupo de seis frailes acompañaba la expedición. A pesar de este auspicioso comienzo y el mandato papal, el trabajo misional en este período fue cuantitativamente pobre, aunque en términos cualitativos los misioneros españoles realizaron una serie de actividades que después serían valiosas para desarrollar una estrategia misional efectiva. Tal vez parte importante de este escaso dinamismo misional deba ser explicado por el carácter de la conquista misma en este período y por la negativa de las órdenes religiosas a satisfacer con holgura los pedidos de misioneros hechos por la corona. En efecto, las órdenes religiosas sólo enviaron a América un centenar de misioneros en este período y es sólo a partir de la tercera década del siglo XVI que grandes contingentes de misioneros viajan a América.² Por otro lado, de los territorios ocupados por los españoles en las Indias hasta 1519, sólo la isla de la Española (Santo Domingo) tenía una población dócil y numerosa (aunque decreciendo en forma muy rápida) y ofrecía atractivo suficiente para el establecimiento de asentamientos europeos permanentes. El resto de las islas y costas caribeñas sólo ofrecían el señuelo de un rápido saqueo o "rescate" de oro y/o esclavos. Este "comercio" rápidamente agotaba sus fuentes de abastecimiento y contribuía a crear reacciones

negativas por parte de los nativos frente a la presencia europea. Esto hacía el trabajo misional superfluo y peligroso; o, desde la perspectiva misional indigenista que nacería en este período, imperioso.

En el terreno político-religioso el período tuvo una importancia fundamental para el desarrollo de la evangelización americana. Los dominicanos de la provincia de la Española comenzaron en 1509 una evangelización rigurosa de los indígenas y hacia fines de 1511 comenzaron una campaña de ataques a los abusos de los encomenderos sobre la población indígena, lo cual repercutiría en la península en debates teológico-jurídicos sobre los justos títulos de España sobre las Indias. A su vez estas discusiones jurídico-teológicas tendrían resultados concretos, primero en una tímida legislación protectora de los indígenas (las leyes de Burgos en 1512, la ordenanza sobre descubrimientos de 1526) y luego en una más decidida protección al indígena en las *Nuevas leyes* de 1542 que virtualmente eliminaban la esclavitud indígena y limitaban los poderes de los encomenderos.

En estos debates, de gran trascendencia tanto para la iglesia como para la corona, los indigenistas, fundamentalmente dominicanos, retomaron la doctrina de Tomás de Aquino sobre el poder temporal de los papas y la aplicaron al caso concreto de la conquista española de América. Para Aquino el poder temporal de los príncipes deriva del derecho humano mientras que el derecho espiritual de los papas deriva de la gracia y ninguno de ellos niega al otro. Por lo tanto el poder de los príncipes infieles es legítimo como también la propiedad de los infieles, y la iglesia y el Papa sólo pueden intervenir en asuntos temporales para proteger la fe católica y el derecho a propagarla. Un corolario lógico de esta tesis era pues cuestionar la dominación papal y la española en América. Estas ideas fueron asumidas en los escritos de Tomás Vio Cayetano, padre general de los dominicanos entre 1508 y 1518, los cuales tuvieron gran influencia entre los teólogos españoles. Entre otros, esta tesis fue tomada y radicalizada por el padre Bartolomé de Las Casas quien, por ejemplo, en su *Octavo Remedio* afirmaba que era preferible que el rey de España no gover-

nara sobre los Amerindios y que éstos no fueran evangelizados antes que éstos sufrieran la muerte y la destrucción total (en manos de los encomenderos españoles).³ Otro aspecto discutido en estos debates era la racionalidad del indio. Sobre este punto los indigenistas eran intransigentes y daban una guerra sin cuartel a la visión interesada de los colonos españoles y más de algún eclesiástico que caracterizaba a los indios como flojos, viciosos, idólatras e irracionales. Hacia fines de este período, grupos de teólogos dominicanos y el clérigo (luego padre dominicano) Las Casas defendían la racionalidad del indio, lo que implicaba su libertad personal, y decidían que la opinión que afirmaba que los indios eran incapaces de recibir la fe católica era herética. Posteriormente esto sería reconocido por bula papal de Pablo III en 1537, obtenida bajo la presión de religiosos dominicanos. La racionalidad del indio y la tesis tomista implicaban un método misional pacífico como único medio de atraer los indios al cristianismo, y esta idea permearía la práctica misional posterior.⁴ Estas ideas se originaban o llegaban a los conventos que enviaban misioneros a las Indias. A través de estos últimos, la correspondencia postal y la publicación de textos indigenistas y su distribución a los conventos de América, estas ideas eran recibidas en las Indias y se convertirían tanto en prácticas misionales como en defensa de la justicia social.

2. Expansión y fracaso: 1520-1570⁵

Durante este período la corona española incorporó a su dominio vastos territorios en Meso-América y Sud-América y conquistó todos los centros de alta densidad demográfica y de organización política avanzada (lo que aquí llamaremos zonas nucleares: México central, las zonas controladas por el imperio Inca y Guatemala). La iglesia siguió la ruta de los conquistadores bajo su estímulo o indiferencia pero también exploró y estableció misioneros en sectores marginales al imperio. Los mayores éxitos misionales se produjeron en las zonas nucleares y sobre todo en México. Allí, bajo el estímulo de Cortés, con el trabajo misional de un cuerpo de

religiosos numeroso y bien seleccionado, los efectos de una rápida pacificación y el creciente interés de la corona para frenar los abusos de los encomenderos, tomó cuerpo una rápida y eficiente evangelización. Hacia 1559 las misiones de las órdenes mendicantes cubrían prácticamente todo México central y se extendían hacia el norte. Más aún los religiosos tenían ya en su haber una serie impresionante de realizaciones que examinaremos más adelante.

Por el contrario, en el Perú en sentido extenso (incluyendo Ecuador y Alto Perú), las luchas entre los españoles y sus aliados indígenas por la conquista del poder se extendieron hasta 1548 y la resistencia indígena, eliminada en sus mayores expresiones en 1536, continuó en las montañas de Vilcabamba hasta 1572. Las órdenes religiosas tuvieron poco peso numérico hasta mediados del siglo XVI y el clero secular, más interesado en asuntos mundanos que espirituales, predominó. Las mismas órdenes religiosas se vieron envueltas en el conflicto político y la mayoría de los religiosos mercedarios apoyó a los encomenderos rebeldes encabezados por Pizarro, mientras que los dominicanos apoyaban a la corona. Una vez restablecido el orden y el poder real, los mercedarios perdieron sus encomiendas y el permiso real para crear nuevos conventos, mientras que los dominicanos retenían ambos privilegios. Finalmente, los encomenderos tuvieron hasta 1552 poder irrestricto para nombrar los adoctrinadores de sus encomiendas indígenas y ello significó una cooperación estrecha entre el adoctrinador y su amo en la explotación del indio.

En el caso de Guatemala prevaleció una situación intermedia. Tal vez la llegada tardía de gran número de misioneros, cuando ya las expectativas acerca del indígena habían sido sustancialmente reducidas y el espíritu misional perdía vigor, expliquen la falta de proyectos ambiciosos respecto al indio. Por otro lado, la paz interna y el papel crucial que jugaron las órdenes religiosas en la organización y control de los pueblos indios, unidos a la incorporación del liderazgo tradicional al culto católico, permitieron una cristianización, con muchos aspectos sincréticos, poco problemática.

Tanto en las zonas nucleares,

como en el resto del imperio, los misioneros siguieron durante este período un patrón de evangelización semejante, que varió en sus detalles de acuerdo a situaciones particulares, a saber: interferencia del Estado o de los encomenderos, recursos humanos disponibles, niveles de desarrollo político de la población a evangelizar, etc. Este patrón se puede resumir en cuatro aspectos esenciales.

a. El primer deber de los misioneros era, por supuesto, evangelizar a los indios. En las zonas nucleares los aparatos religiosos indígenas habían logrado un alto grado de desarrollo y esta iglesia nativa gozaba de un gran poder económico y aún político. Ello se reflejaba en una bien instruida jerarquía de sacerdotes indios dotados de privilegios económicos y sociales, un elaborado culto e ideología religiosos, imponentes templos, etc. Ni los conquistadores españoles, ni menos aún los misioneros, podían consentir la continuación de estas prácticas religiosas, y, por lo tanto, templos e ídolos nativos fueron rápidamente destruidos, la jerarquía sacerdotal desposeída de su poder en cuanto tal y los cultos religiosos nativos prohibidos. La iglesia católica fue la llamada a sustituir el sistema de valores y creencias religiosos de los indígenas, y sus prácticas y expresiones materiales, por otros de carácter cristiano (y español). Para llenar este vacío los misioneros incorporaron, consciente o inconscientemente, el bagaje cultural prehispánico, incluyendo elementos religiosos, en el culto católico. Por ejemplo muchos conventos e iglesias se construyeron sobre las bases y a veces con las mismas piedras de los templos y santuarios nativos destruidos; fiestas indígenas de carácter religioso fueron reemplazadas por procesiones muy concurridas por los indios y en donde cantos y danzas prehispánicas, simplemente adaptados a la fe cristiana, eran ejecutados. De la misma manera los instrumentos musicales indígenas se incorporaron a los servicios religiosos y obras dramático-religiosas en lengua nativa reemplazaron a las tradiciones teatrales prehispánicas. Así, las bases afectivas y cognitivas para la formación de un sincretismo religioso católico-americano habían sido echadas. La instrucción propiamente religiosa constituía parte importante de

² Van Oss, A.C., ob. cit., págs. 5-6. Los misioneros llegados a América española durante el siglo XVI fueron mayoritariamente franciscanos y dominicanos, cuyas órdenes tenían ya una valiosa experiencia misionera en el norte de África, el Medio Oriente y China. Otras órdenes con importancia misional en el siglo XVI fueron las de los agustinos, mercedarios y jesuitas. Estos últimos, a pesar de su incorporación tardía al trabajo misional en América, se transformaron en los siglos XVII y XVIII en el grupo misionero más importante.

³ Véase V. Carro, *La teología y los teólogos españoles ante la conquista de América*, Madrid, 1951, quien, sin embargo, no distingue entre la postura radical de Las Casas y la más vacilante de Vitoria, Soto y otros teólogos españoles. Esta diferencia está estudiada en T. Urdanoz, "Las Casas y Francisco de Vitoria", en *Revista de Estudios Políticos*, Madrid, Números 198 y 199, 1974-75, págs. 115-191 y 199-224 y por Juan Friede, *Bartolomé de Las Casas precursor del anticolonialismo. Su lucha y su derrota*, México, 1976, págs. 88-94.

⁴ Esto puede aplicarse como ideal teórico no siempre practicado tanto a las órdenes mendicantes (dominicanos, franciscanos y agustinos) como a los jesuitas. Sin embargo se pueden distinguir matices dentro de la teoría y la práctica de algunas órdenes religiosas durante el período. Por ejemplo la ideología franciscana veía al indígena como a un menor frente al cual el misionero se presentaba como un protector y corrector, y era proclive a la práctica de una incorporación rápida y sin mayor catequización del indio al cristianismo a través del bautismo, y a aplicar castigos, a veces brutales, frente a la reversión de los indígenas a prácticas religiosas prehispánicas. Los dominicanos, por el contrario, insistían en un proceso más estricto de catequización previo al bautismo y al menos en los escritos del influyente Las Casas, las sociedades indígenas aparecen revestidas de una personalidad política propia que hay que respetar y atraer a la doctrina cristiana y a la soberanía española. Véase J. Phelan, *El reino milenarista de los franciscanos*, México 1972 e I. Clendinnen, "Disciplining the Indians. Franciscan Ideology and Missionary Violence in Sixteenth Century Yucatan", *Past and Present* núm. 94, febrero de 1982, págs. 27-48, para el caso de los franciscanos, y Friede, ob. cit., especialmente capítulo 6, para el caso de los dominicanos.

⁵ Los estudios más completos sobre la evangelización del indígena en este período incluyen R. Ricard, *La conquista espiritual de México*, México, 1947, F. de Armas Medina, *Cristianización del Perú, 1532-1600*, Sevilla, 1953, y L. Hanki, *La lucha por la justicia social en la conquista española de América*, Buenos Aires, 1949.



los esfuerzos misioneros, pero allí los resultados fueron más bien pobres. La doctrina religiosa era difícil de impartir debido a la distancia cultural entre indios y misioneros, y aún más difícil de controlar por un grupo escaso de misioneros. Prácticas sociales y religiosas prohibidas por la iglesia católica mantenían su vigencia y se desarrollaban en forma clandestina largo tiempo después de la cristianización formal del indígena. Por esta razón campañas antiidolátricas de carácter inquisitorial se produjeron con regularidad, especialmente en el Perú en donde no cesaron hasta mediados del siglo XVII.⁶

b. La iglesia católica americana y especialmente los misioneros tomaron a su cargo funciones propias del estado de bienestar, cuestión no novedosa ya que esto ocurría en el medioevo europeo y continuaría en una u otra forma hasta nuestros días. Sin embargo el entusiasmo con que fue tomado, especialmente en México, sí resulta novedoso. La educación pareció necesaria para difundir la fe católica y socializar a los infantes indígenas, especialmente a los hijos de los caciques, en las costumbres cristianas. En México, los planes iniciales fueron ambiciosos. Escuelas femeninas operaron por algunos años pero fracasaron ante la resistencia de los indios de mandar sus hijas a la escuela. Aún más ambicioso resultó el plan de formar un clero católico indígena en el Colegio de Tlatelolco, fundado en 1536, y dar educación avanzada a una elite de niños indios, especialmente hijos de caciques, reclutados en toda Nueva España. Este proyecto fracasó en unos pocos años en cuanto a la formación de un clero nativo, ya que los educandos no se ofrecían a la vida religiosa. La enseñanza técnica al indígena tuvo mucho más éxito, y bien pronto un nutrido grupo de artesanos indígenas formados en las escuelas de los religiosos competía con los artesanos españoles.⁷ En Perú, en cambio, la tarea educacional comenzó tardíamente y los planes fueron mucho menos ambiciosos. Durante todo el siglo XVI no fueron creadas ni escuelas especiales para los hijos de caciques ni para las niñas indias, mientras que la instrucción técnica se redujo al área de Quito.

El problema de la salud se transformó en cuestión de primera prioridad

debido a las continuas epidemias de origen europeo que periódicamente diezaban la población indígena. Aunque esta tarea no fue tan importante para la iglesia como la educativa y el papel del misionero fue más bien la de un organizador, hacia el final del siglo XVI todos los pueblos indios principales de Nueva España contaban con hospitales administrados por la iglesia. En el Perú esta labor fue más lenta y la mayoría de los hospitales fueron fundados por laicos aunque luego pasaron al control de la iglesia.

c. Las órdenes religiosas buscaron la segregación de los pueblos de indios de la "república" de españoles y para ello pidieron y obtuvieron cédulas reales que prohibían la presencia de españoles en los pueblos misionados. La barrera lingüística entre las dos "repúblicas", que fue superada primero por los misioneros a través de intérpretes y luego a través del aprendizaje de la(s) lengua(s) nativa(s), aseguraba esta segregación y fue conscientemente mantenida por los misioneros. En zonas relativamente aisladas de la población y el Estado español los misioneros concentraban a los indígenas en pueblos cuyo control, por parte de los misioneros, era absoluto tanto en asuntos espirituales como político-administrativos y económicos.

Esta política era la respuesta a dos tipos diferentes de motivación que, aunque coincidieron en el tiempo, claramente correspondían a dos tipos de mentalidades distintas. Por un lado, existía entre los "pioneros" de la evangelización americana un fuerte espíritu misional y una ideología que veía en el nuevo mundo la posibilidad de una total renovación de la iglesia católica. El interés de los aborígenes de ser cristianizados⁸ y su simplicidad y pobreza, que calzaban perfectamente con los ideales de las órdenes mendicantes de dedicación religiosa y pobreza, les parecían a los misioneros las condiciones ideales para la expansión de una iglesia apostólica tan pura como la primitiva. Pero como los abusos y malos ejemplos que los indios recibían de los españoles los corrompían, era necesario, entonces, separar a los indios de los españoles y dejar a aquellos bajo la tutela de los misioneros. Por otro, hacia fines de este período, una nueva promoción de religiosos menos observantes y

menos instruidos hacía su aparición y para ellos la defensa de la separación de las dos "repúblicas" era más bien la respuesta a un interés mundano, la mantención de sus privilegios económicos, políticos y eclesiásticos y poco tenía que ver con los objetivos espirituales de los primeros evangelizadores.

d. Muy unido a la cuestión de la segregación de las dos "repúblicas" estaba el problema de la lucha por la justicia, es decir contra la esclavitud indígena (no así la de los africanos en Hispanoamérica que no se cuestionaba) y contra los abusos de los encomenderos y a veces contra la encomienda misma como institución. En general se puede decir que la iglesia y especialmente las órdenes religiosas fueron una influencia moderadora de los abusos de los encomenderos durante este período. Mientras que algunos sectores de la iglesia, incluidas las órdenes religiosas, llegaban a establecer un *modus vivendi* con los encomenderos, otros sectores, especialmente los dominicanos influidos por Las Casas, tomaron una actitud mucho más radical que provocaron serias confrontaciones con los encomenderos. Una de estas confrontaciones incluyó el asesinato del obispo indigenista Valdivieso de Nicaragua en 1547 por parte de los encomenderos y el inicio de una revuelta contra la corona que apoyaba las denuncias anti-esclavistas de Valdivieso. Los indigenistas identificaron correctamente los abusos de los colonos españoles como un obstáculo a la evangelización de los indígenas.

Este modelo comenzó a perder vigencia en las zonas centrales de dominación hispana hacia el final de este período. Por un lado, el desarrollo de la economía agraria y minera se filtraba hacia los pueblos indios (mediante la mita y el repartimiento, pero también a través de medios menos coercitivos) produciendo un cierto grado de latinización de la masa indígena. Por otro, la burocracia estatal, diferente a la de los primeros adelantados o gobernadores que eran fundamentalmente conquistadores-encomenderos, se establecía y hacía casi redundante la presencia de los misioneros que poco a poco aceptaban el *statu quo* impuesto por los encomenderos y sólo reaccionaban contra los abusos más groseros cometidos contra los indígenas. Es



así que hacia fines de este período funcionarios estatales, los alcaldes mayores y los corregidores de indios, asumían la justicia en los pueblos de indios y de clérigos seculares, muchos de ellos formados en América, y comenzaban a hacerse cargo de las doctrinas (parroquias de indios) de las órdenes religiosas. Estas últimas ya formaban una valiosa riqueza material que las hacía depender del trabajo indígena y de los favores de la elite española y que, por lo tanto, las alejaba paulatinamente de los ideales lascasianos y de los primeros misioneros en general. El mismo Estado que había apoyado a los regulares sin vacilaciones, tanto en su labor evangelizadora como de defensa de la justicia social,⁹ comenzaba a ver como peligrosas a organizaciones que escapaban a su control directo y cuyas cabezas estaban en Roma. En cambio la corona prefería al clero secular cuyas jerarquías, obispos y arzobispos, nombraba directamente, aunque reconocía el valioso papel de los religiosos en las misiones. Sólo en educación y salud, en los claustros y en las actividades económicas y en las doctrinas aun sin interés económico para los clérigos seculares, las órdenes religiosas seguían teniendo vigencia en las zonas altamente hispanizadas. Sin embargo, el imperio se extendió y consolidaba en regiones periféricas.

3. La esperanza renace en las fronteras, 1570-1820

En contraste con las áreas efectivamente incorporadas al dominio español antes de 1570 —en donde en general la conquista militar antecedió y tuvo primacía sobre la conquista "espiritual" de los misioneros— en este período el trabajo misionero precedió la penetración de los españoles laicos y de hecho entró en contradicción con los intereses de estos últimos. El trabajo misionero siguió el modelo descrito para el período anterior, pero debe advertirse un cambio de énfasis en algunas de las características de éste y debe agregarse —al menos— un nuevo elemento, que deriva de las condiciones diferentes que estas misiones enfrentaron. En primer lugar, las poblaciones a evangelizar eran distintas a aque-

llas de las zonas nucleares. En las áreas marginales del imperio^{9bis} las sociedades indígenas no tenían organizaciones estatales o bien ellas eran muy débiles; la densidad demográfica era generalmente muy baja y los patrones productivos eran primitivos e implicaban una gran movilidad espacial (caza y recolección de frutos, agricultura de "roza"). La tarea misionera era pues enorme: atraer indígenas, que muchas veces pertenecían a diferentes etnias, y formar pueblos; enseñar la doctrina católica y organizar la producción y la defensa contra europeos o indios enemigos. Sin embargo, este tipo de población también tenía aspectos positivos que podían acelerar la evangelización: la misión podía aparecer a los indígenas como una fuente de protección física contra sus enemigos y el menor desarrollo de los aparatos religiosos nativos probablemente inhibía el resurgimiento de prácticas religiosas prehispánicas.¹⁰ En segunda instancia, en estas áreas periféricas el carácter autónomo y segregado de las misiones se acentuó. Los indígenas generalmente eran eximidos del servicio personal a los colonos y, al menos en un período inicial, del tributo a la corona, para así acelerar la conversión al cristianismo. Esto unido al aislamiento geográfico con respecto a los centros de población española y a la diferencia lingüística entre las dos repúblicas creó una barrera natural que sólo los misioneros salvaban y se encargaban de reforzar impidiendo el acceso a otros europeos. Este aislamiento permitía a los misioneros dirigir la vida política, económica y cultural de las comunidades indígenas con muy poca o sin intervención directa del Estado español. Los misioneros además de disciplinar y catequizar a los indígenas y someterlos al dominio español, introducían el cultivo de nuevas plantas, la ganadería e industrias y artesanías, desarrollando así las habilidades de la mano de obra indígena. Las comunidades misionadas alcanzaban rápidamente una suficiencia económica y el excedente generado era usado para crear nuevas misiones, para pagar tributos reales, si era necesario, y sobre todo para la construcción de conventos e iglesias, algunos de ellos bastante "extravagantes". Quizás estas contribuciones hayan redundado en un peso demasiado grande que cayó sobre

las comunidades; tal vez ello redujo los niveles alimentarios de los indios, bajando sus defensas naturales contra las epidemias que hacían estragos entre la población misionada.¹¹ A pesar de estos estragos, puede afirmarse que en

⁶ Véase P. Duviols, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. L'extirpation de l'idolâtrie entre 1532 et 1660*, Lima, 1971 e I. Clendinnen, ob. cit.

⁷ Véase J.M. Kobayashi, *La educación como conquista. Empresa franciscana en México*, México, 1974.

⁸ De acuerdo con las crónicas de los religiosos del siglo XVI, en los doce primeros años de evangelización en México más de 5 millones de indios fueron bautizados.

⁹ Para la protección del indígena los indigenistas explotaban hábilmente la coincidencia de intereses entre su proyecto misional y los de la corona. Aparte de cuestiones puramente morales o religiosas, los indigenistas enfatizaban la amenaza al poder real que presentaban los encomenderos, que pretendían convertirse en señores hereditarios de los indios y la dramática caída demográfica experimentada por las poblaciones indígenas como consecuencia de los abusos de los encomenderos, lo que significaba un deterioro del poderío español.

^{9bis} Es difícil definir estas zonas marginales porque durante este período algunas zonas periféricas llegaron a estar densamente pobladas por españoles y criollos, perdiendo así su carácter periférico. En general nos referimos aquí al área norte de México actual y a la zona sur de los Estados Unidos desde la Florida hasta San Francisco y, en América del Sur, a las franjas orientales de Bolivia, Perú, Ecuador y Colombia, prácticamente toda Venezuela interior, la Araucanía chilena y la mayor parte de la Argentina, Uruguay y Paraguay.

¹⁰ De las grandes rebeliones indígenas con carácter religioso-nativista, sólo una ocurrió en estas misiones periféricas: la rebelión de los indios pueblo en 1680. Cabe notar que estos indios junto con los guaraníes, eran las únicas sociedades que, en las zonas periféricas, habían alcanzado un desarrollo relativo en su organización política y social.

¹¹ Los indios de las misiones de Baja California vieron restringido su nivel alimenticio después del contacto misional. Su población descendió de 50.000 en el momento del contacto misional (Siglo XVII) a 22.000 en 1740 y a 7.000 en 1764. En las reducciones jesuitas del Paraguay, la población indígena se redujo durante la segunda y la cuarta décadas del siglo XVI en 13% y 47%, respectivamente, a causa de epidemias de tipo europeo.

las misiones los indígenas recibieron en mejores condiciones el impacto colonial que en manos de los esclavistas o encomenderos europeos. Ello permitió paulatinamente pasar de formas comunitarias o precomunitarias de organización económico-social hacia formas encomendiles, peonales o de campesinización.

En tercer lugar, la lucha por la justicia social en defensa del indio continuó durante este período pero tuvo características diferentes al período "lascasiano" anterior. Se trata ahora de defender una población controlada por las órdenes religiosas de los ataques esclavistas o encomenderos; y en cierta medida las órdenes religiosas defienden su propio poderío usado hacia fines religiosos, que necesita para su realización de la justicia social. Por otro lado, las órdenes religiosas y más aún el clero secular tuvieron una actitud pasiva, con muy pocas excepciones, en relación con los abusos de los encomenderos con "sus" indios, y una actitud bastante ambigua respecto de la legalidad de esclavizar pueblos indígenas en guerra con los españoles.¹²

Finalmente, las misiones fueron, durante este período, un importante factor de expansión de las fronteras del imperio español: en cuanto a tribus rebeldes, pero especialmente con respecto a otras potencias europeas. La corona, que en gran parte financiaba las misiones, era bastante selectiva en su apoyo económico. Por ejemplo las misiones de Tejas oriental y de la Alta California, proyectadas por largo tiempo por los religiosos, sólo recibieron apoyo económico y llegaron a ser una realidad cuando los franceses desde Luisiana y los rusos desde la costa norte del Pacífico empezaban a amenazar la frontera norte del imperio español.¹³ En América del Sur, las misiones, especialmente las de los jesuitas, permitieron frenar el avance de otras potencias europeas, sobre todo la peligrosidad que implicaba la presencia de esclavistas portugueses. El caso más extremo de unidad de intereses entre la corona y las misiones se dio a través de las reducciones jesuitas del Paraguay que detuvieron los ataques esclavistas portugueses en la región de Misiones. Es más, desde mediados del siglo XVII ellas actuaron como un verdadero ejército a disposición del gobierno local,

tanto para frenar los avances portugueses como para controlar las rebeliones indígenas o españolas en esta área. Para cumplir con estos objetivos y para su propia autodefensa, los jesuitas de las reducciones paraguayas obtuvieron de la corona el permiso para usar un nutrido arsenal de armas de fuego. Esto constituyó una excepción, pues normalmente las misiones estaban protegidas por un presidio de soldados españoles y los indios sólo actuaban como auxiliares con armas primitivas.¹⁴

Desde mediados del siglo XVIII las políticas regalistas de la corona comenzaron a debilitar en forma creciente el sistema de misiones, dañando seriamente a la iglesia española en general. Uno de los golpes más serios que recibió el sistema misional en este período fue dado por la expulsión de los jesuitas de América española en 1767 y la entrega de sus misiones a otras órdenes religiosas menos estrictas y carentes de recursos humanos para hacerse cargo de los 300.000 o más indígenas misionados por los jesuitas en ese momento. Además, la corona aceleró durante este período el traspaso de las doctrinas de los regulares al clero secular y comenzó a insistir en la hispanización del indígena y en su incorporación a la economía española. Con esto la corona no hacía más que ceder a la presión de los eclesiásticos seculares por nuevas fuentes de ingresos económicos y de los colonos españoles o criollos ávidos de tierras y mano de obra para sus explotaciones agrarias. De esta manera comenzó a perfilarse un gradual abandono de la política de segregación de los pueblos indígenas que culminaría, en el período independiente, con el virtual desmantelamiento del sistema misional y los ataques a la propiedad de las comunidades indígenas.¹⁵

En términos generales, el poder político económico e ideológico de la iglesia comenzó a ser cuestionado a través de todo el imperio. Esta política se concretó durante la segunda mitad del siglo XVIII con la expulsión de los jesuitas, una frustrada reforma a las órdenes religiosas, la eliminación de los fueros eclesiásticos y un tímido ataque a la riqueza material de la iglesia. Este último se radicalizaría a principios del siglo XIX por razones tanto fiscales como políticas. Como fuer-

za política o grupo de presión en la corte los eclesiásticos perdían terreno, mientras los letrados y los militares emergían como fuerza política, tanto en España como en América.¹⁶ Paralelamente, la necesidad de eficiencia en la administración política y económica del imperio abrió las puertas a nuevas ideas científicas y políticas con las cuales los ministros reformistas simpatizaban, degradando el poder ideológico de la iglesia.

4. *Disgresión: ideología religiosa, aparatos religiosos, prácticas religiosas*¹⁷

El campo religioso, es decir el conjunto de prácticas religiosas producidas y reproducidas por aparatos religiosos relativamente coherentes y portadores de un conjunto de supuestos implícitos o explícitos acerca del universo, la sociedad y su proceso de desarrollo se presenta relativamente asociado, separado u opuesto, al poder políticamente constituido, otras prácticas ideológicas (la ciencia, el arte, etc.), y las fuerzas que operan en la estructura económica. Las contradicciones que se generan en estas tres esferas no determinan totalmente el campo religioso ya que existen dinámicas interiores a éste. La constitución de una religión específica con un aparato religioso coherente y jerárquico y con un cuerpo organizado de sacerdotes, un cuerpo doctrinal y un conjunto de reglas, tanto en relación al culto como a aspectos significativos de la vida social y privada, elimina o tiende a eliminar como legítima, al menos, la competencia de otros "practicantes" religiosos (magos, adivinos y profetas y sacerdotes de otros cultos). Para adquirir el monopolio sobre el control de las prácticas religiosas legítimas, la iglesia necesita el apoyo del poder político y un grado de elaboración en sus prácticas y doctrina que le dé a la religión su plausibilidad e impacto emocional y que al mismo tiempo haga imposible para el lego cumplir estas funciones sin un proceso de iniciación en los secretos del culto y la doctrina. La nueva religión una vez establecida como iglesia o aparato (es decir como práctica social institucionalizada y no como simple sistema de valores y creencias religiosas de

los individuos, aunque éstos sean compartidos pero no comunicados ni practicados) necesita mantener este monopolio por medio de la represión (o cooptación) tanto de la religión de los infieles como de sus propios miembros que devienen disidentes. Esto a su vez implica la creación de tribunales especiales que puedan juzgar y combatir la disidencia religiosa, un cuerpo de doctrina establecido (especialmente escrito), y un sistema de entrenamiento que homogeneice las prácticas de la iglesia, y que reproduzca e incremente el cuerpo de sacerdotes para así cubrir una congregación creciente. Para retener o imponer este monopolio, la iglesia (o iglesia en formación) requiere de la ayuda del poder político constituido. Esto es necesario tanto para eliminar prácticas religiosas diferentes como para adquirir o sostener la base económica que permita la mantención de un grupo especializado y no productivo de sacerdotes y los medios para llevar a cabo el culto. Como contrapartida, la iglesia entrega los medios de legitimación del poder político y del orden social constituido, y domestica la masa de gobernados por medio de la homogeneización, no sólo de prácticas religiosas sino también morales y sociales a través de culto, la doctrina religiosa y las instituciones bajo su control (escuelas, hospitales, actividades artísticas, etc.). Estas prácticas son la realización de códigos sociales en mayor o menor medida objetivados y que son el producto de prácticas anteriores acumuladas por mera repetición y reconocimiento de su objetividad y después reificados como "necesidad" por los "practicantes" religiosos. Esta relación simbiótica entre la iglesia y el poder político es, no obstante, imperfecta. Las formas históricas de esta relación, teocracia, hierocracia, cesaropapismo y el estado secularizado, y las formas de transformación de unos en otros, nos revelan una lucha entre la iglesia y el poder político para: a) controlar los medios de legitimación y los otros campos ideológicos, y b) para retener un conjunto de privilegios (administrativos, judiciales, económicos, etc.) por parte de la iglesia.

Mientras que el segundo caso es similar a las demandas de todos los cuerpos de especialistas (las profesiones, la burocracia, el ejército),

el primero tiene una perspectiva societal y apunta a monopolizar el control de los principios que guían la construcción de la realidad social.

La interdependencia del campo religioso y la estructura económica se establece a través de tres aspectos principales:

1) La creciente autonomía relativa del campo religioso, la aparición de especialistas religiosos y la subsecuente elaboración de la ideología religiosa (monoteísmo, sistematización de costumbres, etc.), están fuertemente asociados a la división social del trabajo, la división de la sociedad en clases y el proceso de urbanización.

2) La división entre trabajo intelectual y manual, de la cual la dicotomía religioso/lego forma parte, descansa en la posición privilegiada que la iglesia tiene en relación a la distribución de los recursos económicos (estipendios pagados por el poder secular, el cobro de impuestos especiales, etc.).

3) Finalmente, los seguidores de una nueva religión, o la religiosidad/irreligiosidad del "rebaño" de una iglesia establecida, varía de acuerdo con prácticas económicas (por ejemplo el "paganismo" de los campesinos).

A nivel ideológico, los aparatos religiosos tienden a controlar (por medio de auspicios, censura o represión) todo el campo ideológico, estimulando o inhibiendo el desarrollo de campos ideológicos autónomos (arte, jurisprudencia, ciencia, etc.).

La ideología religiosa, como otras formas de ideología, opera a través de principios normativos y cognitivos. Los mitos, cosmogonías y, en forma más elaborada, la teología, incorporan la historia, el orden social, y una explicación de ambos en su discurso. Al mismo tiempo las ideologías religiosas prescriben un conjunto de prácticas, compatibles con esa explicación, que ayudan a reproducir el orden social. El contenido cognitivo de la religión implica supuestos especiales (y arbitrarios) acerca del orden social; así la religión privilegia (o santifica los privilegios de) ciertos linajes, grupos étnicos o genéricos. La consolidación de estos supuestos en una realidad social incuestionable (o *doxa*) implica un proceso de legitimación que transforme en necesidad objetiva las prácticas económicas y sociales *de facto*. El cuestio-

namiento de la *doxa* por grupos o individuos disidentes puede tener como resultado la constitución de una nueva iglesia y eventualmente la reorganización de las relaciones sociales existentes, o con más pro-

12 En el caso de los chichimecas del norte de México; los teólogos de las órdenes mendicantes (con la posible excepción de los dominicanos) declaraban en 1569 que la guerra contra éstos era lícita y que debían ser castigados por sus robos y tropelías con la servidumbre temporal. En 1585, sin embargo, las órdenes religiosas consultadas nuevamente por el gobierno novohispano rechazaban tanto la justicia de la guerra contra los chichimecas como su esclavitud y proponían en su reemplazo el establecimiento de misiones y poblaciones españolas para pacificar esta área. En el caso de los mapuches del sur de Chile, la iglesia como un todo aprobó por más de medio siglo la justicia de la guerra contra estos indios, aunque los jesuitas lucharon en forma realista para eliminar ambos males.

13 Véase H.E. Bolton, "The Mission as a Frontier Institution in the Spanish American Colonies", en *American Historical Review*, vol. 23, 1917, págs. 42-61 y A. Egaña y otros, *Historia de la iglesia en la América española*, Madrid, 1965-66, vol. 1.

14 Véase M. Morner, *Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata*, Buenos Aires, 1968 y Egaña y otros, ob. cit. vol. 2.

15 Véase M. Morner, *La corona española y los foráneos en los pueblos indios de América*, Estocolmo, 1970.

16 En este período las milicias fueron reorganizadas y fortalecidas y los militares recibieron fueros. En la corte, el clero, especialmente aquél con conexiones en Roma, perdía todo su poder y letrados anticlericales, como Campomanes, Roda y Floridablanca, o militares como Godoy, llegaban a ser los consejeros del rey. Véase A. Domínguez Ortiz, *Sociedad y Estado en el siglo XVIII español*, Barcelona, 1976, págs. 317-20.

17 Esta parte está basada fundamentalmente en los siguientes estudios: Max Weber, "La sociología de la religión" y "Dominación política y hierocrática", capítulos de *Economía y sociedad*, P. Bourdieu "Genèse et structure de champ religieux", en *Revue Française de Sociologie*, vol. 12, 1971, págs. 295-334 y *Outline of a Theory of Practice*, Londres, 1977, L. Althusser, "Ideology and Ideological State apparatuses", en *Lenin and Philosophy and other essays*, Londres, 1971, y Berger, P.L. y Luckman, T., *The Social Construction of Reality*, Nueva York, 1966.

babilidad puede dar lugar a una mayor elaboración del discurso ortodoxo mediante la incorporación en el mismo de dioses heterodoxos, ya sea transformados en demonios, o como deidades menores.

En su práctica diaria, la iglesia también encuentra y lucha contra desviaciones menores y no sistemáticas. En estos casos, métodos terapéuticos, como por ejemplo, la confesión y la penitencia, son usados para corregir prácticas y creencias no ortodoxas. Tanto la eliminación de la disidencia religiosa organizada y la terapia de desviaciones no sistemáticas contribuyen a reforzar la efectividad de la *doxa* como un área de supuestos arbitrarios incuestionables; mientras que la emergencia y mantención de prácticas no ortodoxas, y más aún de desviaciones organizadas, tiende a trasladar los dogmas del terreno de la necesidad (*doxa*) al de la posibilidad (ortodoxia/heterodoxia), en el cual dos o más discursos o prácticas religiosas compiten por la legitimidad. Esta competencia implica el cuestionamiento del poder legitimizador de ambos sistemas, esto es, su capacidad de explicar el orden social y sus estrategias implícitas para mantenerlo o transformarlo. En este proceso, nuevas áreas de lo que era considerado incuestionable empiezan a ser discutidas, abriéndose el universo experiencial y cognitivo de la sociedad.

Finalmente, la dominación del campo religioso sobre el resto de los campos ideológicos en sociedades pre-seculares implica la participación activa de la iglesia (aunque no necesariamente en forma coherente y unánime) en procesos de cambio político y social (guerras, lucha de clases, movimientos de liberación nacional, etc.) y, como contrapartida, la expresión del pensamiento político en categorías elaboradas por las ideologías religiosas.

5. Conclusión

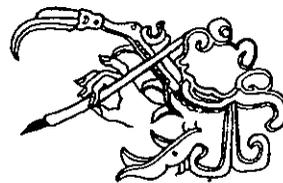
El análisis que hemos hecho de la iglesia y especialmente del rol de las misiones en Hispanoamérica nos permite definir a ésta como un aparato ideológico de Estado¹⁸ que reforzó ideológicamente la conquista española hecha por las

armas y que, en las zonas periféricas del imperio, inició la conquista en forma esencialmente ideológica para ser reforzada después por el poderío militar (los presidios de soldados españoles y la organización paramilitar en algunas misiones). Como tal la iglesia recibió el apoyo económico directo e indirecto del Estado pero a la vez estuvo sujeta a un control relativo por parte de éste, alcanzando mayor o menor autonomía de acuerdo con la coincidencia o no con los intereses del Estado español. Este aprovechó hábilmente el empuje misional del siglo XVI para, por un lado, reforzar la conquista militar y, posteriormente, para expandir las fronteras del imperio, y por otro, para contrapesar el creciente poder encomendero. La iglesia indigenista aprovechó este espacio para poner en práctica concepciones de la sociedad y de su desarrollo bastante heterodoxas¹⁹ y establecer centros de poder que en última instancia sólo se subordinaban al rey de España con poco o sin control directo del Estado, y que a menudo entraban en contradicción con los intereses de los encomenderos. Las masas indígenas respondían a la evangelización de manera diversa. Algunas etnias incorporaron rápidamente las prácticas cristianas a su mundo experiencial y cultos católicos sincréticos predominaron como por ejemplo en México y Guatemala.²⁰ En otros casos la yuxtaposición religiosa (práctica cristiana pública y práctica pagana secreta) persistió por un largo período, como en el Perú.

Finalmente, en algunos casos, prácticas religiosas nativas desafiaron abiertamente el poder ideológico de la iglesia y aún el poder del Estado español, como los indios pueblos, el movimiento del Toqui Ongoy, etc. En este último caso, sin embargo, nos encontramos frente a un proceso de rebelión o retraimiento social articulado ideológicamente en símbolos y prácticas religiosas, cuyas causas escapan en gran medida a la influencia de la iglesia y se relacionan más con la opresión ejercida por los españoles laicos.

Hacia fines del período colonial la iglesia y especialmente las órdenes religiosas perdían paulatinamente su poder político e ideológico abriendo paso a nuevos sectores sociales en la estructura del Estado y a las ideas ilustradas. La corona,

por su parte, controlaba este proceso y no dejaba de utilizar el poder ideológico de la iglesia, recurriendo a la inquisición para frenar o suprimir las tendencias políticas que cuestionaban su poder tanto en América como en España.



¹⁸ Cf. L. Althusser, ob. cit.

¹⁹ Es posible que Las Casas haya sido investigado por la inquisición como sospechoso de herejía por su exigencia de que la corona devolviera a los príncipes y caciques indios su señorío y autoridad. Los ideales de pobreza y la influencia milenarista de Joachim de Fiore, entre los primeros franciscanos de Nueva España los ponía en una situación muy similar a la de los franciscanos observantes y de los fraticelli perseguidos por la inquisición en el medioevo europeo. La diferencia era que las prácticas de los primeros franciscanos, así como la de Las Casas, estaban protegidas y eran alentadas por la corona española y eran funcionales a ésta. Véase Friede, ob. cit., págs. 119-20, J.L. Phelan, ob. cit. y G. Leff, *Heresy in the Later Middle Ages*, Manchester, 1967, vol. 1, págs. 51-255.

²⁰ Véase J. Lafaye, *Quetzacoatl et Guadalupe*, Paris, 1974 y A.C. Van Oss, ob. cit.

De la fiesta al festival:

Los movimientos sociales para el disfrute de la vida en Puerto Rico*



Programa del Primer Festival de la Pana del barrio semirural de Mariana en el municipio de Humacao, Puerto Rico, celebrado del 31 de agosto al 1º de septiembre de 1985.

** Ponencia presentada en el Seminario "Movimientos sociales y estructuras políticas: la participación popular", San José, Costa Rica, 5 al 9 de septiembre de 1988, organizado por el Grupo de Trabajo "Movimientos Sociales" de CLACSO, el Centro de Estudios Democráticos de América Latina y el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad de Costa Rica.*

*** Investigador del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad de Puerto Rico.*

*Angel G. Quintero Rivera***

Esta Fiesta de Pueblo ha sido preparada con mucha devoción para que, juntos, disfrutemos de nuestro arte expresado en música, bailes, artesanías y platos típicos.

Mientras disfrutamos, estamos conociendo y fomentando nuestro legado cultural que nos identifica como pueblo puertorriqueño.

Hemos tomado la pana como símbolo porque este fruto está íntimamente ligado a nuestra vivencia cultural y existencia material. La pana ha sido alimento en nuestra tierra desde el tiempo de la esclavitud hasta nuestros días.

... pan seguro

... pan común

... fuente de esperanza

La pana nos hermana

nos hace

comunidad...

La actividad gozosa y los movimientos sociales

Quiero compartir con los participantes de este seminario los primeros hallazgos e interpretaciones de un proyecto de investigación francamente recién comenzado sobre un tema fascinante, complejo y que reviste, a mi juicio, una gran importancia. En los últimos años ha crecido el interés en América Latina y a nivel internacional en el estudio de los movimientos sociales organizados en torno de diversos aspectos de la vida social: la lucha por la vivienda y otros aspectos físicos del habitat, los derechos de la mujer, aspectos culturales de grupos étnicos particulares, entre

otros. Ubicándome en esta corriente de interés, he centrado mi investigación sobre un tipo de movimiento que no lo he visto abordado en la literatura que he podido examinar hasta ahora. Se trata de un fenómeno que he denominado provisoriamente como movimientos sociales para el disfrute de la vida, refiriéndome a la acción social dirigida a incidir en la forma y carácter que toma o asume el disfrute de la comunidad, el goce del intercambio social, de la relación social misma.

Este fenómeno tiene, a mi juicio, un profundo significado político pues atenta contra uno de los pilares de la consmovisión burguesa contemporánea, de la ideología dominante



Festival de la cocolúa

en la gran mayoría de nuestros países: el hedonismo o la identificación del goce con los sentidos, a nivel individual del organismo receptor (del cuerpo de cada persona). El fenómeno de movimientos sociales para el disfrute de la vida no atenta contra el hedonismo a través de su negación, del supuesto goce transmaterial o trans-sensorial (como han propulsado históricamente algunos movimientos místicos o religiosos). El tipo de movimiento que he venido observando en los últimos años, y cuya investigación sistemática he comenzado recién, se conforma en torno de actividades estrechamente vinculadas a los sentidos, cuya importancia y valor no niegan; pero la actividad gozosa no se encierra en éstos, más bien de ellos parte a otras dimensiones. Por ejemplo, como abundaremos más adelante en esta ponencia, muchas de las actividades y luchas de estos movimientos sociales se centran en la gastronomía popular y en la música. Se goza el sabor de las comidas, pero también intercambiando, conversando y comentando ese sabor. Se goza el placer auditivo de la música, pero más que con un "walkman", participando de la intercomunicación musical: escuchando juntos, repitiendo un coro, siguiendo en conjunto el ritmo o la *clave* con las palmas de las manos o bailando. Es decir, el disfrute de la vida se concibe, al menos en parte, como una actividad social: se valora y se goza la interrelación, la cual, en gran parte, se encuentra indisolublemente vinculada a los sentidos.

Por lo general, placeres sensoriales, como el sabor o el deleite auditivo, inseparables de nuestra biología, están también histórico-culturalmente desarrollados. Se valoran y saborean en unas culturas sabores y sonidos que en otras son considerados desagradables. No sólo, pues, de las sensaciones parten gozos sociales, como antes aludimos, sino el placer sensorial mismo está también atravesado por lo social. La gastronomía y la música tienen cada una su historia cultural o, dicho de otro modo, forman parte de la historia cultural de nuestras sociedades. Y es significativo

notar que aquellos movimientos sociales en Puerto Rico configurados en torno de actividades gozosas gastronómicas o musicales se conciben a sí mismos como movimientos de índole cultural o como cultural su lucha.

En sociedades coloniales, donde el Estado es más claramente (en muchos aspectos) sobreimpuesto, la actividad ciudadana autónoma en la defensa o promoción de particulares patrones culturales propios adquiere profundos significantes políticos: reviste una connotación de desafío en el terreno de la hegemonía.

Entre las diversas facetas posibles de la lucha por el disfrute de la vida, he comenzado mi investigación (y quisiera concentrar esta ponencia) abordando aquella acción social dirigida a incidir en la forma y carácter de la actividad festiva en particular, por el valor heurístico de los significantes simbólicos que la acompañan. Aunque la fiesta puede adquirir un valor en sí misma, generalmente surge de una conmemoración. Se festeja *algo* —alguna fecha significativa, algún logro o valor— o la fiesta forma parte de algún rito con particulares significados. El carácter simbólico de la actividad festiva hace de ésta uno de los elementos más reveladores para el análisis de las luchas por el disfrute de la vida.

Breves apuntes sobre la historia de la actividad festiva en Puerto Rico

Como una de las fases del proyecto de investigación recién comenzado, se contempla estudiar concierto detenimiento la historia social de las fiestas en Puerto Rico. El tema es complejo y está muy poco examinado en la historiografía existente, por lo que se requerirá mucha investigación histórica y etnográfica. Ahora sólo puedo adelantar algunos apuntes, preliminares, pero muy importantes para el análisis propuesto de los movimientos sociales contemporáneos. Contrario a otros países latinoamericanos, tanto la sociedad indígena como las comunidades de indios

fueron en el Caribe prontamente destruidas por el colonialismo. En las Antillas españolas, dado el papel fundamentalmente militar-comercial que ejercieron para el imperio, la actividad "reconstructiva" colonial se concentró en la capital militar portuaria de cada isla: San Juan, Santo Domingo y La Habana. Durante los siglos XVI al XVIII, frente a dicho colonialismo de base citadina, fue conformándose fuera de la capital una sociedad rural prácticamente nueva; no edificándose, como han argumentado algunos, en base al transplante, sino sobre la destrucción. En trabajos previos he intentado demostrar que el Puerto Rico rural en esos siglos fue poblándose de escapados: escapados negros de las islas vecinas —inglesas y francesas— de plantación; escapados indígenas por la destrucción de sus comunidades, su economía y su modo de vida; y escapados españoles por razones vinculadas a la turbulenta historia peninsular del período, con sus conflictos étnicos internos contra descendientes de judíos y moros, la represiva Inquisición y los angustiosos procedimientos de pureza de sangre. Esa amalgama étnica cimarrona (de negros, indios, moros, sefarditas y castellanos sospechosos), ese mundo "pardo", como lo llamaban los cronistas, fue configurando una sociedad rural alrededor del eje de su naturaleza de escapados: una sociedad buscando en el escape sacudirse de la opresión, una sociedad a base de la libertad del retraimiento, de lo que podríamos llamar en términos contemporáneos, el derecho de vivir en paz. Para el colonialismo citadino, este mundo rural de "indolentes primitivos" no constituía una amenaza: sus anhelos libertarios no se manifestaban en ataque, sino en retraimiento. Va generándose entonces, una tácita concertación social entre la ciudad colonial y el campesinado del escape. El colonialismo citadino necesitaba diseminar "súbditos de la Corona española" por la isla para su defensa frente a los ataques de las potencias extranjeras. Y frente a la posibilidad de un colonialismo de ruralía controlada (de plantación esclavista) que esos

Festival del Chapín



vecinos extranjeros representaban, el campesinado cimarrón o, como decimos en Puerto Rico, *jibaro*, va a asumir (valientemente) esa defensa de "los reyes católicos".

Esa tácita concertación social requería particulares patrones culturales. Estudios del siglo XVI español describen el contraste entre "la gran libertad de las gentes humildes para hablar y criticar, por un lado, y por otro, la gran intransigencia contra extranjeros y en materia de fe".¹ Ambos tipos de intransigencia estaban intrínsecamente relacionados, ya que los previos conflictos étnicos internos habían generado una identificación de la religión con la nacionalidad. Las autoridades nacionales eran los reyes *católicos*. Ser "cristiano viejo" (por ejemplo, con ascendencia toda cristiana, en contraste con los "cristianos nuevos", que eran conversos previamente, moros o judíos) era ser lo más español entre lo español. El deseo de los escapados en Puerto Rico de conservar su libertad (del retraimiento, no de la confrontación), desarrolló, en este contexto, intentos contradictorios de una españolización no-estatal como escudo. Para evadir los conflictos que esos tipos de intransigencias podían generar y para posibilitar la antes aludida tácita concertación social, era sumamente importante no aparecer con hereje o extranjero. Uno de los más importantes intentos de españolización no estatal fue, pues, a través de la religiosidad popular: de un cristianismo que era importante evidenciar; teñido, sin embargo, del espontaneismo libertario de esa nueva sociedad, confiurándose en la amalgama étnica de la ruralía del escape.

Una de las más significativas y hermosas manifestaciones de este fenómeno se encuentra en la más importante expresión plástica de ese mundo: la tradición de los santos tallados en madera. Las casas eran *bohíos* (es decir, de origen indígena). Una manera de identificarlos como cristianos (y, por lo tanto, como no-extranjeros o españoles) era con la presencia de la imagen cristiana del santo. Pero la imagen no será nunca fija o estática. La

libertad y espontaneidad de la vida en cimarronaje se manifestará en la forma de vestir al santo, que se hará pintando la imagen tallada de acuerdo a particulares ocasiones.² La religiosidad popular no-institucional, a través de la cual manifestarán los campesinos su no-extranjeridad, mientras simultáneamente (y camuflando) su vivir espontáneo fuera del dominio estatal permeará y conformará la vida social, lo que se evidenciará en su actividad festiva. Como señalamos antes, el Estado, el colonialismo, estaba representado por la ciudad; y el escape de ese dominio va a tomar un claro carácter anti-urbano. Se caracterizó por viviendas aisladas de núcleos familiares en una producción básicamente para la subsistencia, a través de la agricultura de "tumba y quema", que marcaba esta forma de vida con un carácter seminómade. Esta estructura agraria era radicalmente distinta a la predominante en España (organizada alrededor de pequeños pueblos o aldeas) y que la política oficial colonial del Estado intentó (sin éxito, en el Caribe) reproducir en las Américas.³ Una agricultura tropical de subsistencia, básicamente sin estaciones marcadas a nivel climático, y una producción no aldeana, sino familiar, juntamente con un patrón de asentamiento basado en la vivienda aislada, sentó bases materiales que no propiciaron una de las principales actividades festivas del mundo campesino europeo: las fiestas de cosecha.

En el Puerto Rico de ese período se trabajaba y vivía cotidianamente en aislamiento y los encuentros sociales tomarán lugar principalmente alrededor de la actividad festiva que, dado la naturaleza de esa sociedad, se conformará en torno de la importancia de evidenciar su no-extranjeridad; es decir, vinculada a alguna celebración cristiana (o cristianizada). El más importante período festivo será el de Navidad, la principal fiesta cristiana de regocijo. Es importante notar, sin embargo, que dentro de ese período la más festejada de las celebraciones no será como en España (y en otros lugares de Europa y América) el nacimiento del niño Dios, sino la Epifanía, la fiesta de reyes. No hay

que olvidar que uno de los tres Reyes Magos era un africano negro (en Puerto Rico, Melchor) y los otros dos eran de lugares poco precisos, referidos en general como "oriente". En un mundo marcado por la amalgama étnica era importante establecer que un negro podría ser cristiano y rey; y reyes y cristianos podían ser también personas de origen difuso. Para ese campesinado cimarrón, cuyo origen, por su naturaleza de escapados (propio o de sus antepasados), era conveniente mantener difuso —no rememorar ni recordar— los Magos provenientes de "tierras lejanas" serán un símbolo unificador fundamental. Los Tres Reyes Magos representaban precisamente la amalgama étnica; se encontraban hermanados en la adoración del niño, es decir, en la esperanza del futuro.

Los Reyes Magos eran también caminantes, lo que fortalecía el símbolo en una sociedad conformada alrededor de una agricultura seminómade. Y las celebraciones de Reyes enfatizarán esa importancia del movimiento. Se organizaban parrandas o trullas para ir a *reyar* por el barrio llevando la música de casa en casa. La ofrenda o *aguinaldo* que daban las trullas a los vecinos era la música recíprocamente y la ofrenda o aguinaldo que daban los visitados era comida y bebida. Los elementos musical y gastronómico serán, pues, centrales en estas celebraciones. Dentro de la gastronomía del período hay un elemento que quisiera resaltar. En las mayores celebraciones del período de Navidad (y probablemente en todas las otras celebraciones sociales importantes) se comía lechón asado (cerdo), costumbre que ha adquirido, desde que podemos recordar, el carácter

¹ Caro Baroja, Julio, *Inquisición, brujería y criptojudasmo*, Ariel, Barcelona, 1970, pág. 17.

² Traba, Marta, *La rebelión de los santos*, San Juan, Puerto Rico, 1972.

³ Viñas Mey, Carmelo, *Las estructuras agrosociales de la colonización española en América*, *Anales de la Real Academia*, núm. 46, núm. 1, 1969, págs. 173-230.

Festival de la pinya cabezona

de tradición nacional. Uno podría, muy probablemente, tener alguna ascendencia mora o judía (que, es importante recordar, no comían cerdo),⁴ pero uno desea que las autoridades lo dejen quieto, uno no quiere ser perseguido. Ahora uno es cristiano y es importante demostrarlo. Puede que no se coma cerdo a nivel cotidiano (no se traslada a Puerto Rico la tradición española del comer cerdo cotidiano, del jamón o el chorizo, por ejemplo), pero en la celebración, en la fiesta navideña, no sólo se come, sino que se ofrece. Es importante también tener el cerdo cerca del bohío alimentándole con sobras durante todo el año para que esté listo para comer en la gran celebración. De tal forma que cualquier persona que pasare por el área (especialmente los curas, que eran los que más se movían entonces) podría ver en cualquier momento el cerdo: el símbolo cimarrón de cristiandad.

Además de las fiestas de reyes, también en las fiestas de fecha variable los anfitriones debían evidenciar su "cristianismo". Estos celebraban, por ejemplo, la incorporación de un niño a la comunidad cristiana, es decir, su bautizo; y los lazos de compadrazgo se convertirán en los más valorados vínculos sociales.⁵ Se podía celebrar también su *baquiné*, es decir, la muerte de un niño bautizado que irá directamente al cielo. Algunos festejarían su santo, que frecuentemente correspondía a su cumpleaños por la costumbre de otorgar los nombres a los niños en base al santoral.

En todas estas celebraciones, la comida y la música jugarán un papel fundamental. La palabra con la cual se nombró la música principal de estos encuentros sociales —el seis— es también muy reveladora. El seis, en los siglos XVI y XVII en España, era la música que se bailaba en las más importantes celebraciones religiosas.⁶ Se bailaba en el templo, frente al altar como ofrenda al sacramento eucarístico.⁷ El movimiento danzante de los negros y mulatos, o de una población con su influencia, era considerado lascivo⁸ por las autoridades eclesiásticas en la ciudad colonial y se prohibieron los

seis en la Catedral de San Juan.⁹ El seis se refugió, por tanto, en el monte, en el *hinterland*, transformado por la sociedad cimarrona.

Durante alguna celebración, los aislados campesinos vecinos de alguna región se reunían frente al bohío de la familia anfitriona de la fiesta. Juntos cantaban el *saludo* y el anfitrión los invitaba a subir (a entrar). En el bohío, como en un templo frente al *santo*, como en un altar, bailaban el seis.¹⁰

*"La diversión más apreciable para estos isleños son los bailes... y acuden centenares de todas partes aunque no sean llamados... estos bailes suelen durar toda una semana. Cuando una cuadrilla se retira, otra viene, y así van alternando noche y día, haciendo viajes de dos y tres leguas, sin otro objeto que el de ir al fandango, cuya música, canto y estrépito de patadas deja atolondrado por mucho tiempo la cabeza más robusta".*¹¹

En las últimas décadas del siglo XVIII se inicia un proceso de penetración institucional de la administración colonial en la ruralidad. Como parte de ese proceso, se establecen pequeños pueblos, en sus inicios fundamentalmente constituidos por una parroquia y una casa de milicias. Para los campesinos, éstos toman un carácter positivo por el "pan espiritual": los sacramentos que "españolizan". "Morir moro" era, cuanto menos, una imprudencia en esa sociedad. Con el establecimiento de estos pueblos surge una nueva festividad recurrente: las fiestas patronales, las fiestas del santo patrón de la parroquia. Estas serán las más importantes fiestas pueblerinas hasta mediados del presente siglo y junto con las rurales fiestas de reyes constituirán los hitos fundamentales del calendario festivo.

La transformación de las fiestas y los nuevos movimientos sociales

Me he detenido en la descripción de los significados de los orígenes de



la actividad festiva en el país por la importancia que pueden tener en el análisis de los nuevos significados, que en las transformaciones sociales, toman ciertas continuidades culturales. Pero, al respecto, sólo trazaré algunas pinceladas adicionales para llegar al examen de la problemática contemporánea.

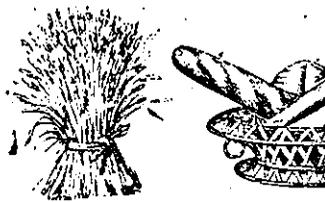
Es necesario resaltar, en el primer período descrito, la identificación de las fiestas con una religiosidad popular basada en la importancia de manifestar una no-extranjería, por un lado, y valores libertarios de un espontaneismo solapado, limitado por la forma camuflada en que esos valores debían expresarse, por otro.

Durante el siglo XIX, ese mundo agrario puertorriqueño que hemos descrito sufre una transformación radical con el desarrollo de una economía de agroexportación. Esta condujo a la expropiación de numerosos campesinos y al establecimiento de haciendas de tipo señorial, principalmente para el cultivo del café y el crecimiento de una economía, hasta ese momento débil o incipiente, de plantaciones esclavistas para la caña de azúcar. De esa transformación surgen dos nuevas actividades festivas: los bailes de bomba (tambor) de los esclavos y las fiestas de acabe en la cosecha del café. Estas últimas eran ofrecidas por el hacendado, como dádiva paternalista a sus trabajadores. En la medida en que no eran autogeneradas, van a dejar poca huella en la cultura; no así los bailes de bomba que sí surgían de la propia expresión de sus participantes.

La agroexportación propició cierto crecimiento de los núcleos urbanos, sobre todo los puertos, por las actividades que acompañaban a una economía más compleja.

También dio lugar a una más marcada estratificación social y a la paulatina conformación de clases sociales y de una sociedad dividida en términos clasistas. La actividad festiva comenzó a manifestar esa división. Las clases "superiores" de hacendados y comerciantes (y los profesionales vinculados a éstas) organizan los "casinos de primera" donde celebran fiestas exclusivas; y los trabajadores urbanos, quizás

Festival del azúcar



en forma mimética, los "casinos de artesanos".

Las fiestas patronales retendrán, sin embargo, el carácter de reunión comunal policlasista, aunque no estarán exentas de esta división. En las actividades de tipo más pasivo —la apreciación de espectáculos, los juegos de azar, el consumo en los kioscos de comida y bebida, algunas diversiones variadas— se podían encontrar personas que participaban de diversas relaciones de clase; pero en aquellos eventos más activos e íntimos, como los bailes, comenzó a manifestarse en muchos pueblos la segmentada estratificación. Las clases urbanas que ejercían un mayor liderazgo —las "clases altas" y los artesanos— se retraían de la fiesta a sus casinos para la actividad danzante. Y el populacho restante, lo que llamaban entonces "la parte más abyecta de la sociedad", participaba de "bailes públicos". Como estos sectores no contaban con organizaciones propias, dichos bailes eran organizados para ellos por el ayuntamiento, por la administración municipal.

"... en el edificio del Mercado de la villa se daba un baile público: lo que parece quiere decir, para todas las clases sociales o, como vulgarmente se dice, para todo el mundo. Pero no es así en la práctica. A semejantes bailes sólo concurre la parte más abyecta de la sociedad: no van a ellos como algunos creen, ni los honrados artesanos, ni las mugeres (sic) que en algo se estiman; esta clase, digna de toda consideración y respeto, tiene sus círculos honestos, decentes y cultos.

"Son, pues, los llamados bailes públicos, centros nada edificantes que la moral repele, y ante los que las buenas costumbres se sonrojan. No queremos ni debemos entrar en su pintura, porque el vigor de su colorido lastimaría los ojos del pudor y del buen sentido".¹²

Con la transformación capitalista de los antiguos ingenios esclavistas

y haciendas señoriales, que se inicia a fines del siglo XIX y se acelera a principios del XX por la invasión norteamericana (por el cambio de metrópoli colonial), la actividad festiva experimentará modificaciones adicionales. Respondiendo a una mayor mercantilización de la sociedad y a los vacíos surgidos por los cambios de las clases tradicionales y sus organizaciones, surgen desde las primeras décadas de este siglo establecimientos comerciales para la actividad festiva, sobre todo danzante. La historia de la comercialización de la actividad festiva es muy compleja, pero en estas pinceladas podemos señalar dos elementos evidentes. En primer lugar, se reafirma la estratificación social: se establecen lugares de baile para los distintos estratos económicos en base al precio del consumo y de la entrada requeridos. Este factor económico es complementado con otros elementos de identificación de clase (por ejemplo, por varias décadas los establecimientos de mayor "caché" ponían barreras a la entrada de sectores populares a través de una de las más evidentes fuentes de identificación: el color de la piel).

En segunda instancia, los lugares comerciales de baile van quebrando los elementos simbólicos de la actividad festiva al transfigurar eventos comunales en ocasiones de festejo por parejas o, a lo sumo, grupos de parejas. Se enfatiza pues, la celebración nuclear.

Con la transformación capitalista, las clases de hacendados y artesanos van a desintegrarse o transfigurarse. La mayoría de los artesanos atravesará un intenso proceso de proletarianización. Descendientes de artesanos escolarmente más "preparados" y descendientes de los hacendados más modestos engrosarán las filas de una creciente pequeña burguesía. Y las más poderosas familias hacendadas se irán transfigurando en una burguesía básicamente subordinada al nuevo capital imperial, que he caracterizado en trabajos previos como una burguesía anti-nacional. Con la desintegración del artesano desaparecerán también sus casinos. Los "casinos de primera" tendrán una más larga duración,

aunque también irán desapareciendo. Serán sustituidos por clubes de recreo que adaptarán a las condiciones locales moldes de la burguesía y pequeña burguesía norteamericana: el Caparra Country Club, el Club Deportivo de Ponce, los clubs Exchange, Leones y Rotarios, "fraternidades y sororidades" de origen estudiantil universitario identificadas con las abstractas letras griegas —Phi Eta Mu, Sigma, Kappa Phi—, por ejemplo.

⁴ Tan importante fue en España esa forma "gastronómica" de identificación, que a los judíos les llamaron "marranos" y en las Islas Baleares, "chuetas", que quiere decir tocino, para hurgar en la llaga.

⁵ Fray Inigo Abbad y Lasiera, *Historia geográfica, civil y natural de la Isla de San Juan Bautista de Puerto Rico* (1782); uso edición de 1959, Ed. UPR, San Juan, pág. 190.

⁶ Pfandl, Ludwig, *Cultura y costumbres del pueblo español de los siglos XVI y XVII*, Araluze, Barcelona, 1942, pág. 256.

⁷ Idem., pág. 161.

⁸ Sobre la mulata y americana Zarabanda que habla adoptado Sevilla —la puerta de las Indias— se decía en Castilla que era "un baile y cantar tan lascivo en las palabras y tan feo en los meneos... tan lascivo y obsceno que parecía estar inventado por Luzbel para inducir a pecar a la senectud y a la santidad misma", José Deleito y Piñuela, *También se divierte el pueblo (Recuerdos de hace tres siglos)*, Espasa Calpe, Madrid, 1944, pág. 79. Más sobre los bailes españoles de entonces en Cotarelo Mori, "Introducción" a su *Colección de entremeses, loas, bailes, jácaras y mojigangas desde fines del siglo XVII*, Tomo XVII de la Nueva Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1911.

⁹ Brau, Salvador, *Historia de Puerto Rico*, D. Appleton and Co., Nueva York, 1904, pág. 158.

¹⁰ Agradezco al compañero etnomusicólogo Luis Manuel Álvarez que me llamó la atención y me hizo consciente de este significado. Ver descripción de Abbad, págs. 188-190.

¹¹ Abbad, ob. cit., págs. 188-190.

¹² Descripción, desde la perspectiva patricia, de las fiestas en la segunda ciudad del país; Ramón Marín, *Las fiestas populares de Ponce*, Tip. El Vapor, Ponce, 1875, págs. 44-45.

Festival de la parranda



Las fiestas de reyes mantendrán su claro predominio en la ruralía, pero en las zonas urbanas (en un país atravesado durante todo el siglo XX por una acelerada urbanización), el comercio impulsará la importancia de la Navidad. La Sigma, el Caparra Country Club, la Khapa Phi, etc., celebrarán sus bailes de "White Christmas". Sin embargo, es significativo notar que en el Día de Reyes numerosos contingentes de habitantes de las ciudades se trasladan a la ruralía para comer lechón "asao" y bailar y cantar música "típica". Familias de nueve hermanos, por ejemplo, ocho de los cuales viven en la ciudad capital, celebran invariablemente la fiesta de reyes en la casa de aquél que permaneció en el barrio rural donde todos nacieron. Las fiestas de reyes, hasta hoy, rememoran, como ningunas, enraizados simbolismos ancestrales.

Las fiestas patronales —debilitada la comunalidad ante la creciente segmentación de la vida social, acelerada por la transformación capitalista— se mantienen, sin embargo, como un estandarte, cada vez más débil, de la utopía pueblerina del encuentro comunal.¹³ No obstante, la semilla de intervención estatal en éstas, que mencionamos respecto al siglo XIX, ha germinado y crecido como una "ceiba en un tiesto". Las fiestas patronales se han convertido cada vez más en una celebración que organiza para el pueblo la administración municipal. Atravesadas también por el creciente comercialismo que las administraciones municipales fomentan para engrasar las arcas, lo que les permitirá una mayor actividad, las fiestas patronales, en su mayoría, se han convertido en encuentros donde la generalidad de los ciudadanos participa como espectadores y consumidores.

Ante este cuadro han ido surgiendo y proliferando, sobre todo en esta última década, nuevos movimientos sociales (conformados por lo que llamaremos inicialmente sectores populares) dirigidos a rescatar para sí, para sus valores, sus tradiciones y sus utopías, la actividad festiva.

Artesanía, gastronomía y música en la conformación de una nueva comunalidad

Cada semana surge en Puerto Rico un nuevo *festival* o se celebra una nueva edición de alguno iniciado en los últimos años. No sé todavía, a ciencia cierta, de dónde surge y se consolida la modalidad de denominar *festival* a las actividades que describiré. Fiesta es una palabra más castiza; de hecho, *festival* no aparece en muchos diccionarios castellanos. Uno de éstos explícitamente identifica la palabra como "anglicismo reciente (Acad. después de ¡1899!) y todavía con sabor extranjero"¹⁴ (énfasis y exclamación añadidos). Lo cierto es que la definición de diccionario que mejor corresponde al fenómeno que en Puerto Rico es denominado *festival* la encontré en el más autorizado diccionario norteamericano, el Webster:

"a program of cultural events consisting typically of a series of performances of works in the arts, sometimes devoted to... a particular genre and often held annually for a period of several days or weeks // something resembling such".¹⁵

Aunque la generalización de este tipo de actividad y el uso de la palabra *festival* para denominarlo puede, con probabilidad, tener relación con la influencia cultural norteamericana en una situación política colonial en la cual los Estados Unidos constituyen el país dominador, el carácter y contenido que esta actividad ha ido asumiendo es mas bien opuesto a esa influencia. Anteriormente examiné cómo la actividad festiva en Puerto Rico se inicia atravesada por la necesidad de manifestar una no-extranjeridad, que en ese momento significaba evidenciar una identificación con la metrópoli colonial en los términos que asumía su propia identidad: la religiosidad. También describí cómo esa religiosidad popular, a través de la cual se evidenciaba en el cimarronaje la no-extranjeridad, se manifestará, sobre todo, en la artesanía (los *santos* tallados) y en los elementos gastronómicos y musicales de la actividad festiva.

En la última década el nuevo fenómeno de los festivales que ha ido hegemonizando en Puerto Rico la actividad de celebración tiene también claramente el carácter de manifestar una no-extranjeridad, que en las actuales circunstancias del desarrollo nacional puertorriqueño no significa ya (como en el siglo XVIII) una identificación con la metrópoli colonizadora, sino su opuesto. En el Puerto Rico de hoy, lo considerado *extranjero* es principalmente lo norteamericano. Los festivales, en su gran mayoría, están explícitamente dirigidos a reafirmar lo autóctono; pero el carácter negativo de la afirmación (la no-extranjeridad) se mantiene al afirmar de lo autóctono aquellos elementos que se consideran más amenazados por (o en constante lucha con) la prepotente presencia "extranjera". Estos elementos son, principalmente, la artesanía, la gastronomía y la música; significativamente, los mismos elementos que nos identificaron como no-extranjeros (como cristianos) en los inicios mismos de nuestra formación como pueblo.

En Puerto Rico, la música es, sin lugar a dudas, la expresión artística popular más desarrollada. También es la más generalizada, la de mayor impacto y mayor vitalidad creativa. Sin embargo, se considera en constante lucha con tendencias "extranjeras", sobre todo, ante el internacionalmente creciente fenómeno del *rock*, que en Puerto Rico se identifica fundamentalmente con la potencia colonial metropolitana y el reciente resurgimiento del *merengue*, género musical de larga tradición en el país, enraizado o hermanado con modelos musicales propios, pero que actualmente se identifica principalmente con la República Dominicana.

Con la excepción de los llamados "festivales playeros" (más adelante explicaremos en qué consisten) donde, a pesar de predominar la música puertorriqueña, se presentan espectáculos también de merengue y rock, en la enorme mayoría de los festivales que he examinado, uno de los elementos centrales está constituido por la importancia protagónica de la música autóctona.¹⁶ En un número con-

Festival del chipe



siderable de festivales (27 de 169 que he identificado inicialmente o el 16%) la música autóctona constituye la razón especial explícita de la celebración; y en la gran mayoría de todos (94% aproximadamente) constituye también, entre otros, un elemento fundamental.

Los casos de la artesanía y la gastronomía son también muy significativos, pero un tanto diferentes. Contrario a la música, Puerto Rico no cuenta con una rica tradición popular artesanal ni gastronómica. Estas "artes" se han convertido también en lugares de autoafirmación, como reacción (entiendo, preliminarmente) a la penetración del capitalismo en esferas antes identificadas con la vida doméstica. Siendo la potencia metropolitana en la situación colonial puertorriqueña la nación hegemónica del sistema capitalista, esta reacción adquiere especiales significaciones políticas.

En Puerto Rico no sólo una gran proporción de los alimentos consumidos son importados, sino que además, es uno de los países de mayor presencia per cápita de establecimientos de cadenas norteamericanas de "fast foods": los Burger King, MacDonalds, Kentucky Fried Chicken, etc., se encuentran diseminados por todo el país. Ante este empobrecimiento a nivel gastronómico de los hábitos alimenticios, en una situación donde, sin embargo, es rara la familia que sufre escasez en términos de alimentos, se comienza a valorar en la actividad festiva popular alimentos autóctonos tradicionalmente identificados con la pobreza. La pana, el plátano, la fruta cidra, la cocolla (pequeño cangrejo), el chipe (diminuta almeja), el carrucho (caracol de mar), el chapín (pequeño y espinoso pescado), el ostión, el camarón de río... han sido tradicionalmente en Puerto Rico comida de pobres, comida identificada con la escasez. Ante una débil tradición gastronómica, golpeada además por la uniformidad de los "fast foods", los festivales van a fomentar la creatividad culinaria. Varios establecen concursos para premiar la inventiva gastronómica con aquellos productos que fueron por décadas subvalorados. He identi-

cado hasta ahora 24 festivales cuyo centro o razón central explícita es la gastronomía popular y 8 festivales variados adicionales que en su nombre conmemoran algún producto "comestible". Ambos constituyen el 19% del total de festivales identificados.

En Puerto Rico, la gran mayoría de las manufacturas que se consume a nivel popular es importada, incluyendo, en forma creciente, los productos de la esfera doméstica. El capitalismo va penetrando esa esfera no sólo a través de los electrodomésticos y los alimentos preparados, sino también a través de mobiliario, los juguetes de los niños, los tejidos y los adornos caseros (figuritas, alfombras, flores artificiales, etc.). Es, precisamente, en estas áreas donde la actividad festiva ha intentado rescatar el valor de la manualidad creativa. Alrededor del 15% de los festivales identificados conmemoran o fomentan principalmente este tipo de artesanía.

La artesanía y la gastronomía no sólo constituyen la actividad conmemorativa central de un número considerable de festivales, sino que además se encuentran presentes, aunque subordinadas a otras actividades, en la gran mayoría. De hecho, se ha conformado un patrón de festival, dentro de una gran gama de variaciones, que casi invariablemente incluye los tres elementos que hemos querido destacar: la música (generalmente en un nivel protagónico), la artesanía y la gastronomía popular. Este patrón de festival también incluye normalmente un espectáculo para niños (títeres, marionetas, payasos, teatro infantil), una actividad deportiva y algún homenaje a un destacado miembro de la comunidad. Entre los deportes, he encontrado hasta ahora una predilección por las carreras de larga distancia: los maratones. Este es un deporte sumamente democrático pues está abierto a la participación de todos (participan personas de ambos sexos y de todas las edades) y lo importante no es sólo ganar —llegar primero— sino, para muchos, cubrir la distancia.

En las fiestas patronales tradicionalmente se homenajeaba a un des-

tacado "compueblano", principalmente a aquellos que habían llegado a ser figuras públicas importantes a nivel nacional. Los nuevos festivales han homenajeado también este tipo de persona, pero he encontrado la tendencia a homenajear, más bien, modestas figuras populares de la comunidad: la cocinera de un comedor escolar, algún compositor popular que es también obrero, un trovador destacado, un artesano que ha librado una batalla legal contra una corporación comercial que ha intentado "robarle" su invención con alguna patente de manufactura, un equipo aficionado de *softball*, son algunos ejemplos. Otro tipo de festival muy importante (9,5% de la muestra recogida hasta el presente) es el llamado festival de reyes. Estos festivales son generalmente organizados por un grupo de vecinos que intentan preservar, a través de una más deliberada organización de los mismos, antiguas tradiciones espontáneas. Este tipo de actividad festiva que se conoce como *festival* es, en su mayoría, una actividad popular autogenerada: surgida y estructurada por la iniciativa popular. Muchos festivales son producto de grupos o comités de ciudadanos constituidos expresamente para organizar el festival. Otros surgen

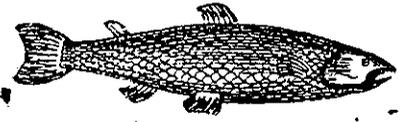
13 Habría que examinar también los clubs de compueblanos en las metrópolis urbanas de San Juan y Nueva York: Club Caborrojeño, Club Yaucano, etc.

14 Corominas, J., *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, Vol. II, Gredos, Madrid, 1954, pág. 520.

15 *Webster's Third New International Dictionary of the English Language Unabridged*, A. and C. Merriam Co., Springfield, Mass., 1981, pág. 841.

16 Esta incluye tanto los géneros tradicionales de la música campesina (principalmente el aguinaldo y el seis) y de la música de "plantación" (la bomba y la plena), como los más contemporáneos desarrollos de nuestra expresión musical popular: la llamada "nueva trova", que en Puerto Rico ha adoptado principalmente la forma de los géneros campesinos, y la extraordinaria combinación de géneros que se agrupan bajo el nombre de *salsa*.

Festival del pescas



de asociaciones barriales "deportivas y culturales" que entre un sinnúmero de actividades educativas y recreativas organizan su festival (muchas veces como culminación de actividades variadas). Otro tipo de organización comunal, muy importante en la generalización de los festivales y que requerirá un análisis futuro más minucioso en nuestra investigación, es la conocida como *centro cultural*. Los documentos examinados afirman y recalcan que éstas son organizaciones autónomas de ciudadanos, vinculadas voluntariamente al programa de "promoción cultural" del Instituto de Cultura Puertorriqueña (ICP), una entidad gubernamental.¹⁷ Su carácter es un tanto híbrido: representantes de la comunidad ante el ICP o representantes del ICP ante la comunidad. Los centros culturales que he podido examinar en mi incipiente investigación son principalmente agrupaciones comunales que buscan colaboración del Instituto; pero he encontrado algunos casos donde parecen ser, más bien, agrupaciones que llevan a cabo localmente las directrices centrales de la entidad estatal. Los comités de ciudadanos, las asociaciones barriales "deportivas y culturales" y aquellos centros culturales verdaderamente autónomos conforman, en relación a la actividad festiva en el Puerto Rico contemporáneo, el fenómeno de movimientos sociales por el disfrute de la vida al cual he aludido desde los inicios de esta ponencia. Estos tres tipos de organizaciones, no sólo el centro cultural, buscan colaboración financiera y logística de entidades estatales: el ya mencionado ICP, la Compañía de Turismo y la administración municipal. Un tipo de festival generado por la administración municipal y, al parecer, por firmas comerciales, son los llamados festivales playeros, celebrados invariablemente en el período de vacaciones escolares (en el verano). Constituyen un grupo relativamente pequeño (6% del total), pero reciben una amplia promoción de firmas comerciales (principalmente de licor y cigarrillos) y en los que he podido visitar he encontrado una enorme asistencia. Una de las actividades centrales de los festi-

vales playeros son los espectáculos musicales. Algunos incluyen, aunque en forma muy secundaria, las artesanías y los kioscos de "platos típicos". También incorporan otras diversiones poco vinculadas con lo nacional: el "surfing", los "skate boards", competencia de quien puede tomar más cerveza de un tirón, de los bikinis más bonitos o los ombligos femeninos más hermosos.

Es sumamente significativo que en las entrevistas realizadas con organizadores de los festivales comunales, éstos insisten en la importancia de diferenciar sus festivales tanto de las fiestas patronales como de los festivales playeros. Recalcan su defensa o promoción de valores particularmente significativos para la comunidad que, además, identifican como valores nacionales. De hecho, conciben sus festivales (además de ser un lugar de encuentro comunal) como una contribución de su comunidad al país; y se enorgullecen de que a su festival asistan personas de otros pueblos de la isla. Los festivales comunales luchan por el desarrollo de una nueva comunidad, redefiniendo, con nuevas actividades, prácticas tradicionales. La lucha por una nueva comunidad se entiende como una forma de disfrutar mejor a su país.

En 1972, al regresar a Puerto Rico luego de mis estudios de post grado, me sorprendió maravillosamente el hecho de que todos los actos masivos del Partido Independentista (el principal movimiento político en la lucha por romper las limitaciones del coloniaje) terminaban con una canción. Era una canción nueva cuyo compositor, según recuerdo, no era puertorriqueño, pero era interpretada por quien era entonces (y continúa siendo) el más popular cantante de música romántica en el país: Danny Rivera. En su punto culminante, la canción decía:

*Yo quiero un pueblo que ría y que cante
yo quiero un pueblo que baile en las calles.*

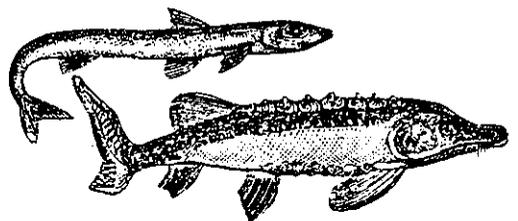
lo que enardecía a enormes muchedumbres que lo repetían a coro con el puño izquierdo en alto, aunque muchos votaran semanas después

por otros partidos. Esa utopía de una comunidad festiva, esa lucha por el disfrute de la vida, se había convertido en un "issue" político central; no obstante, este fenómeno no fue percibido por sociólogos y politicólogos.

Varias veces he repetido que esta ponencia se basa en una investigación en proceso. Quedan enormes lagunas por llenar y complejidades por abordar. Mientras tanto seguiré, en la buena vieja tradición del sociólogo mirón y preguntón, con la libreta de entrevista en mano, ojos abiertos, paladar gustoso y oídos afinados, gozando también yo de estas actividades.

Y como poetizaba ese extraordinario cantautor catalán, Joan Manuel Serrat:

*¡Vamos subiendo la cuesta,
que arriba mi calle se vistió de fiesta!*



¹⁷ Reglamento de centros culturales adscritos al Instituto de Cultura Puertorriqueña, ICP, San Juan, 1987.

Los movimientos sociales andinos de fines del siglo XVIII, Amarus y Kataris: un rastreo historiográfico y una reflexión teórico-metodológica*



Patricia Funes

** Este trabajo es, en gran parte, producto de la reflexión colectiva del equipo docente de la materia Historia Social Latinoamericana de la Carrera de Sociología de la Universidad de Buenos Aires, coordinado por el Lic. Waldo Ansaldi. Es justo, entonces, reconocer esta deuda. Pero es más justo aún el declarar explícitamente que —a pesar de una cómoda redacción en primera persona del plural— las ideas aquí expuestas son exclusiva responsabilidad de la que escribe.*

A ellos, pues, mi agradecimiento y, eventualmente, mis disculpas.

Introducción

¿Cómo explicar las rebeliones andinas altoperuanas en las postrimerías del sistema colonial?

Las opciones así como los criterios de abordaje son múltiples: ¿movimientos "prepolíticos" o "políticos"? ¿Revolta, rebelión o revolución? ¿Anticoloniales, antiborbónicas, antifiscales, anti (contra) religiosas (mileneristas)? ¿Fue una rebelión desarticulada ("el grito aislado de Tinta") o bien es la culminación de un ciclo de revueltas que se suceden de manera cada vez más frecuente en la década de 1770-1780? ¿Fueron antecedentes directos de la revolución de la Independencia o —siguiendo la hipótesis de la "revolución preventiva"— frenaron el proceso imprimiéndole a la elite

criolla un sello marcadamente reaccionario?

Profundamente decepcionado quedará aquel lector que pretenda en este trabajo hallar respuestas acabadas y originales a las cuestiones planteadas. Distante está de nuestra intención o —más sinceramente— de nuestras posibilidades actuales—. De allí que sea procedente el advertir los alcances de estas reflexiones.

Nuestros objetivos son fundamentalmente dos:

1. Una ubicación historiográfica del tema en función de la selección de algunos trabajos que, a nuestro juicio, marcan a lo largo del tiempo, ideas originales al respecto. Esta selección no es exhaustiva y tiene, en algún sentido, una importante cuota de arbitrariedad; sin embargo, es

imprescindible decirlo, no es "casual". 2. Un conjunto de reflexiones acerca de problemas de conceptualización en el estudio de las clases subalternas en América Latina en el marco de una sociedad colonial y no capitalista. Admitamos, una vez más y aún a riesgo de parecer reiterativos, lo provisional de estos primeros planteos, no movidos por una mezquina búsqueda de "clemencia" por parte del lector sino con el objeto de dar al trabajo límites y contextos precisos.

Ubicación historiográfica del tema.

Algunas interpretaciones

Un rápido y superficial rastreo del tratamiento del tema basta para dar

cuenta de la dificultad para ubicarlo de una manera "desapacionada". Tupac Amaru y Tupac Katari son arquetipos que trascienden los difusos límites de la identidad peruana y boliviana para constituirse en mitos latinoamericanos, en metáfora de lucha contra la opresión. Esto es un dato de la realidad, y está lejos de nuestra intención ahondar aquí en la problemática relación entre historia y política, relación signada por matrimonios y divorcios de diverso signo que fertilizan o esterilizan —según el caso— la práctica historiográfica. Es importante, a pesar (o a causa) de lo anterior, señalar algunos efectos de tal relación en el caso que nos ocupa.

Es el movimiento indigenista de la década del '20 quien lleva adelante un verdadero redescubrimiento de las rebeliones andinas y de sus héroes individuales.¹ Los indigenistas cusqueños descubrían ese mundo "de las cuatro quintas partes" sorprendidos "por el carácter comunitario de su organización, su capacidad de supervivencia, su filosofía panteísta y su orientación colectivista".² Caían, sin embargo, en la lógica que impugnaban (aquella del "patron étnico excluyente") al propugnar un Estado quechua y aymara que, en cierto sentido, desconocía tres siglos de dominación y el desafío de proponer una solución al Estado nacional a partir del desconocimiento de "lo blanco" (con todas las implicaciones del concepto). La relación etnia-clase se desdibuja en un análisis incompleto que, no obstante, recupera una tradición indígena sofocada por la historiografía oficial y la dominación tradicional. Las diferencias de este grupo con las soluciones propuestas en la misma época con respecto al problema nacional por Haya o Mariátegui son conocidas y (una vez más) trascienden los modestos horizontes de este trabajo.

Tras la impronta del nacionalismo de los cuarenta el movimiento de Tupac Amaru es visto como un decidido "precursor" de la Independencia, movimiento que —desde esta perspectiva— marca una inequívoca toma de conciencia nacional que se lee a través de su carácter "antiespañol".³ El carácter "legalista" o "separatista" de la rebelión es, entonces, el centro a partir del cual se dirime la cuestión. Un sugerente ensayo de H. Bonilla de principios de la década del

setenta cambia la tónica de la discusión.⁴ En él Bonilla lanza sus dardos contra la historiografía "tradicional" peruana acusándola de ser generadora de peligrosos mitos: "(...) legitimar el presente a través de la manipulación del pasado, intentando fundar inapropiadamente las bases históricas de la nacionalidad peruana e impedir la crítica histórica de los problemas del presente".⁵ Enmarcado en un análisis que da prioridad a las causales externas del proceso independentista y a la acción del capital inglés en la misma, ressignifica los alcances de la acción tupacamarista en el sentido siguiente: "La rebelión de Tupac Amaru II, que cierra un ciclo de rebeliones comenzadas a partir de mediados del siglo XVII, coaligó a criollos y españoles ante la amenaza de una rebelión social de parte de los sectores más oprimidos de la sociedad colonial. Tanto criollos como españoles tuvieron la convicción fundada que la participación indígena en los movimientos políticos conducía, necesariamente, al ataque de los fundamentos de la propiedad y a los privilegios de los miembros de la elite".⁶

Diez años más tarde el mismo Bonilla insistirá en este punto: "¿Cuál fue, finalmente, el significado de la rebelión? Este es el tema favorito de la historiografía tradicional y es curioso constatar cómo después de haber instaurado a Tupac Amaru y sus rebeldes, ahora se les presenta no sólo como otro de los 'precursores' de la Independencia política del Perú sino también como el líder de un movimiento efectivamente nacional (...) parece indiscutible que la rebelión (...) no sólo no logró la fusión de elementos colonialmente separados y opuestos, sino que más bien incrementó la segmentación interna".⁷

Contemporáneo al primer trabajo de Bonilla ya citado es el de O. Cornblit⁸ que propone una línea de análisis diferente que será retomada en interpretaciones posteriores. El autor centra la problemática en dos cuestiones:

- 1) Las consecuencias de las transformaciones operadas a partir de las reformas borbónicas en la sociedad y la economía colonial.
- 2) El peso de los indios forasteros en la rebelión.

"¿Qué distingue, pues, a los levantamientos de 1780 y hacen que asuman una amplitud e intensidad

sin paralelos? ¿Pueden la extensión geográfica y los límites de estas rebeliones constituir una guía para determinar algunas de las fuerzas dinámicas subyacentes que intervinieron en ellas?"⁹

A partir de las preguntas anteriores el autor va armando su argumentación en la que se pueden destacar los siguientes puntos:

1. El carácter "excepcional" del movimiento aun cuando el autor contextualiza el movimiento en la violencia del sistema.
2. Las características que asume la movilización indígena: "Las características de violencia que asumieron las revueltas son muy significativas. (...) Este comportamiento de los indios implica aparentemente una fuerte contradicción: una incapacidad para asegurar sus derechos más mínimos se convierte súbitamente en una ola de rapiña, salvajismo, latrocinio y otras formas de violencia durante el período de las sublevaciones locales y de los levantamientos más generales de 1780".¹⁰
3. La "masa" indígena. El nudo argumental es precisamente el papel de los indios forasteros (de comportamiento "desorganizado y errante"), por un lado, y la acción carismática de un líder cuyos objetivos y propuestas en el desarrollo de Cornblit aparecen difusos o, por lo menos, no explícitamente tratados: "La masa de indios desplazados, errando permanentemente y con medios de subsistencia inciertos, constituía un sector fácil de movilizar si se le proporcionaban objetivos y una adecuada conducción. Hemos ya descrito su conducta desorganizada. Debería destacarse también que dada su forma migratoria de vida, se encontraban en menor medida bajo el control de los curacas o presbíteros locales".¹¹
4. Los cambios profundos que se registraron a partir de las reformas borbónicas que crean un clima de descontento que no se reduce al sector indígena y que suma la participación de otros sectores al levantamiento. La mayor presión de las autoridades coloniales está objetivada, entre otros aspectos, en la figura del corregidor. La casi tautológica relación corregidor-abuso es otra variable importante en el esquema de Cornblit que será retomada, y discutida, en interpretaciones posteriores.
5. Otro nudo problemático que Cornblit sugiere y que será profun-

dizado por otros autores es el sentido de espacialidad del movimiento. Concretamente se trata aquí de poner de relieve el desplegado alcance geográfico de la insurrección. Es éste uno de los aspectos que señalan la excepcionalidad del levantamiento comparado con las recurrentes revueltas indígenas que se sucedieron en el mismo siglo, entre ellas, el notable levantamiento de Juan Santos Atahualpa en la selva peruana que jaquea a las autoridades coloniales a lo largo de trece años no pudiendo, no obstante, trascender un acotado marco regional.

Los trabajos de Rowe, O'Phelan, Fisher, Cornblit, Szeminski, Choy y Flores Galindo compilados por este último¹² abren nuevas perspectivas para el análisis de las rebeliones en dos sentidos: en la formulación de nuevas hipótesis y en un mayor conocimiento empírico de la economía y la sociedad andina de las postrimerías del siglo XVIII. Flores Galindo propone una línea de análisis a seguir para caracterizar cabalmente la sublevación; sugiere atender a cuatro cuestiones: *composición social* de las clases, grupos o sectores que participan en ella; la *ideología* y concepción del mundo que cohesionan a los diversos participantes; conocimiento de la *coyuntura regional* para explicar el por qué del lugar y la fecha de la rebelión; la *coyuntura general* por la que pasan los Andes durante el siglo XVIII.¹³ Tributario de los trabajos arriba mencionados es el libro de Jürgen Golte¹⁴ quien centra su análisis de las rebeliones en las contradicciones de la economía colonial a partir de la legalización y extensión del sistema de repartimiento mercantil hacia mediados de siglo.

El "repartimiento de efectos" pasará a ser —en el esquema de Golte— la estrategia de los sectores dominantes limeños ligados al capital comercial para ampliar forzadamente la capacidad de consumo del sector indígena al mismo tiempo que se desarrollaría un proceso embrionario de expulsión de mano de obra de las comunidades de autosubsistencia hacia el mercado. Este esfuerzo por mercantilizar la economía y por crear "artificialmente" un "mercado interno" tiene como *factotum* la acción del corregidor, piedra angular del sistema. En este punto Golte se separa de otras interpretaciones que califi-

can tal mecanismo en términos de "abuso".

A partir de un escrupuloso relevamiento de las condiciones económicas y sociales del campesinado en las distintas provincias, el autor avanza en la búsqueda de respuestas para explicar las causas de las rebeliones así como el por qué de su localización espacial y temporal. Encuentra en las diferentes posibilidades de absorber los repartimientos en las diversas provincias, un comienzo de explicación: en aquellas áreas de mayor desarrollo de la tecnología productiva, de mejores recursos naturales o de mayor disponibilidad de mano de obra es menor o casi nulo el alcance de las rebeliones. Muy otro es el resultado en aquellas provincias donde no se dan esos factores.

El peso del reparto no recae sólo en el sector indígena de allí que Golte explique que el tránsito de las rebeliones locales espontáneas a la sublevación general "a partir de la oposición creciente entre los corregidores, por un lado, y la pequeña burguesía provincial y los caciques, por otro".¹⁵ El autor termina concluyendo que la amplia base social (de heterogéneos objetivos) que se materializa en una vasta alianza entre parte de la burguesía provinciana, pequeña burguesía mestiza y campesinado indígena se quiebra por la acción radicalizada de las tropas indígenas. El conflicto social deviene, entonces, conflicto étnico.

Golte establece así una estrechísima relación entre las rebeliones y la lucha contra el reparto. Aun cuando no desconozca la consideración de otras variables, su análisis tiende a reducir el conflicto a la dinámica económica, situación que le ha valido algunas críticas posteriores.¹⁶

Siguiendo con las interpretaciones...

Un problema conceptual: ¿Revolución, rebelión, revolución?

Scarlett O'Phelan Godoy¹⁷ llama la atención acerca de la arbitrariedad en el uso de las denominaciones a partir de las cuales este movimiento ha sido caracterizado: "Indiscriminadamente ha sido calificado de insurrección, levantamiento, revuelta, sublevación y rebelión". Propone entonces una tipolo-

gía y un enfoque alternativo con respecto a lo que considera un modelo cristalizado tradicionalmente de la "Gran Rebelión" (rebelión indígena, uniforme, desarticulada, orientada fundamentalmente contra el reparto de mercancías por parte del corregidor).

Sugiere una tipología en la que puntualiza las diferencias entre "revuel-

¹ Stern, Steve, "The age of Indean Insurrection, 1742-1782: A Reappraisal", en Stern, Steve (comp.), *Resistance, rebellion and consciousness in the indian peasant world, 18th. to 20th. centuries*, The University of Wisconsin Press, Madison, 1987.

² Franco, Carlos, "Nación, Estado y clases: Condiciones del debate en los 80", en *Socialismo y Participación*, núm. 29, Lima, marzo de 1985, pág. 9.

³ Stern, S., ob. cit., pág. 36.

⁴ Bonilla, Heraclio y Spalding, K., "La independencia en el Perú: Las palabras y los hechos", en *La independencia en el Perú*, IEP, Lima, 1974.

⁵ Ob. cit., pág. 71.

⁶ Ob. cit., pág. 97.

⁷ Bonilla, H., "Clases populares y Estado en el contexto de la crisis colonial", en *La independencia en el Perú*, ob. cit., pág. 23.

⁸ Cornblit, O., "Levantamientos de masas en el Perú y Bolivia durante el siglo XVIII", en *Revista Latinoamericana de Sociología*, 70/1, Buenos Aires, marzo de 1970.

⁹ Idem., pág. 101.

¹⁰ Idem., pág. 104.

¹¹ Idem., pág. 123.

¹² Flores Galindo, A., *Tupac Amaru*, II, IEP, Lima, 1976.

¹³ Ob. cit., pág. 8.

¹⁴ Golte J., *Repartos y rebeliones. Tupac Amaru y las contradicciones de la economía colonial*, IEP, Lima, 1980.

¹⁵ Idem., págs. 17-19.

¹⁶ Véase Flores Galindo, A., "La revolución tupacamarista y los pueblos andinos", en *Perú: el problema agrario en debate*, SEPIA I, Seminario Permanente de Investigación Agraria (SEPIA), Lima 1986, págs. 995 y 419. Véase también O'Phelan Godoy, Scarlett, *Hacia un tipología y enfoque alternativo de las revueltas y rebeliones del Perú colonial*.

¹⁷ Ob. cit., pág. 145.



ta" y "rebelión",¹⁸ reservándose esta última denominación para explicar la protesta andina de fines del siglo XVIII ya que, ésta, en su marco conceptual, "ataca el sistema colonial en su conjunto".¹⁹ De allí en más su análisis se centra en tres cuestiones:

1. Sitúa la rebelión en un continuum de revueltas que constituyen un "ciclo preparatorio".
2. El alcance de la rebelión debe ser explicado a partir de un conjunto de variables que, relacionadas, conforman lo que el autor denomina "coyuntura rebelde". Esta fue generada a partir de los efectos del paquete de las reformas borbónicas (mucho más amplias que el "repartimiento de efectos") y que, además, perjudican los intereses de varios actores sociales.
3. De lo anterior se deduce un mapa de alianzas que, lejos de ser estáticas, van cambiando a lo largo del proceso. Esto lleva al autor a dividir en dos fases el desarrollo del movimiento (fase cusqueña y fase aymara) atendiendo a las características diferenciales que asume el liderazgo, la composición social, el juego de alianzas y la profundidad de los reclamos.

Desde otra perspectiva teórica Flores Galindo en el reciente trabajo ya citado caracteriza al movimiento social tupacamarista en términos de revolución. Para el autor peruano, entonces, la revolución de Tupac Amaru no es sólo la culminación de un ciclo de rebeliones, "en ciertos aspectos, es una excepción".²⁰ Las diferencias entre este movimiento social y el ciclo de levantamientos y rebeliones previas son, para el autor, de cualidad no de grado. La organización del levantamiento, las características del liderazgo y el programa propuesto le permiten armar un modelo que discute, fundamentalmente, las lecturas que adjudican a estos actores sociales subalternos un carácter "espontáneo" y "reflejo". El programa tupacamarista (expulsión de los españoles, restitución de la monarquía incaica, supresión de la mita, el tributo y otras cargas fiscales) y el sistema de alianzas que, desde la elite indígena, se intenta concretar, llevan a Flores Galindo a concluir que es éste un movimiento de claro sesgo nacional cuyo principio aglutinante, ordenador, era la idea del Inca.

Criticando las interpretaciones economicistas que explican el levanta-

miento a partir de la "explotación colonial" o del peso del repartimiento y los "abusos" del corregidor, pone el eje de su argumentación en el mundo simbólico y cultural indígena: "Para poder admitir que la corona se vuelva 'mascaipacha' hace falta no sólo que la explotación se torne insoportable, sino que además los rebeldes encuentren sustento y explicación a sus actos en una cultura, en una concepción el mundo propia (...)"²¹

Este "espíritu de escisión" se produce de manera más clara en la aristocracia indígena (caciques y curacas) que se sienten depositarios de ese patrimonio cultural. Por otro lado, Flores Galindo no desconoce el conjunto de transformaciones que las reformas borbónicas impulsaron en el área, sobre todo la creciente mercantilización de las comunidades así como un notable desarrollo del sector noble indio: "un indio podía ser noble (...). Se abría así el camino para que alguien pensara en invertir las funciones sociales (...)"²² Esta mercantilización de la economía también pone en evidencia el conflicto que se agudiza entre el capital limeño y la burocracia colonial, por un lado, y los comerciantes y productores de las provincias, por otro. La utopía andina enmarca y da sentido a otro rasgo distintivo de la rebelión: la violencia.

Más allá de establecer con ajustadísima precisión cuántas bajas se produjeron a lo largo del conflicto, Flores Galindo pone de relieve una dimensión cualitativa de la violencia: "importa saber no sólo cuántos murieron sino cómo (...)"²³ Crueldad y desafuero eran las notas distintivas de las matanzas indígenas; para explicar la causas de este comportamiento (sin caer en la etnocentrista y poco explicativa categoría de lo "irracional") el autor sitúa la violencia en el marco de una atmósfera de "fin de mundo" que rodea la protesta indígena. Se mataba a los españoles (categoría que con la radicalización de las bases del movimiento se extenderá a "los blancos" e, incluso, hacia los "poderosos" —curacas incluidos— por impíos y herejes, revisitando así el discurso de la Conquista.

Apocalipsis o "pachacuti", fin de un ciclo y comienzo de otro... la dimensión milenarista de la base indígena entra, entonces, en el análisis que privilegia el autor sien-

do un elemento importante a la hora de explicar el desenlace de esta compleja protesta social: "Las divergencias surgieron con la marcha misma de los acontecimientos, a la par que la violencia se desple-gaba. Entonces se evidenció que mientras los líderes proyectaban una revolución para romper con el colonialismo y modernizar el país ampliando las posibilidades para el tráfico mercantil, los campesinos entendieron que eran convocados para un *pachacuti*: demasiados siglos lo venían anunciando".²⁴

¿Existió una comprensión radicalmente diferente de los hechos entre la masa indígena y los dirigentes?, se pregunta Hidalgo Lehuéde en su trabajo sobre los aspectos mesiánicos de la rebelión.²⁵ "No puede sostenerse (...) que la masa indígena no entendió a sus dirigentes. Su proceder distinto se derivó de la percepción de la distancia social y de intereses de sus presuntos aliados, así como de la búsqueda de una revalorización integral de lo indígena y un inversión del orden social. De allí que sus respuestas milenaristas fueran una respuesta a sus aspiraciones de un cambio total y un reconocimiento tácito que la alianza con los criollos estaba fuera de lo posible".²⁶ El estado de desintegración/ desestructuración moral de la base indígena sumado a las cada vez más frecuentes profecías apocalípticas (la del "año de los tres sietes", la de San Francisco y Sta. Rosa) así como las cualidades casi místicas adjudicadas a algunos líderes indígenas²⁷ demuestran el significado de alteración cosmológica más que estrictamente político que movilizaba a la base indígena.²⁸

Algunas notas sobre problemas teórico-metodológicos

El estudio de los movimientos sociales de las clases subalternas en marcos no capitalistas (o no completamente capitalistas o clásicamente capitalistas) presenta no pocas dificultades teórico-metodológicas que, sumadas a las difícilmente salvables limitaciones documentales, hace de su estudio una compleja tarea.

El planteo de la Historia Social implicó un avance cualitativo por recuperar la "perspective de en bas", aquella de los vencidos, fren-



te a una tradición historiográfica de actas diplomáticas y héroes broncíneos siempre iguales a sí mismos, o bien frente a ciertos determinismos económico-estructurales que subordinaban la dinámica de lo social exclusivamente al movimiento del capital.

Una de las primeras dificultades que se presentan es la identidad de esto que hoy denominamos "clases subalternas" (así, en plural y con un alto grado de generalidad) sobre todo cuando nos referimos a la realidad latinoamericana. Los ligeros análisis en términos de "turba", "populacho" e, incluso, "masa" son una buena muestra de ello. En el otro extremo se ubican aquellos análisis que leen hacia atrás la historia y adscriben los movimientos de las clases subalternas a la "clase obrera" o con parámetros que tienen que ver con este marco significativo.²⁹

La multidimensionalidad de grupos sociales trae aparejada la complejidad de su análisis desde una perspectiva exclusiva y excluyente "de clase". Para dar sólo un ejemplo de la complejidad antes señalada, convenimos con Hobsbawm sobre la dualidad marxista del término "clase": "En un sentido es casi una construcción analítica para dotar de sentido a fenómenos que de otra manera serían inexplicables; en otro, un grupo de gente que se ve realmente apropiadamente junta en su propia conciencia o en la de algún otro grupo, o en ambas".³⁰

La relación entre estructura social y estructura de clases que ayuda a explicar las interacciones entre los grupos no siempre es percibida claramente. A la dificultad antes señalada se suma lo insoslayable que —para el caso latinoamericano— es la inclusión de la dimensión étnica que "cruza" la estructura social y la complejiza polarizándola en otros sentidos.

¿Cuándo la protesta étnica deviene protesta social?, o mejor formulado... ¿qué carácter le imprime el factor étnico a la protesta social? Las triadas indio-campesino-ciudadano / etnia-clase-Nación son líneas de análisis que marcan un camino muy fértil en la búsqueda de explicaciones que se acerquen desde lo conceptual a la realidad latinoamericana.

Como dice Miguel Izard, remarcando esta necesidad de encontrar conceptos más acabados para el

estudio de las clases subalternas, es necesario evitar dos riesgos, "(...) el riesgo de colaborar a una visión 'espasmódica' del devenir de las clases populares antes de la salida a escena del proletariado industrial, visión que tiende a interpretar la irrupción del campesinado (...) no como un comportamiento deliberado sino como reflejo elemental en respuesta a estímulos económicos. Así también, el riesgo de bucear en estos movimientos a la búsqueda de los prolegómenos de futuras corrientes revolucionarias (...)".³¹

Los "riesgos" anteriores (más uno que otro) nos llevan casi inevitablemente a la práctica denotativa y (lo que es más grave aún) connotativa de los "pre". En sociedades *pre* capitalistas o *pre* industriales el comportamiento de las clases subalternas es, casi necesariamente, "pre" político.

Lo anterior se inscribe en la pionera y fundante línea de análisis de E. Hobsbawm quien ha desarrollado una copiosa producción sobre el estudio de las clases subalternas antes de la aparición del proletariado.³² En un trabajo, que tiene más de dos décadas, apunta: "(Los movimientos de las clases subalternas) son por excelencia espontáneos (...), no tendrían al derribo inmediato y total de la sociedad existente y a su sustitución por una completamente nueva. Esta aceptación del sistema existente es debida a la incapacidad de las clases subalternas antes del nacimiento del proletariado para constituirse en una eficaz alternativa social".³³

En la misma dirección, otro trabajo fundacional, ya desde el ámbito latinoamericano, es aquél de Aníbal Quijano de la década del sesenta en el que arma una tipología para el estudio de los movimientos campesinos contemporáneos. Este trabajo es importante por dos motivos: 1) por ser la primera aproximación teórica al tema desde las ciencias sociales latinoamericanas; 2) por la

nencia temporal, teniendo connotaciones regionales, estando en condiciones de propagarse a varias doctrinas, corregimientos e, incluso, provincias. Las rebeliones responden a un plan mínimo de organización y coordinación, que en muchas ocasiones está materialmente sustentado por comunicados, edictos e inclusive, programas políticos. No son, por lo tanto, provocadas por un estímulo aislado, sino por una coyuntura rebelde donde convergen y se articulan más de una variable. El ataque no involucra a una autoridad concreta sino es más bien dirigido contra las autoridades oficiales en bloque", pág. 128.

¹⁹ Ob. cit., pág. 128.

²⁰ Ob. cit., pág. 395.

²¹ Ob. cit., pág. 401.

²² Ob. cit., pág. 403.

²³ Ob. cit., pág. 412.

²⁴ Ob. cit., pág. 419.

²⁵ Hidalgo Lehuéde, J., *Amarus Cataris: aspectos mesiánicos de la rebelión indígena de 1781 en Cusco, Chayanta, La Paz y Arica*.

²⁶ Idem., pág. 129.

²⁷ El caso más evidente es el de Tomás Katari, un indígena del común del pueblo de Nacha que llega a convertirse en principal autoridad indígena de la provincia de Chayanta y alrededores luego de un azaroso periplo que lo lleva a Buenos Aires. Lo anterior lo erige, desde la mirada de los indígenas, en un verdadero mesías.

²⁸ Relacionado con esto S. Stern afirma —analizando aquel otro gran movimiento milenarista de comienzos de la dominación colonial: el Taki Ongoy— que la combinación de descontento radical, impotencia política y dudas internas conforma una crisis de desconfianza en la que predomina un carácter espiritual y ético aun cuando la desconfianza halla su razón inmediata en los procesos socioeconómicos. Stern, S., "El Taki Ongoy y la sociedad andina (Huamanga, siglo XVI)", en *Allpanchis*, XVI: 19 (Cusco, 1982), págs. 49-77.

²⁹ Rude, G., "La multitud en la historia", en *Campesinos y movimientos campesinos en América Latina*, EHSILA, 1985.

³⁰ Hobsbawm, E., *De la historia social a la historia de las sociedades*.

³¹ Izard, M., *Tanto pelear para terminar conversando: el caudillismo en Venezuela*.

³² Véase, en otros, Hobsbawm, E., *Primitivos y bandidos*.

³³ Hobsbawm, E., "Para el estudio de las clases subalternas", en *Cuadernos de Pasado y Presente*.

¹⁸ "Una revuelta social se presenta normalmente como un alzamiento de breve duración, espontáneo, local, restringiéndose en términos de espacio a una doctrina o pueblo específico. Es consistentemente motivada por un estímulo directo (el corregidor, el párroco, el cacique, el diezmero, etc.) y está sujeta a un fácil control por parte de las autoridades españolas. Su presencia es más del orden cotidiano que del coyuntural", pág. 128.

"Rebelión es aquella que alcanza una mayor perma-

influencia posterior que ha tenido en la literatura sobre el tema.³⁴

El sociólogo peruano explicita los alcances de las categorías de lo "pre político" y lo "político" a partir de una definición de politización que transcribiremos ya que —a nuestro juicio— es allí donde es posible hallar un relevante nudo problemático: "La noción de 'politización' se usa aquí para caracterizar la tendencia de todo movimiento social cuyos objetivos manifiestos, modelos ideológicos, sistemas de organización y liderazgo, y métodos de acción, están enderezados a la modificación parcial o total de los aspectos básicos de la estructura de poder social en la cual emergen, por la modificación de los factores económicos, sociales y políticos fundamentales que están implicados en la situación".³⁵ Esta y otras concepciones que identifican el espacio de lo político casi exclusivamente con las acciones dirigidas hacia la toma del poder del Estado —para reformarlo o abolirlo— (visiones que llevan implícita una idea en cierto sentido "instrumental" del mismo) recortan mezquinamente las posibilidades explicativas acerca de las características de la movilización de estos actores sociales subalternos.

Concretamente, muchas acciones de las clases subalternas que están inequívocamente encaminadas hacia la transformación social, en diversos y variados grados, quedan comprendidas —a falta de marcos conceptuales más acabados— en la difusa categoría de lo "prepolítico" que —strictu sensu— hablaría de un estadio "anterior" a la política. Recurriendo a una arbitraria operación lógica, si convenimos en asignar a estos movimientos el carácter de prepolítico habida cuenta del marco no capitalista de la formación económico-social en la que se desarrollan... ¿deberíamos poder concluir que hoy —atendiendo a los cambios cualitativos operados en la sociedad industrial (matriz estructural de ese concepto de "política") —existen comportamientos "post-políticos"? Lo evidentemente farragoso de tal conclusión demanda por sí sólo una ampliación del concepto de politización. Esta línea de análisis conviene ser recuperada, sobre todo, en el caso que nos ocupaba antes de esta disgresión.

Volviendo al tema: más preguntas que respuestas

Una primera conclusión que subyace claramente a todo lo expuesto es la necesidad de evitar la inutilidad y la simplificación en el abordaje de un proceso de la complejidad del que nos ocupa.

Consideramos oportuno, aún cuando esto pueda parecer un lugar común, insistir sobre la importancia de tal prevención.

Hoy es prácticamente insostenible minimizar los alcances de la gran rebelión andina de fines del siglo XVIII partiendo del fracaso de su proyecto. La derrota de amaru y cataris no reduce la densidad y la profundidad de la protesta, en todo caso, convenimos junto a Flores Galindo, "sólo indica una frustración colectiva".

Debemos tener en cuenta, además de la dinámica interna del movimiento (objetivos, tácticas, organización, liderazgo), la forma de percibirlo por parte de los sectores dominantes. En este sentido una de las variables insoslayables a la hora de explicar la tímida (cuando no reaccionaria) conducta de los sectores criollos durante la crisis de la Independencia es —entre otras— el recuerdo demasiado cercano del movimiento tupacamarista que imprime un freno en el momento de evaluar lo riesgoso de una fisura entre los sectores dominantes-blancos-propietarios.

La rebelión pone en cuestión importantes elementos de la base del sistema económico colonial (mita, reparto, tributos) y del sistema de dominación (corregidor, "chapetones", grandes comerciantes limeños ligados a la burocracia colonial e, incluso, curacas ricos). Sin embargo esta afirmación, por global, es inexacta si no se desagregan con alguna precisión los momentos y los actores que se van radicalizando y el grado de explicitación de los proyectos en los diferentes niveles en los que se puede leer el conflicto (por ejemplo, es más profunda la impugnación a la dominación en el altiplano aymara que en el Cusco tupacamarista, pero también en este último se superponen por lo menos dos dinámicas: el proyecto más elaborado y organizado de la aristocracia indígena y el de las bases, más inorgánico, de claro sesgo milenarista, pero también más radicalizado).

¿Es, entonces, una revolución? La pregunta —dado lo precario y en cierto sentido provisorio de estas primeras reflexiones— queda abierta. El volver a plantearla tiene como objetivo el presentar algunas prevenciones al respecto que sirven de pivote para discutir algunas cuestiones que consideramos oportunas y procedentes: ¿A qué revolución nos referimos? A partir de aquí comenzamos a pensar sobre supuestos ya que Flores Galindo —quien plantea el movimiento en estos términos— no explicita los alcances y la significación del concepto. Lejos de ser trivial o "formal", lo anterior nos alerta sobre un problema semántico que importa acotar sobre todo por la gran carga de valor de la palabra "revolución" (en distintos sentidos: teórico, político e, incluso —si se nos permite— afectivo del concepto).

Separando, sólo a los efectos de proceder de una manera analítica, se podría pensar en dos niveles de revolución, uno político y otro social. ¿Qué revolución política era posible? Seguramente aquella que rompiera los vínculos con la metrópoli. El tejido de alianzas que intenta Tupac Amaru parecería probar esta hipótesis, sin embargo... sus proclamas de fidelidad a Fernando VII contradicen lo anterior. ¿Era esto sólo una táctica?

Si pensamos en términos de revolución social el problema se complica. Definamos el concepto: "Las revoluciones sociales son transformaciones rápidas y fundamentales de la situación de una sociedad y de sus estructuras de clase; van acompañadas, y en parte son llevadas por las revueltas, basadas en las clases, iniciadas desde abajo. Las revoluciones sociales se encuentran aparte en las otras clases de conflictos y procesos transformativos, ante todo, por la combinación de dos coincidencias: la coincidencia del cambio estructural de la sociedad con un levantamiento de clases, y la coincidencia de la transformación política con la social. En contraste, las rebeliones, aun cuando triunfen, pueden abarcar la revuelta de su clase subordinada pero no termina en el cambio estructural".³⁶

¿Cuál es el proyecto alternativo que conduciría a la transformación fundamental de esa sociedad andina de finales del siglo XVIII? ¿Es el proyecto "nacional" de la elite indi-

gena y sus precarios aliados o el más ancestral y más cuestionador —en términos étnicos y sociales— de las bases? ¿Cómo ponderar el valor de la utopía incaica como proyecto ideológico de recambio?

Otro aspecto que se deduce del tratamiento del tema por parte de los distintos autores presentados es el de las posibilidades que ofrece la complejización del análisis por el concurso de distintas "miradas epistemológicas". Esto tiene que ver con tres cuestiones:

a) Nuevas categorías para nuevos problemas pero —sobre todo— nuevas categorías para viejos problemas. Los trabajos de Xavier Albó³⁷ y de Flores Galindo³⁸ son una buena muestra de ello. No es casual que el análisis de Albó sobre los movimientos sociales andinos de finales del siglo XVIII parta de la situación del campesinado aymara actual y del movimiento, tampoco casualmente llamado, katarista. Esto habla de permanencias profundas en el marco de las cosmovisiones andinas que se resignifican adecuándose a los obvios cambios estructurales que se han desarrollado de dos siglos a esta parte. Asimismo, el acento que pone Flores Galindo en la indagación sobre cuestiones que tienen que ver con la utopía andina y —enmarcado en lo anterior— con la violencia, está estrechamente relacionado con la realidad del Perú de hoy. La actual insurgencia senderista —cada vez más demandante de urgentes y acuciantes explicaciones— impone un desafío a las ciencias sociales sobre todo en lo que se refiere a las visiones del mundo y al universo simbólico del campesinado de la sierra peruana.

b) Haciendo nuestras las palabras de J. Dandler la antropología se ha "descolonizado" y, agregamos, se ha "historizado" agregando una dimensión temporal y de cambio en la consideración de su objeto de estudio que, hasta no hace mucho, había desechado. Los trabajos sobre milenarismo y mesianismo en el ámbito latinoamericano dan buena cuenta de lo dicho.³⁹ Asimismo, el aparato conceptual de la antropología debe ser objeto de consideración; sólo por citar un ejemplo, conceptos tales como estructuración-desestructuración del mundo andino, en los términos que los presenta Wachtel, son de peculiar interés para la formulación de hipótesis en el caso que nos

ocupa. En síntesis, es imprescindible sumar, o mejor, fundir esta perspectiva con el análisis sociológico o histórico, sobre todo cuando el tema es el de las rebeliones campesinas latinoamericanas en las que la relación dominador-dominado tiene una base inequívocamente económica pero además (un "además" que tiene mucho peso) es una cuestión de "color" (que alude más a una realidad étnica, cultural, que sumado a lo económico deviene social).

c) El desenvolvimiento mismo del conflicto en la Gran Rebelión y el entramado de alianzas que se tejieron, obliga al abordaje del problema en forma multilineal. El trabajo de Albó ya citado avanza en este sentido al proponer, interrelacionados, tres tipos de contradicciones en la sociedad andina:

1. La contradicción nacionalista ("españoles contra los demás").
 2. La contradicción étnica ("indios frente a los demás").
 3. La contradicción clasista ("quiénes vivían del trabajo de quiénes").
- Esta última es la que mayores complicaciones trae aparejada ya que la contradicción clasista fundamental cruzaba los grupos sociales en forma horizontal. El autor advierte que "(...) para una interpretación puramente clasista del movimiento hay dos objeciones importantes: una desde arriba, es la presencia de kurakas ricos en el movimiento. La otra, desde abajo, es la ausencia de uno de los grupos más explotados: los trabajadores de las minas".⁴⁰

Este esquema se complejiza si, en una mirada más global, se añade otra contradicción, que tiene tanto que ver con la historia posterior del Perú: la contradicción Costa/Sierra, Lima/Provincias.

Sí, una vez más (y van...), más preguntas que respuestas. Vaya esto como el reflejo de las naturales limitaciones de estas reflexiones y, también, porque es nuestra explícita opción el preferir lo provisorio y modesto de algunas dudas a lo aburrido y soberbio de todas las certezas. De lo que se trata, como subyace a las distintas visiones de los trabajos presentados, es de no hacer del estudio de aquellas sociedades tan remotas y, por momentos, inaprehensibles, una triste y silenciosa pieza de museo. Y también, ¿por qué no?, hoy (saltando sólo por un instante los debates sobre campesinización o descam-

pesinización en América Latina) sigue habiendo muchos hombres para los cuales el mundo es ancho, cualitativamente más ancho que en las palabras de aquel mitológico Benito Castro de Ciro Alegría, y —sin embargo— igualmente ajeno.



³⁴ Quijano, A., "Los movimientos campesinos contemporáneos en América Latina", en Lipset y Solari (comps.), *Élites y desarrollo en América Latina*, Paidós, Buenos Aires, 1967.

³⁵ Idem., pág. 261.

³⁶ Skocpol, Theda, *Los Estados y las revoluciones sociales. Un análisis comparativo de Francia, Rusia y China*, FCE, México, 1984, pág. 21.

³⁷ Albó, X., "Etnicidad y clase en la Gran Rebelión Aymara/Quechua: Amarus, Kataris y bases", en Calderón y Dandler (comps.), *Bolivia. La fuerza histórica del campesinado*, UNRISD/CERES, La Paz, 1986.

También véase Albó, X., "From MNRistas to Kataristas to Katari", en Stern, S. (comp.), *Resistance...*, ob. cit., págs. 379-420.

³⁸ Ob. cit. También véase del mismo autor "El horizonte utópico", en Deller, J. y Saint Geours, Y. (comps.), *Estados y naciones en los Andes*, IEP, Lima, 1986, págs. 519-568; "In search of incaun", en Stern, S. (comp.), ob. cit., págs. 193-213.

³⁹ Véase sobre el tema, a título de ejemplo, los trabajos de Hidaigo Lehuédé ya citado y los de María Isaura Pereira de Queiroz sobre movimientos mesiánicos.

⁴⁰ Ob. cit., pág. 88.

La sociedad como trama de significados objetivados

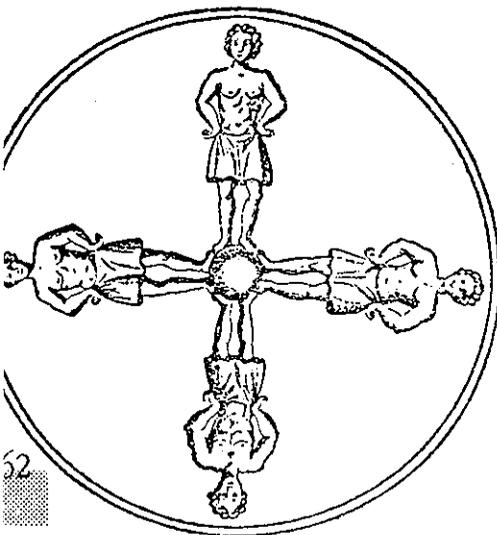
Gustavo Ortiz

** Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y profesor de la Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina.*

Los cinco siglos transcurridos desde la llegada de los españoles a estas tierras son un acontecimiento especialmente estimulante para la investigación histórico-social. Por cierto, no se trata simplemente de una curiosidad arqueológica o del interés aséptico que se atribuye a la investigación científica cuando se le asigna la exclusiva finalidad de suministrar información útil. Los individuos y los grupos sociales saben que están inevitablemente comprometidos cuando la pregunta recae sobre el propio pasado: son intentos por articular hechos y fragmentos vitales en experiencias significativas; reconstruir, en consecuencia, la identidad histórica y asumir responsablemente el presente y el futuro.

¿Qué alcance tiene esta aseveración acerca de la presencia inerradicable del sujeto en el conocimiento histórico-social? La pregunta atañe centralmente a la filosofía, que desde Kant ha hecho suya la cuestión acerca del sujeto de conocimiento y reivindica como propio el método trascendental. Es claro que, para la epistemología contemporánea a la que suscribo, el sujeto ahistórico kantiano se ha transfor-

mado en la comunidad científica como comunidad de interpretación, argumentación e interacción, y el método trascendental toma la forma de una pregunta sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento histórico-social. Por lo tanto, no se trata ya de una deducción de las categorías, como en Kant, sino de una reflexión crítica sobre el conocimiento de las ciencias histórico-sociales orientadas, como en el caso que nos ocupa, a la reconstrucción del pasado. Esta reflexión es "a posteriori" de la constitución de las ciencias y se ejerce sobre el mismo hecho científico, al que se considera como un "faktum rationis", como un producto de la razón humana, intentando explicitar aquellas condiciones que lo hacen posible. Las condiciones a las que me refiero no son las materiales —que pueden ser eventualmente observables y puestas en un registro— sino aquellas que hacen inteligible o significativa la actividad científica, y sin las cuales ésta se torna absurda o sin sentido. La distinción entre condiciones materiales y condiciones de inteligibilidad o significatividad de la actividad científica, es la misma que media, me parece, entre



"hechos brutos" y "hechos institucionales", según la expresión de Searle.¹

En base a esta distinción, pues, el conocimiento histórico-social es tal no por la intervención de movimientos corporales, sensaciones ópticas, acústicas, táctiles u objetos materiales que se manipulan, etc., sino por ser una institución o un sistema de reglas constitutivas, o desde un punto de vista levemente diferente, por poseer una estructura significativa específica. Ahora bien, si la ciencia histórico-social como actividad o como producto es un hecho institucional, o significativo, pareciera ser que por eso mismo es un hecho social. Y pareciera, en consecuencia y parafraseando a Galileo, que los caracteres con los que está escrito el hecho científico en cuanto hecho social, son básicamente los mismos caracteres con los que están escritos y se vuelven cognoscibles, inteligibles y significativos, los hechos sociales e históricos en general. De manera que, como P. Ricoeur lo dice y ya Max Weber había percibido, no es que los hechos significativos y simbólicos tengan un carácter social, sino que la misma sociedad tiene una estructura simbólica y significativa.²

Se podría aducir que lo que decimos de las ciencias sociales e históricas cabe también para las ciencias de la naturaleza; y en efecto, también las últimas, consideradas como actividad o producto, tienen una estructura significativa. Pero hay una distinción que va a incidir en el proceso mismo de constitución de ambos tipos de conocimiento: la naturaleza, a diferencia de la sociedad, carece de significaciones, valores e instituciones; los hechos que la conforman son hechos "brutos". Es cierto que se convierten en objeto de conocimiento a partir de una teoría, y en consecuencia, a partir de la intervención de los sujetos de conocimiento, es decir, de la comunidad de los científicos. Se podría, incluso, afirmar que la comunidad de los científicos de la naturaleza interpretan, es decir, asignan signos a determinadas entidades, y que en esta tarea se está operando con dimensiones no sólo sintácticas y semánticas, sino también pragmáticas, como lo adelantaba Peirce.³ Sin embargo, no es lo mismo interpretar hechos naturales que

hechos sociales. Estos últimos, previo a su constitución en objetos de conocimiento, son ya significados objetivados que presentan una ambivalencia constitutiva: por una parte, ofrecen una textura con caracteres significativos que los hace interpretables; por otra, están penetrados de una densidad u opacidad que requiere que la interpretación no sea simplemente una comprensión, sino una explicación con implicaciones críticas. La interpretación realizada por la comunidad de los científicos histórico-sociales es algo más que la construcción de marcos teóricos. En la elaboración de teorías sociales e históricas intervienen reglas sintácticas y, básicamente, reglas semánticas y pragmáticas. Cuando se construye se interpreta, y cuando se interpreta se argumenta, y cuando se argumenta, inevitablemente, se presuponen valoraciones y tomas de posición por parte de los integrantes de dichas comunidades.

En resumen, hasta aquí he sostenido que la cuestión acerca de las condiciones de posibilidad del conocimiento científico histórico-social descansa en dos presupuestos dialécticamente relacionados. Primero: la realidad histórico-social tiene una estructura significativa; segundo: el conocimiento de esta realidad implica la afirmación de la comunidad científica como comunidad de interpretación y argumentación, lo que supone no sólo de hecho sino que exige la presencia de valoraciones que involucran a los sujetos. Las dos tesis formuladas necesitan mayor elaboración; en lo que sigue, me detendré especialmente en los siguientes aspectos: 1. El conocimiento filosófico y científico sólo es posible, i.e., sólo se justifica en cuanto conocimiento, si se le atribuye una naturaleza semiótica; 2. el lenguaje que utilizamos para hablar de la realidad histórico-social presupone que ésta, a diferencia de la naturaleza, tiene también una estructura semiótica; 3. ciertas características de la realidad social como realidad significativa hacen que el conocimiento de la misma adquiera la forma de un lenguaje interpretativo y argumentativo con presuposiciones éticas.

Aunque en mi exposición prescindiera de referencias textuales, soy deudor de una variada gama de lecturas, entre las que quisiera señalar

las inspiradas en el Wittgenstein tardío, las enroladas en la perspectiva hermenéutica, especialmente la de P. Ricoeur, y los aportes que provienen de K. O. Apel y J. Habermas.

1.

Quienes creen que la finalidad de la filosofía es la autoreflexión, gustan recordar a Hegel cuando la definía como la aprehensión de su tiempo en el pensamiento. No quiero entrar en la discusión de esta expresión, pero tampoco involucrarme en los equívocos que genera; de allí las siguientes aclaraciones. Pondero los aportes de la perspectiva que le adjudica a la filosofía un carácter descriptivo y analítico; considero sin embargo que esta tarea, necesaria, resulta insuficiente, y por eso reivindico la modalidad reflexiva y crítica. La reflexión y la crítica, sin embargo, no se ejercen como un acto adecuado, soberano e inmediato de autoaprehensión de la propia subjetividad. Tal pretensión sería una desmesura de la razón, incompatible con el carácter finito del hombre, puesto de manifiesto en su condición de ser histórico. El que el hombre sea un ser histórico significa, entre otras cosas, que la autoreflexión como autotransparencia de la conciencia que se sabe a sí misma es una ilusión enmascaradora, denunciada ya por los "maestros de la sospecha": Nietzsche, Marx y Freud. La idea de una filosofía como autoreflexión concluye, por lo demás, en el solipsismo gnoseológico, una dificultad insuperable desde un punto de vista metodológico. Entiendo por "metodología" la instancia de justificación del conocimiento, a la que también la filosofía debe someterse. La evidencia y la certeza sirvieron como criterios de justificación para los conocimientos inspirados en la geometría euclidiana, pero no alcanzan para dar cuenta de las teorías científicas contemporáneas, fuertemente anti-intuitivistas. En el caso de la filosofía, la evidencia y la certeza refuerzan el solipsismo y conducen con frecuencia al dogmatismo. Sólo el recurso a algún modo de externalización, que permita la objetividad entendida como intersubjetividad, hacen posible la superación del solipsismo y la valo-

ración de las razones que hacen que una actividad pueda ser considerada como auténticamente cognoscitiva. De la imposibilidad de un conocimiento inmediato por autoreflexión se puede inferir también el siguiente postulado: la subjetividad o interioridad del hombre se conoce por una autoreflexión mediada por el conocimiento de sus objetivaciones significativas y simbólicas: el arte, la ciencia, las instituciones, los productos culturales y tecnológicos, etc., y por cierto, el lenguaje.

Precisamente el lenguaje ocupa el lugar de privilegio entre los diversos sistemas signícos a través de los cuales el conocimiento se hace público. La expresión "se hace público" es para algunos por lo menos ambigua, cuando no decididamente equivocada. Para Wittgenstein, por ejemplo, no hay un conocimiento privado que se haga público a través del lenguaje. El conocimiento tiene caracteres lingüísticos constitutivos y como tal es siempre público, ya que tampoco existe el lenguaje privado.⁴ Una expresión de Wittgenstein "Nadie puede seguir una regla sólo y una sola vez" retomada por Apel, está orientada a señalar que las acciones lingüísticas, al ser tales por seguir una regla, poseen necesariamente una dimensión pública.⁵ Si el conocimiento es lenguaje, la teoría del conocimiento se transforma en teoría del lenguaje, y como el conocimiento científico es un lenguaje regulado, la epistemología se convierte en su metalenguaje. Ahora bien, hay dos maneras de concebir la epistemología como metalenguaje: la primera le asigna una función analítica y descriptiva; la segunda, reflexiva y crítica. La primera se vincula con el recelo positivista frente a los enunciados denominados "intencionales" que están implicados en el lenguaje autoreferencial. Por carecer este lenguaje de referencialidad empírica, se dificulta su control, lo que para los analíticos favorecería su caída en la equivocidad. Esta sería la suerte que habrían corrido los lenguajes filosóficos que pretendían suministrar conocimiento. Por eso prefieren considerar la epistemología como una intervención de segundo grado que analiza y describe desde un nivel metalingüístico la estructura de las teorías. Inicialmente, para la tradición posi-

tivista el lenguaje científico, por su univocidad, fue considerado como el modelo de todos los lenguajes. Esta univocidad era el resultado de una construcción sintáctico-semántica, lo que permitía que coincidieran referencia y verdad. El constructivismo sintáctico-semántico se muestra, sin embargo, insuficiente para explicar el progreso del conocimiento científico. Dentro, pues, de la misma tradición positivista, se produce un desplazamiento merced al cual la ciencia es vista más bien como una actividad productora de conocimientos y regulada por reglas metodológicas acordadas convencionalmente, que como un sistema sintáctico-semántico. El status científico de una teoría se valida, entonces, en base a las reglas metodológicas acordadas por la comunidad de los científicos que interactúan. Pero entonces se ha producido un giro: la actividad científica sigue siendo considerada como una actividad lingüística, pero la dimensión pragmática ha pasado a determinar la sintaxis y la semántica. Este sesgo pragmático ingresa en la epistemología de la mano de Peirce y es completado por Morris y por Royce. De cualquier manera, coincido con la apreciación de Apel, en el sentido de que en el pragmatismo americano no ha desaparecido la herencia positivista: sólo es científico el lenguaje susceptible de definición operacional o verificable conductualmente.⁶ Sin embargo, este tipo de lenguaje metodológica y ontológicamente supone un universo poblado sólo por entidades físicas o por estados de cosas descriptibles behaviorísticamente. Y esta es una suposición extremadamente restringida que no alcanza a dar cuenta, por ejemplo, del lenguaje interpretativo y argumentativo operante en la misma comunidad científica. Este lenguaje no unívoco pero significativo, por otro lado, parece que es uno de los componentes más importantes del lenguaje cotidiano. Al menos, existe de hecho; en consecuencia, no se lo puede ignorar ni explicar su existencia, simplemente, como una patología. Esto lo percibió el Wittgenstein tardío, quien constata que el lenguaje que se utiliza para describir la acción humana y que habla de intenciones, motivos, deseos y razones, es diferente al que se emplea cuando nos referimos a fenómenos natura-

2.

El lenguaje que da cuenta de la acción humana es un indicio de que lo vivido es articulable significativamente. Estos significados no refieren necesariamente entidades susceptibles de experiencia sensorial, pero pueden ser comprendidos por su remisión a contextos lingüísticos ensamblados en formas de vida. Lo vivido, pues, se articula significativamente, en primer lugar, en el lenguaje cotidiano. Pero esta externalización de lo vivido en el lenguaje cotidiano no constituye propiamente una "objetivación". El hombre no construye el lenguaje cotidiano; al revés, éste siempre lo antecede, y hasta podría decirse que "lo hace". En cuanto está allí, siempre a mano y en estado virtual de existencia, el lenguaje cotidiano es anónimo y constituye la trama básica del mundo de la vida. Se actualiza fugazmente, sin embargo, en el acto de comunicación, en la conversación; esta precariedad hace, con todo, que no se pueda hablar de objetivación. Lo que sí se puede hacer con otras externalizaciones que terminan autoerigiéndose independientemente del sujeto que las produce: tal es el caso, prácticamente, de las restantes producciones, que pasan de esta manera a conformar la urdimbre de la sociedad y de la historia. El que estas externalizaciones sig-

1 Searle, John, *Actos de habla*, ed. Cátedra, Madrid, 1980, pág. 58.

2 Ricoeur, Paul, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, ed. Esprit/Seuil, París, 1986, pág. 209.

3 Cf. Apel, K.O., *Transformation der Philosophie*, tomo II, ed. Sunhrkamp Verlag Frankfurt, 1981, pág. 188, trad. esp. tomo II, pág. 178.

4 Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations*, Basil Blackwell Oxford, 1983, sec. 243 y siguientes.

5 Apel, K.O., ob. cit., vol. II, pág. 314; ed. esp., pág. 300.

6 Apel, K.O., ob. cit., el trabajo "Szientismus oder transzendente Hermeneutik", publicado en *Transformation...*, pág. 178; ed. esp., tomo II, pág. 169.

7 Wittgenstein, L., ob. cit., sec. 611, 660.

nificativas adquieran un carácter "objetivo" tiene fuertes consecuencias. Una que quisiera señalar es que los significados objetivados se conforman como totalidades, con relaciones recíprocas y complejas, de manera tal que esta interacción produce implicaciones inesperadas y efectos no deseados ni imaginados por los productores iniciales. Cuando el significado se objetiva, se produce, pues, un distanciamiento con respecto al sujeto. Este distanciamiento indica que si bien el significado es, por una parte, externalización de una subjetividad, por otra, en realidad, adquiere su "naturaleza" significativa, sobre todo, por su orientación a alguien que lo interpreta. Esta intencionalidad del significado es subrayada por Weber cuando define la acción significativa como una acción orientada a otro. Esto parecería implicar que algo que es significativo, y mucho más en el momento de "objetivarse", tiene una constitución pública y social.

Este carácter público y objetivo del significado impide, pues, su identificación con una representación de tipo psicológico que ocurra a nivel individual consciente, y puede todavía apreciarse más, si se tiene en cuenta que la acción humana objetivada externaliza no sólo los fenómenos conscientes, sino también el mundo de las pulsiones, deseos e intereses, en fin, la vida inconsciente y prereflexiva, con su carga eventual de poder, violencia y dominio.

La desprivatización del significado no implica, sin embargo, la desaparición del sujeto de conocimiento o del sujeto de responsabilidad moral. Cuando se dice que la trama de significados objetivados trasciende las representaciones subjetivas, no se la quiere convertir en hipótesis ontológicas, al tipo de las ideas platónicas, ni asimilar al despliegue del espíritu hegeliano, ni describir al modo como lo hace Popper con sus habitantes del mundo tercero. En efecto, en primer lugar, los significados objetivados tienen un existencia no ideal o intencional, sino histórico-social; como ya lo anticipara, sería mejor decir en realidad que la sociedad y la historia tienen un modo de existir semiótico. En segundo lugar, el carácter "objetivo" implica que las entidades significativas, si bien alcanzan un status independiente de los individuos (los preceden y

los trascienden temporalmente, escapan a un control espontáneo de los mismos, etc.), por otro lado, sin embargo, retroactuando sobre los individuos, que se los apropian en un complejo proceso de socialización, son a su vez modificadas y eventualmente transformadas por éstos. Se entabla así una relación dialéctica, configurándose lo que se conoce como el proceso de producción y reproducción de la sociedad. En tercer lugar, entonces, hay que decir que la "objetividad" o realidad de las entidades sociales difiere de la objetividad de las entidades de la naturaleza. Las facticidades de la naturaleza carecen de significado, están sujetas a regularidades invariantes no introducidas por el hombre, aunque explicables por procedimientos nomológico-deductivos, predecibles y, en general, reproducibles en base a criterios extraídos de una racionalidad de tipo instrumental. Las entidades sociales, por el contrario, existen sólo en cuanto significativas; conocerlas implica antes que nada aprehenderlas en su naturaleza significativa. Es lo que se conoce como comprensión; comprender la significatividad de las entidades sociales implica identificar su fuerza y su estructura normativa y ordenadora de la acción, su capacidad para otorgar un "sentido" u orientación.

La idea de norma viene aparejada con la de "razón de actuar"; estimar a algo como normativo es reconocerle razones que justifican ejecutar una conducta, y en cuanto tal, otorgarle fuerza normativa o prescriptiva. La sociedad se presenta así como la totalidad de significados objetivados de carácter normativo o prescriptivo; en cuanto tal, constituye como la estructura semántica de las acciones humanas, las que pasan a ser conductas gobernadas por reglas. Si decimos que el orden social es de carácter normativo o prescriptivo —ese sería el núcleo constitutivo de su naturaleza significativa—, tenemos que afirmar como condición de posibilidad de la sociedad la existencia de una comunidad de sujetos ética y jurídicamente responsables. En contraposición al determinismo de las regularidades de la naturaleza, el carácter normativo y prescriptivo del ordenamiento social exige una comunidad de sujetos libres, capaces de darse consensualmente ese ordenamiento,

de respetarlo o transgredirlo, haciéndose pasibles de reconocimiento o sanción. Pero hemos hablado de una ambivalencia de la sociedad como significados objetivados. El distanciamiento que hace posible la objetivación puede transformarse en la ruptura de la relación dialéctica que los vincula con los sujetos productores. En esas condiciones, la sociedad se cosifica, oculta su carácter significativo y aparece dotada de un orden semejante al del determinismo de las facticidades de la naturaleza. Esta es la manifestación típica del fenómeno ideológico como encubrimiento: se opaca el carácter significativo de la estructura social, haciendo aparecer lo convencional y contingente como natural y necesario. Este proceso no ha de ser atribuido siempre y necesariamente a la voluntad consciente de individuos o grupos sociales.

En efecto, por una parte, al objetivarse, los significados se sedimentan, adquieren permanencia, se convierten en instituciones que interaccionando complejamente, producen efectos inesperados y hasta no deseados. Los procesos sociales, en especial en aquellas dimensiones que muestran una estrecha dependencia con los fenómenos naturales, tienen un modo de funcionamiento semejante a éstos. Por otra parte, a esta no transparencia objetiva hay que sumar el autoenmascaramiento —no siempre imputable— de los sujetos de la acción social: los deseos e intereses inconscientes de los individuos y grupos pueden generalizarse indebidamente, sin someterse a la discusión y a la crítica intersubjetiva, e imponerse por la fuerza y la violencia. No puedo analizar en el contexto de este trabajo los difíciles problemas que se presentan al respecto. Hay que señalar, con todo, que este no es un proceso fatal. La construcción de la sociedad tiene directa relación con la cuestión del Estado, un problema eminentemente político. Y la política es algo más que un mero asunto de administración, guiado por una racionalidad instrumental: el poder político que otorga a quienes lo detentan la capacidad para organizar la sociedad, se legitima en la medida en que representa los intereses universalizables de los ciudadanos. Quisiera, por último, hacer algunas

consideraciones sobre el conocimiento de la realidad social tal cual la hemos caracterizado.

3.

Hemos dicho que si la sociedad posee una estructura significativa, su conocimiento exige como condición de posibilidad un sujeto que la interprete; en principio, todos los hombres están en condiciones de constituirse en tal sujeto de interpretación. La pertenencia a la humanidad los instala en el registro de los procesos sociales e históricos, en el mundo como trama de significados, otorgándoles lo que se puede reconocer como las estructuras previas de la comprensión. Hay, pues, un conocimiento primero, implicado en la experiencia del mundo como trama de significados. Esta experiencia está básicamente condensada en el lenguaje cotidiano; el lenguaje no precede a la experiencia, aunque ésta no se dé sin lenguaje. La experiencia humana es tal sólo si es decible, si es capaz de buscar y encontrar palabras que la expresen. Sin afiliarse a una determinada filosofía, puede decirse que este modo de comprensión es primero y previo a toda otra forma de conocimiento. Es, pues, necesaria, pero no suficiente para conocer la sociedad y la historia. Y no es suficiente, porque el conocimiento de la vida vivida en cuanto es inmediatamente dado, es inicialmente ingenuo. Esta ingenuidad puede desaparecer cuando la experiencia del mundo se da como experiencia de la sociedad. En efecto, la sociedad se experimenta ya como "objetiva", como algo distinto e incluso extraño. La experiencia de la sociedad como "extraña" puede traer aparejado un distanciamiento tal que implique la ruptura de la pertenencia vital y el vaciamiento significativo de la experiencia, que se transforma así en un tropel de sensaciones inarticuladas. Este desdibujamiento del horizonte vital es aprehendido como vértigo metafísico, como insoportable sensación del sin sentido de la existencia. El extrañamiento significativo es una posibilidad, pero lo que siempre se da es la experiencia de la sociedad como distinta, como significado objetivado.

Como significado objetivado, la sociedad necesita ser re-conocida.

Este reconocimiento consiste en un nuevo acto de comprensión, en una identificación y reidentificación de significados. Pero esta tarea sólo es posible cuando el lenguaje asume una función crítica y reflexiva, lo que introduce una discontinuidad con respecto al lenguaje cotidiano e indica la presencia de un lenguaje regulado, construido. Las teorías histórico-sociales se dan, pues, como intentos de reconstrucción lingüística de la sociedad. Pero reconstruir es algo más que simplemente describir y comprender, es explicar. La explicación, cuando se habla de la ciencia social como modelo semiológico, no tiene una forma nomológico-deductiva, ni las relaciones que se establecen siguen el patrón antecedente-consecuente o causa-efecto. Las entidades más bien se correlacionan significativamente, organizándose de manera tal de otorgar inteligibilidad a un determinado estado de cosas. La teoría social tiene, pues, el status de una interpretación, y una interpretación, por definición, no es definitiva. Una interpretación es una suposición que necesita validarse, y lo hace al entrar en competencia con otras interpretaciones. Pero al hablar de interpretación, hablamos de un sujeto que interpreta. Interpretar es una tarea sintáctico-semántica, pero básicamente pragmática. No interpreta un individuo, sino una comunidad. Interpretar, en efecto, consiste en identificar un significado como tal significado, relacionándolo con otros significados. Pero este no es un acto arbitrario; necesita validarse, y esta validación le viene de la argumentación. Argumentar es suministrar razones que avalen la interpretación que se propone, y esto sólo es posible en un contexto intersubjetivo. Así pues, quien argumenta, para que la argumentación no carezca de sentido, tiene que contar con una comunidad real, capaz de establecer un significado para los términos y de fijar criterios para la validez de los argumentos. Así también la argumentación implica, por parte de los integrantes de una comunidad, el compromiso de buscar desinteresada y honestamente la verdad, de respetar en pie de igualdad las opiniones de los demás, de no recurrir a la fuerza y de atenerse exclusivamente al peso de los argumentos, etc. En definitiva, la comunidad de interpre-

tación y argumentación exige como condición de posibilidad un fundamento ético. Este fundamento ético, que está en la base de la ciencia y de la racionalidad, no es el resultado de una decisión irracional. Por el contrario, es una exigencia que hace posible la ciencia y la racionalidad, otorgándole sentido e inteligibilidad.

Un nuevo aniversario, en la historia de los individuos y de los pueblos, da que pensar. No se trata de reconstruir el pasado con la ilusión de encontrar un modelo arquetípico del cual nos habríamos alejado. Tampoco intentamos conocerlo para transformarlo: el pasado es lo sido, y como tal, siempre se nos escapa; sin embargo, por su "poder efectivo", en alguna medida somos configurados por él. Por eso es importante reindicar el carácter ético del conocimiento histórico-social: conocer la propia historia implica hacerse responsable de ella.

En la historia de los individuos y de los pueblos, ésta pareciera ser la única manera de alcanzar la propia identidad y de enfrentar exitosamente el futuro. Con una ventaja: el futuro es lo todavía no acontecido y que, en consecuencia, podemos empuñar. Por eso soy de la opinión que la vida humana se define más por el futuro que por el pasado.



América, la maldición y la palabra*

(Una reflexión en torno de
"El camino de Santiago",
de Alejo Carpentier)

Elsa Noya

** Ponencia presentada en el II Congreso Argentino de Estudios de Literatura Iberoamericana, organizado por el Instituto de Literatura Hispanoamericana de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 23 al 27 de agosto de 1988.*

*en el nombre de Septimia,
mi bisabuela, analfabeta
y emigrante*



I.

El tema del viaje, una constante en Carpentier, aparece aquí condensado y conectado a su vez con otras líneas temáticas. Sumado a aquello del viaje como proceso interior de formación de la identidad del héroe, recurrente en la literatura universal y en nuestra literatura, Carpentier agrega una nueva dimensión: Juan, el protagonista de "El camino de Santiago" es atambor del ejército español. Ha elegido ese oficio abandonando "la enseñanza de los cantos que se destinan a la gloria de Nuestro Señor..."¹ y su elección no tiene que ver con la consabida opción para el segundón español entre la Iglesia y las armas; Juan no elige la carrera de las armas, no elige el honor del uniforme ni la gloria de la batalla. Elige "por seguir el primer capitán de leva que le pusiera tres reales de a ocho en la mano, prometiéndole gran regocijo de mujeres, vinos y nai-

pes, en la profesión militar".² Es decir, elige la libertad de la vida transhumante, el viaje de pueblo en pueblo, la búsqueda del olor y el color de las mujeres.

Es una elección que implica sustitución: el goce en lugar del camino del deber. El cuento se entreteje y encadena en estas operaciones sustitutivas, y así, cuando Juan, en Flandes, cree haber contraído la peste, interpreta esto como un castigo por aquella primera elección que ha desequilibrado un orden establecido. Entonces, para restaurar el equilibrio, elige el blanqueo piadoso de la peregrinación a Santiago. Tras la vía láctea, la promesa se mantiene de Flandes a Burgos. Allí el camino se bifurca, el que va hacia el santo por un lado; el que va hacia el sur, por el otro. Juan elige y sustituye nuevamente ¿qué es lo que produce el cambio? ¿qué es lo que lo conmueve? En Burgos ha palpado otro mundo, es la vida, es la gente, es la sensualidad de un pueblo que está incorporando a América a su imaginario.

Y mientras en Amberes la única referencia a las nuevas tierras son esos naranjos enanos que maravillan como cosa de magia, en Burgos, en el espacio de la picaresca, en "el estrépito popular de siempre",³ el aire ya huele a América. Incluso los ecos de la Inquisición, que en el norte suenan más fuerte, se apagan ante los prodigios que se cuentan: el de la arpía Americana, el de la isla de Jauja y el del Reino del Perú, los monos y los papagayos, el andar de las mujeres negras y la plata del Potosí y las fuentes de agua milagrosa.

Entonces, la intención es ir a Santiago de Compostela, pero el deseo lleva al sur, lleva a Santiago de Cuba. Nuevamente la fuerza del deseo impone el camino del goce, pero, otra vez, detrás de ese placer buscado aparece el castigo, porque la tierra de prodigios es "ocho calles hediondas, llenas de fango..."⁴ y basura.

Y si en Amberes el castigo era la marginalidad de la peste, aquí será la marginalidad del hambre y del crimen, la marginalidad de la diferencia que lleva a la melancolía.

La naturaleza agobia, el color y el olor de las mujeres no satisface y la melancolía se instala y se transforma en delirio de una nueva revelación: hay que volver a Compostela por la promesa no cumplida.

Entonces, nuevamente a restaurar un orden roto con una nueva sustitución. El esquema es el mismo que antes: enfermedad, delirio, revelación, viaje de purificación, sustitución del viaje de purificación por el viaje de goce, castigo por esa sustitución.

Esto lleva otra vez a España, a cumplir definitivamente un ciclo inconcluso, pero lo que se cumple no es un ciclo sino un círculo, un tiempo circular eternamente originario: Juan, que al volver ya es indiano, se encuentra con otro Juan romero, que pretende llegar a los lugares santos, pero allí confluyen dos sustituciones y dos deseos. Ni el indiano ni el romero llegan a Compostela, ambos emprenden el camino del sur.

La operación sustitutiva —goce por deber—, como base de la relación con América, queda allí cristalizada, hasta que Carpentier, al final del cuento, le da una nueva vuelta de tuerca: cuando los dos juanes parecen haber resuelto definitivamente ese combate entre la ley y el deseo, en el que este último parece

victorioso, la ley misma, encarnada nada menos que en la autoridad del apóstol, aparece autorizando la transgresión. Pero la autorización del apóstol no sólo es condescendencia sino revelación de una nueva sustitución: elegir el placer yendo a América es, sin saberlo, elegir el deber.

"Dejadlos, Señora —dice Santiago, hijo de Zebedeo y Salomé, pensando en las cien ciudades nuevas que debe a semejantes truhanes—. Dejadlos, que con ir allá me cumplen".⁵

En realidad, no se ha desequilibrado ningún orden, sino por el contrario, lo que se ha hecho es elegir el camino de la protección de ese orden y de esa ley, el del dominio y expansión coloniales. Se revela así otra sustitución más perversa: la conquista y la colonización como metáfora con la que la modernidad hace entrar en América el concepto de la vida como vía expiatoria propia de la Edad Media, que es un tiempo que parece haber quedado en Europa.

II.

Como ya dijimos, el entretreído de sustituciones tiene distintas dimensiones dentro del cuento. Una especialmente importante es la de la identidad del sujeto que realiza las operaciones de sustitución.

A medida que Juan va cambiando su horizonte de norte a sur, del sur a América y de allí nuevamente a España, será sucesivamente cantor de coro de la Iglesia española, atambor del ejército del mismo imperio, romero en viaje, colono y cimarrón en América y finalmente indiano al volver a España.

De todas estas mutaciones, enunciadas a través del nombre, hay dos que son especialmente claves: la primera, cuando "con el nombre de Juan de Amberes quedaba Juan asentado en los libros de la Casa de la Contratación —pues no debía olvidarse que se lo esperaba en Flandes, luego de la promesa cumplida— ..."⁶

En realidad, esta sustitución de la identidad se realiza para encubrir otra sustitución mayor: la de la peregrinación a Compostela por el viaje a América.

La segunda, cuando Juan "piensa, de pronto, que el haber estado allá, en las Indias, le hace indiano".⁷

Es decir, es necesario sustituirse,

ser otro, para irse; y no se regresa sino siendo otro, sustituido. Porque no se puede estar impunemente en un donde y menos si ese donde es América. Regresar de donde sí se estuvo es regresar con una nueva identidad y una nueva identidad implica un nuevo deseo.

Como la ida y la vuelta se resuelven circularmente en el cuento y todo vuelve a empezar, la sustitución de la identidad que conlleva un nuevo deseo se resuelve en el movimiento pendular de la ambigüedad, ser al mismo tiempo el que se sustituye y el sustituido.

III.

Así como estas operaciones sustitutivas se pueden identificar, en el cuento de Carpentier, como operaciones simbólicas que actúan en el pensamiento y en el imaginario de la conquista de América, habría otros dos momentos, ya fuera del cuento, en los que podríamos vislumbrar este mismo tipo de operaciones, obviamente cada uno de ellos con características propias. Uno sería el de inmigración europea de fines y comienzos de siglo; el otro, el del exilio latinoamericano moderno.

Con respecto al primero, el de la inmigración, podemos observar que el europeo que elige venir ha hecho también una elección por el goce, aunque ese goce signifique en la mayoría de los casos la única opción de supervivencia. Pero también detrás de esa elección está el castigo porque la tierra de los prodigios sigue sin existir y la que no tiene prodigios tiene dueño.

En realidad el inmigrante, cuando llega a América, tiene que hacerse cargo de una nueva sustitución, como dice Leopoldo Zea: "... los inmigrantes, traídos de la vieja e industrializada Europa, no vendrían, en general, sino a tomar el mismo lugar que tenían los indios en las tierras de más densa población indígena. Venían a trabajar sobre tierras que tenían dueño y no sobre tierras que podían hacer suyas como en los Estados Unidos".⁸

El otro momento es el del exilio. No se trata solamente de la sustitución por inversión del viaje de Europa a América, es decir el viaje hecho por el hombre americano hacia Europa. En esta sustitución hay dos historias distintas. Una es el viaje de formación del XIX, el viaje estetizante

al centro del poder y de la cultura, sea París, Estados Unidos o Grecia. Pero ese viaje, aparentando una elección del goce, en realidad también está cumpliendo con la ley del poder y con el pensamiento del poder y de la dominación. Ese es el centro al que hay que peregrinar y ese es el modelo que hay que imitar.

La situación cambia con el exilio del XX, en el que el irse no está motorizado por la búsqueda del goce puesto en otro lado. El goce está aquí, el deseo está aquí y por haber elegido este espacio como centro y como lugar de nuestros mejores deseos es que sobreviene el exilio. El exilio reactualiza así, desde la inversión, el esquema del viaje sustitutivo.

Juan el romero tiene la intención de ir a Compostela pero el deseo lo lleva a América. El exiliado tiene el deseo de quedarse, pero el poder dice que debe irse. Ambos cumplen así con el proyecto del poder.

Pero irse para el exiliado implica la marginalidad de la diferencia y la ambigüedad resultante de ese proceso. Y así como Europa queda atónita y perpleja cuando América le surge frente a los ojos, el exiliado americano sufre de la misma perplejidad, pero no ya exclusivamente frente a la maravilla de otros mundos y de otras culturas, sino que es la perplejidad que produce la contemplación de sí mismo como específicamente diferente y también el dolor por la pérdida del objeto de deseo.

Juan sólo puede ver la diferencia del otro como identidad que hay que sustituir. Como dice Todorov, como un simple estado imperfecto de sí mismo y no como otra sustancia humana.⁹

Por eso "Juan de Amberes maldice al hideputa de indiano que le hiciera embarcar para esta tierra roñosa, cuyo escaso oro se ha ido, hace años, en las uñas de unos pocos".¹⁰

Al respecto, y volviendo al tema de la inmigración finisecular, se me hace necesario incorporar trozos de una vieja historia familiar: a los cuarenta y ochos años, mi bisabuela italiana, cruzó el fin de siglo al mismo tiempo que el Atlántico. Los restantes treinta y cinco años de su vida no lograron suprimirle, en la rumianza de su vejez, otra maldición: "¡N'accidente Cristoforo Colombo!".¹¹

Juan y mi bisabuela maldicen por-

que habiendo venido a establecer con América una relación con las tierras y no con los hombres (como señala Todorov respecto del descubrimiento), no habiendo provecho en las tierras, la diferencia del otro, entendida exclusivamente como un estado imperfecto de sí mismo, se hace insoportable.

Entonces, frente al castigo por haber elegido el goce, o se vuelve al orden abandonado, o no queda nada que hacer, nada que decir, excepto maldecir.

La maldición aparece así como postración y negación del discurso.

¿Pero qué pasa cuando el esquema de la sustitución se ha invertido como es el caso del exilio latinoamericano moderno? ¿Se queda en la postración o por el contrario atraviesa un intenso proceso de búsqueda de un nuevo deseo y de una nueva identidad, que no sustituya a los que han quedado allá, sino que los recupere y los complete?

Cuando es así, ¿no podríamos hablar entonces de la superación de la negación del discurso y de la recuperación de la palabra?

Y acaso, ¿el discurso literario latinoamericano actual no recoge ese proceso?

Como dice Moreno Durán: "La gran preocupación del escritor latinoamericano actual, a diferencia del de corte anterior, es la de captar una ontología propia, un modo de ser —la esencia misma de su realidad—, evidente en todo un conjunto..."¹²

Para agregar luego: "La conciencia que nuestros escritores más representativos tienen sobre la necesidad de determinar el ambiente en el que van a recrear su concepción del mundo se ha reflejado en una acuciosa inquietud por determinar ancestros, genealogías, memorias y toda suerte de sangres que le dieron constitución a nuestra presencia americana".¹³

Quizás fuese posible entonces pensar la literatura latinoamericana misma, y en especial su narrativa, como proceso de búsqueda de una identidad y como viaje de sustitución de la maldición por la palabra hecha escritura, que reafirme nuestra intención de pertenecer a una historia y de crecer con ella.



¹ Carpentier, Alejo, "El camino de Santiago", en *Cuentos completos*, ed. Bruguera, 2da. edición, Barcelona, 1979, pág. 14.

² Idem, pág. 14.

³ Idem, pág. 23.

⁴ Idem, pág. 35.

⁵ Idem, pág. 60.

⁶ Idem, pág. 31.

⁷ Idem, pág. 52.

⁸ Zea, Leopoldo, *Filosofía de la historia americana*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, pág. 268.

⁹ Todorov, Tzvetan, *La conquista de América. La cuestión del otro*, ed. Siglo XXI, México, 1987, pág. 50.

¹⁰ Carpentier, Alejo, ob. cit., pág. 37.

¹¹ ¡Que un mal rayo te parta, Cristóbal Colón!

¹² Moreno Durán, Rafael Humberto, *De la barbarie a la imaginación*, ed. Tusquets, Barcelona, 1976, pág. 49.

¹³ Idem, pág. 50.

Descubriendo al Descubridor: "El arpa y la sombra" de Alejo Carpentier*

María Inés Indart

* Ponencia presentada en el Segundo Congreso Argentino de Estudios de Literatura Iberoamericana (II CAELI) en el Centro Cultural General San Martín, Buenos Aires, 26 de agosto de 1988.

Alejo Carpentier muere en París, en 1980, y su muerte al clausurar su producción narrativa convierte a *El arpa y la sombra* (1978) en su última novela. Clausura y cierre de una vida y una obra magníficas con un texto en el que se narra un inicio: el nacimiento de la existencia de América para Europa.

La forma binaria que presenta el título *El arpa y la sombra* y la estructura tripartita que organiza la novela en tres capítulos: "El arpa", "La mano" y "La sombra", provienen del epígrafe general tomado de la Leyenda áurea: "En el arpa, cuando resuena, hay tres cosas: el arte, la mano y la cuerda. En el hombre: el cuerpo, el alma y la sombra".¹ En este desplazamiento de la estructura narrativa hacia el binarismo del título se pierde un elemento: *la mano*. Esa mano que por metonimia no es otra que la mano que escribe, la escritura misma que se ausenta del título pero encabeza el segmento central del texto: el monólogo de Colón agonizante. Este monólogo constituye el cuerpo de la novela, un cuerpo escritural que se oculta y se despiaza como el cuerpo real del Descubridor se esconde y se pierde en las varias lápidas que llevan su nombre. Lo que esta mano (cuerpo) escribe se halla sobreimpreso en las páginas de los manuscritos que Colón relea una y otra vez: "Ahora que, rondado por la muerte, en espera de un confeso que harto

tarda en llegar, repaso las hojas amarillas todavía olientes a remotos salitres, del borrador de la *Relación de mi Primer Viaje, me causa grima, remordimiento, vergüenza, ver la palabra ORO tantas veces en él escrito*".²

Asistimos, entonces, a otra versión del Descubrimiento, la que este texto pone en descubierto, descubriendo a su Descubridor y poniendo en cuestión los procesos de legitimación asumidos por los textos que formaron el corpus narrativo de la Conquista y fundaron el imaginario europeo sobre América: crónicas, cartas de relación, diarios de navegación. Textos equívocos que se cargaron de veracidad y hasta de sacralidad por la vía de la prueba documental o el acto de fe. Mucho se ha dicho acerca de la hibridez de estos textos (entre ficcionales e historiográficos) que impulsaron un cambio profundo en las modalidades y los criterios de verdad que se manejaban hasta entonces en la historiografía europea. De la repetición del saber almacenado, establecido y transmitido de generación en generación se pasó a un sistema basado en la responsabilidad ético-pragmática del historiador que testimonia (Ver W. Mignolo³). Textos escritos para documentar lo que hasta entonces no existía, redactados por hombres que el Descubrimiento convirtió en descubridores, exigieron en su

momento un pacto de lectura efectuado bajo la convención de la veracidad absoluta (Ver W. Mignolo⁴). Así fue como los cronistas le pusieron palabras al Nuevo Mundo, lo hicieron texto incorporándolo a la Historia y sus fantasías y delirios fueron durante largo tiempo leídos como verdaderos, aunque hoy los leamos como el origen de la literatura hispanoamericana.

Carpentier nos propone una relectura que hace manifiesta la ilusoria verdad legalizada por los cronistas eligiendo al testigo presencial prestigiado como el Descubridor. La voz de Colón es la voz que narra y anuncia que "lo dirá todo". Su confesión exhibe el discurso del Colón cronista y farsante, establece una relación dialógica⁵ entre ambos, realizando otra evaluación del texto canonizado, el de su Diario de Navegación, de modo tal que el Yo confesional se torna un Tú amonestador:

"Nadador entre dos aguas, naufrago entre dos mundos, morirás hoy, o esta noche, o mañana, como protagonista de ficciones. Pero lo que no habrá de ser olvidado, cuando hayas de rendir cuenta donde no hay recurso de apelación ni de casación, es que con tus armas que tenían treinta siglos de ventaja sobre las que pudieran oponérsete, con tu regalo de enfermedades ignoradas donde arribaste, en tus buques llevaste la codicia y la lujuria, el hambre de riquezas, la espada y la tea".⁶

Este diálogo interno entre el Colón que relee y confiesa y el que al confesarse se acusa, relativiza por completo la noción de una verdad central respecto del

Descubrimiento y permite la aparición de otra voz, la voz de los "descubiertos", la que realiza otra evaluación del acontecimiento, la que enuncia otra verdad:

*"Como murieron, pocos días después de haber sido bautizados, seis de los siete indios que ante los Tronos había exhibido. Por Dieguito, el único que me quedaba, supe que estos hombres no nos querían ni nos admiraban, nos tenían por pérfidos, mentirosos, violentos, coléricos, crueles y sucios. Decían que nuestras casas apestaban a grasa rancia, a mierda nuestras angostas calles, a sobaquina, nuestros más lucidos caballeros (...) Nuestros perfumes y esencias los hacían estornudar; se ahogaban en nuestros aposentos y se figuraban que nuestras iglesias eran lugares de escarmiento por los muchos tullidos, baldados y piojosos, enanos y monstruos que en su entraña se apiñaban".*⁷

Son varios, entonces, los discursos que se escuchan en la voz del Anunciador de Tierras Prometidas. Del cruce y de la confrontación de esos discursos va surgiendo una cierta verdad que la novela se encarga de jerarquizar por el pacto de lectura que propone: el de la confesión. El acto de confesar supone el de decir la verdad.

¿Quién le mentiría a su confesor? Sin embargo, en esta novela, quien tiene el privilegio (tan deseado por Pío IX en el primer capítulo) de escuchar la Confesión General no es otro que el lector. Somos nosotros los que recibimos ese "lo diré todo" que el Confesor nunca llegará a escuchar, puesto que en el último instante Colón vuelve a mentir y en su mentira la novela dice su dialogismo:

*"Se alza la cortina sobre el desenlace. Hora de la verdad, que es hora de recuento. Pero no habrá recuento. Sólo diré lo que, acerca de mí, pueda quedar escrito en piedra mármol. De la boca me sale la voz de otro que a menudo me habita. El sabrá lo que dice..."*⁸

Este juego tan rico en significaciones de falsos testimonios y verdades fingidas recorre toda la novela, está presente en los cruces de citas y notas al pie que puntúan el texto y se desborda en la intertextualidad

paródica del debate por la canonización del Gran Almirante, sin respetar ningún tipo de convención espacio-temporal.

Así como la historia construye sus protagonistas, la Iglesia también "fabrica" sus santos, ambas acumulan pruebas, documentos y testimonios. Así, en el último capítulo, el Gran Santo Intercontinental, soñado por Pío IX para frenar la expansión de las ideas liberales y las frecuentes desviaciones de los cultos locales en tierras americanas, pierde toda grandeza ante la burocracia vaticana que exige pruebas confiables. El que fuera el Revelador del Planeta es degradado sin contemplaciones por el Conservador de la Lipsonoteca Vaticana:

*"... a mí que no me pregunten y que eso lo resuelva la Sacra Congregación de Ritos, que para eso está, porque entretanto no me entra aquí una sola clavícula, un cúbito de Colón que no haya sido debidamente autenticado".*⁹

Aquí, fuera de toda solemnidad, la norma es clara: si no hay reliquia, no hay santo. No habiendo un cuerpo que testimonie a Colón lo que sí existe es un nutrido corpus textual que lo documenta: los textos que provienen de la Leyenda Negra de la Conquista Española, de la Leyenda Blanca de los escritores católicos franceses como Bloy y Claudel, de la historiografía y de la literatura. Ellos proveerán los argumentos a favor y en contra de la causa del Descubridor.

Espectadores de este Auto Sacramental carnavalizado, frente a un Tribunal carente de toda dignidad (el Protonotario hace pajaritos de papel con el acta que debería labrar) vemos desfilar a los testigos, actores y autores al mismo tiempo, que en su decir se citan a sí mismos. Escucharemos, entonces, siempre desde la bastardilla, un delirante concierto de voces, de textos, de tiempos, en el que Fray Bartolomé de Las Casas discute con León Bloy y Lamartine rebate al historiador Roselly de Lorgues.

Quebrando todos los cánones de la novela histórica, la sombra de Colón presencia el debate; sus entusiasmos y sus pesares llevan la marca del paréntesis, como las acotaciones de un texto dramático. Citas y acotaciones marcan el ritmo de la desmitificación pública de Colón. Su canonización no prospera. La postulación es denegada con sólo un voto a favor.

Desmitificado en privado por su Confesión, sin que la historia lo acabe de legitimar por completo, sin un lugar en el santoral que lo sacralice para siempre, es condenado a ser "un hombre como los demás".

Relegada el arpa, ocultada nuevamente la mano/cuerpo que prometiera verdades, sólo queda la sombra apesadumbrada allí donde el juego entre falsos testimonios y verdades fingidas se tematiza (intertextualidad barroca mediante) en el sitio exacto de la plaza vaticana, desde el cual la pluralidad de las columnatas de Bernini se oculta en ilusoria unidad:

*"Juego de apariencias —pensó—: Juegos de apariencias como fueron para mí las Indias Occidentales. Un día, frente a un cabo de la costa de Cuba al cual había llamado yo Alfa-Omega, dije que allí terminaba un mundo y empezaba otro: otro Algo, otra cosa, que yo mismo no acierto a vislumbrar".*¹⁰

Porque la sombra/cuerpo/Colón/ Descubrimiento no puede dar cuenta de esa verdad plural que sólo es puesta al descubierto por otra mano, que también escribe y muere, la de Carpentier, que sí puede vislumbrar otro mundo y otra patria nuevos y dar lugar a la relectura del Descubrimiento.

Notas

¹ Carpentier, Alejo, "El arpa y la sombra", *Obras Completas*, Tomo IV, Siglo XXI, México, 1983, pág. 218.

² *Idem*, pág. 313.

³ Mignolo, Walter, "Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista", en *Historia de la Literatura Hispanoamericana*, Luis Iñigo Madrigal, (comp.), Ediciones Cátedra, Madrid, 1982, págs. 57-116.

⁴ Mignolo, Walter, *El metatexto historiográfico y la historiografía indiana*, M.L.N. vol. 96, The John Hopkins University Press, 1981.

⁵ Bakhtine, Mikhail, "Du discours romanesque" en *Esthétique et théorie du roman*, Tel Gallimard, París, 1978.

⁶ *Ob. cit.*, pág. 345.

⁷ *Idem.*, pág. 326.

⁸ *Idem.*, pág. 347.

⁹ *Idem.*, pág. 356.

¹⁰ *Idem.*, pág. 377.

MERCADO INTERNO Y REGION La Sierra Central 1820-1930*

de Nelson Manrique

por Patricia Funes

* Manrique Nelson, Mercado interno y región. La Sierra Central 1826-1930, DESCO, Lima, 1987.

El trabajo de Nelson Manrique propone un conjunto de problemas desde el punto de vista teórico y empírico respecto al modo de abordar el estudio de la constitución del Estado Nacional en el Perú; más particularmente, los aspectos que tienen que ver con el complejo proceso de adquisición por parte de ese Estado de sus atributos "nacionales".

Con este planteo, el análisis de la forma que adquirió la articulación del mercado interno surge como un punto de gran relevancia. Procesos tales como la conformación del Estado, la Nación y de una clase dominante que por encima de los intereses particulares impone su proyecto al conjunto de la sociedad, son momentos que, interdependientemente, se ubican en una relación situacional unos respecto de otros. Asimismo, el recorte de un espacio territorial, la configuración de una identidad colectiva y la integración/desintegración de los espacios económicos, van definiendo un perfil de lo nacional que, según el autor, está aún en curso en el caso peruano.

La opción del historiador peruano por la perspectiva regional no es caprichosa: "El análisis del proceso de desarrollo del mercado interno no es, pues, incompatible con su estudio en una perspectiva regional; por el contrario, creemos que en nuestro país éste es el camino para comprenderlo".¹

Es bien sabido que en Europa el desarrollo del mercado interno precedió al Estado burgués. En el Perú particularmente y, en general, para toda América Latina, este esquema se invierte: es a partir del Estado que la nación va construyendo su endeble y por momentos cuestionada fisonomía. También a

diferencia de los modelos "clásicos" (y no tan clásicos, piénsese en Italia, por ejemplo) la creación del mercado interno no se dio en el Perú como una "sucesiva y creciente articulación de mercados regionales contiguos",² sino más bien a partir de la "captura" de los mercados regionales por una fracción de la clase dominante que los subordinó a los bloques de poder de Lima y la costa norte a partir del aparato estatal.

El trabajo de Manrique muestra la pujanza y el dinamismo de uno de estos mercados regionales: la Sierra Central. Aun cuando este proceso se viera truncado por distintas razones (Guerra del Pacífico, penetración imperialista en el área, etc.) lo que quiere visualizar el autor es el conjunto de fuerzas desplegadas que dejaron su impronta en el desarrollo histórico posterior: "(...) la penetración imperialista (...) fue en buena medida determinada en su modalidad por la presencia de estas fuerzas"³

Esta afirmación conlleva una postura teórica que debe ser destacada: en el análisis de las características que adopta la configuración capitalista en el Perú es vital la determinación y precisión del papel que juegan las distintas fases de la economía capitalista a escala mundial. La penetración imperialista en el Perú es el dato. Lo que es necesario explicar es el carácter de las sociedades sobre las que esta penetración se dio. Esto enfatiza, en primer término, la dialéctica de lo interno con lo externo y la resultante modalidad de tal interjuego.

Tampoco es azarosa la elección de la Sierra Central como objeto de estudio. Manrique propone reconsiderar el prejuicio que asignaba al área andina un papel estático, casi

vegetativo hasta la penetración imperialista. Por el contrario, el resultado del trabajo muestra la vitalidad económica de la Sierra Central que contó con una estructura productiva diferenciada, importantes circuitos mercantiles y una clase dominante que impulsó un proceso de modernización en la agricultura, la ganadería y la minería luego de las guerras de la Independencia.

La dimensión temporal elegida tiene que ver con esta dinámica regional. Se considera el período 1820-1930 como unidad de análisis porque "(...) cubre el proceso de emergencia, formación, consolidación y desaparición final de una fracción dominante regional (...)"⁴ Este continuum se ve claramente mediatizado por la Guerra del Pacífico que divide en dos el ritmo, las modalidades y las tendencias de la economía y la sociedad serrana. A partir de ese momento se produce la "extraversión" de lo económico y lo político y aborta un proceso que tenía un desenvolvimiento propio y que, desde entonces, se verá profundamente alterado por la intervención de dos actores extra-regionales: la plutocracia limeña y al capital imperialista.

La lógica del espacio regional durante el siglo XIX.

Fuentes de acumulación y estructura social

Una de las principales causas que tradicionalmente explicaba la postulación económica del Perú terminadas las guerras de la independencia era, además de la acción depredadora de los dos ejércitos más grandes del continente en la región,

la grave crisis minera que, desde la pérdida de Potosí hacia fines del siglo XVIII, marcaba la decadencia de la minería peruana de manera irreversible.

Los estudios de Fisher⁵ desmienten esta creencia demostrando la tendencia opuesta: durante las últimas décadas del siglo XVIII y las primeras del siglo XIX hubo un ciclo de expansión de la minería centroandina que superó a la producción de Potosí y en el que le cupo un rol protagónico a Cerro de Pasco, constituyéndose en una de las tres fuentes de acumulación regional junto con la ganadería y la agricultura de caña de azúcar.

Pese a los graves inconvenientes que se presentaron para la extracción de plata de las minas de Cerro de Pasco (añiegos de pozos, caída de la producción de mercurio de Huancavelica, imposibilidad de importar mercurio desde España, escasez de crédito y mano de obra) la producción argentífera del área se erigió en el sector más activo de la minería peruana. Es más, fue el único centro minero que logró mantener su expansión de 1790 más allá del final del siglo. Durante la primera década de la vida republicana la Sierra Central produjo más de las tres cuartas partes de la plata peruana. Esto cobra mayor significado si se considera que hacia 1840 la exportación de plata representó para el Perú entre el 82% y el 90% del total de sus exportaciones.

El autor analiza los ciclos de expansión y retracción de la minería argentífera centroperuana y muestra, además, los efectos multiplicadores de esta actividad sobre otros sectores de la economía regional, como por ejemplo, la intensa actividad mercantil en torno de la feria de Huancayo, la importancia creciente de la cría y el comercio de mulas y las relaciones entre la minería y la recuperación de la actividad ganadera.

Es en el sector ganadero donde se perciben de manera más evidente los cambios operados con respecto al período colonial. Hubo una importante transferencia de capital comercial de la minería hacia las actividades agropecuarias. Numerosas familias dedicadas a la minería se lanzaron a la adquisición de tierras favorecidas por la ruina de las haciendas ganaderas luego de la guerra. La ganadería había sido el sector más castigado de la economía de la Sierra Central. Sobre las haciendas pesaban fuertes hipotecas imposibles de remontar debido a la pérdida casi total del ganado. El epicentro de la nueva expansión ganadera fue la zona de Jauja, Huancayo y la ceja de la selva. Esto no implica que la ganadería

fuese un apéndice de la actividad minera: adquirió una dinámica propia sobre todo a partir de la década del 70. El grueso del ganado era ovino. Se intentó un mejoramiento del ganado chusco a través de la importación de nuevas razas y fue sensible el aumento de cabezas de ganado a partir de mediados de siglo.

De la comprobación de lo anterior Manrique deduce la importancia de la actividad ganadera en el proceso de capitalización de la elite dominante. El ganado era una inversión de rápida amortización dada la gran demanda que ofrecía el mercado limeño.

También señala un conjunto de consecuencias, en el plano económico y social, de esta expansión de la ganadería en la Región Central:

1) Mientras la rentabilidad de las inversiones mineras declinaba, la ganadería cobraba una importancia mayor. Esto se debe a la carestía de productos alimenticios en Lima provocada por el boom guanero y la expansión de los cultivos de exportación en la costa.

2) También representa un desplazamiento del eje de la economía regional, del Norte minero (Cerro de Pasco) al Sur (Valle del Mantaro).

En el plano social redundó en una clara diferenciación y complejización del sector dominante en grupos bien definidos, con intereses diversos y distinto comportamiento. En este sentido el autor desagrega cuatro sectores o grupos de propietarios:

a) Aquellos terratenientes de origen minero que, trascendiendo el nivel local, podían comerciar directamente sus productos en Lima. Controlan tanto la producción como el intercambio. Un rasgo distintivo de este grupo es la diversificación de actividades y sus relaciones extra-regionales (sobre todo en Lima).

b) Terratenientes también de origen minero pero que dependen de comerciantes y tratantes para colocar su producción en el mercado limeño. "Los más grandes pero siempre dentro del ámbito regional". También este grupo mantiene actividades diversificadas (producción de caña, derivados lácteos, ganado vacuno y lanar, etc.).

c) Terratenientes cuyo origen no está en la minería. Mantienen un alto grado de subordinación con respecto al capital comercial. La característica principal de sus explotaciones es la escasa especialización productiva. El carácter de la explotación de la unidad productiva es más rentístico que productivo.

d) Terratenientes de carácter estrictamente regional, más precisamente local; eran poseedores de una o

más haciendas poco productivas que obedecen al rango de "haciendas tradicionales".

Las relaciones de producción en el interior de las haciendas eran de rasgos netamente precapitalistas. La falta de mano de obra era un problema endémico debido al gran peso que tuvo en el área la economía natural de las comunidades indígenas y, en menor medida, a la abolición del tributo indígena decretado por Castilla. Para paliar esta situación se dispusieron distintas formas de coacción extraeconómica sobre los indígenas siendo el endeudamiento el método más utilizado.

"La relación de producción que está presente es la de apropiación de renta natural del suelo por parte de los terratenientes, como compensación por el derecho de usufructo concedido a los trabajadores de parte de los pastos de la hacienda para el pastoreo de su ganado huaccha. Esta renta era entregada, predominantemente, en forma de trabajo, desarrollándose en los fundos más modernizados formas de pago en especie (...)"⁶

El empuje modernizador de las haciendas tenía, pues, límites definidos: las relaciones precapitalistas en el interior de la unidad productiva.

Otra fuente importante de acumulación fue la agricultura. El autor señala dos sectores bien delimitados:

1) La producción de pan llevada de los valles interandinos controlados por las comunidades campesinas, de una alta integración, a los circuitos mercantiles.

2) La agricultura de caña, motor de la expansión hacia la ceja de la selva, "con una tendencia hacia la concentración territorial, un significativo desarrollo de las fuerzas productivas, una integración de actividades transformativas (producción de chancaca y aguardiente) y una dinámica progresiva cuyo límite estaba definido por su dependencia de la fuerza de trabajo migrante".⁷

La colonización de la ceja de la selva muestra la vitalidad de la economía

¹ Manrique, Nelson, Mercado interno y región. La Sierra Central 1820-1930, DESCO, Lima, 1987, pág. 265.

² Idem., pág. 268.

³ Idem., pág. 17.

⁴ Idem., pág. 20.

⁵ Fisher, J., Minas y mineros en el Perú colonial. 1776-1824, Lima, 1977; citado por N. Manrique, idem., pág. 43.

⁶ Manrique, N., ob. cit., pág. 103.

de la Sierra Central y tiene que ver con el aumento de la demanda de dos de los productos de mayor circulación comercial del Perú: la coca y el alcohol. La demanda de alcohol estuvo cubierta durante todo el período colonial por la importación de aguardiente de uva de los valles costeros que, hacia mediados del siglo XIX, no podían cubrir esa demanda regional. Esto creó excelentes condiciones para una rápida expansión del cultivo de caña de donde se derivaba chanca y aguardiente.

La producción de aguardiente de caña marca un hito importante en el desarrollo comercial, según el autor, debido a tres factores:

a) Es un producto mercantil por excelencia (contribuye a monetizar los intercambios).

b) Fue rápidamente incorporado al consumo indígena. Esto obliga a monetizar parte de la producción o del trabajo de las comunidades para adquirirlo.

c) Se trata de una producción íntegramente regional que articula diversas fases productivas complejizando el espacio regional.

También en este rubro económico el gran límite a la producción está dado por la insuficiente mano de obra y la consiguiente dependencia de las plantaciones de la importación de migrantes serranos cuya forma de reclutamiento será el enganche.

Haciendas y comunidades

La imagen, casi estereotípica, de las haciendas expandiéndose salvajemente a costa de las débiles comunidades campesinas durante el siglo XIX, no se adecua a las características de la Sierra Central. Este esquema resulta de la generalización de la realidad de la Sierra Sur al resto del área andina.

Para comprender el peculiar desarrollo de la región, el autor del trabajo señala dos rasgos fundamentales de la dinámica regional:

1) Una clase dominante dividida por la naturaleza misma del proceso de acumulación:

a) la hegemonía del sector minero-comercial-terratendiente se realizó a costa de los antiguos terratenientes arruinados;

b) en el interior de este grupo hegemónico se visualizan claramente por lo menos cuatro grupos bien definidos, con distintas cuotas de poder y de intereses no siempre homogéneos.

2) La fortaleza de la economía campesina que da al conflicto hacienda/comunidad una modalidad diferente con respecto a lo ocurrido en el Sur andino.

En la Sierra Sur se vivía una fuerte embestida terrateniente sobre las comunidades dada la creciente demanda internacional de lana. Las comunidades estaban a la defensiva. En la Sierra Central, en cambio, la magnitud de los enfrentamientos era menor y eran las comunidades las que, por su peso e importancia, estaban a la ofensiva frente a la debilidad terrateniente. En el Sur la producción de lana se realizaba sobre la base de la explotación extensiva mientras que en la Sierra Central era de carácter más intensivo. Estas diferencias redundan en el diferente desenvolvimiento que adquirió la movilización indígena. Otras especificidades que marcan el proceso en la región son:

1) La existencia de tierras vacías.

2) La no utilización plena de los recursos dado que a la producción se le imponían dos realidades difíciles de sortear: un mercado restringido por la falta de comunicaciones eficaces y el eterno problema de la insuficiencia de brazos.

Todo esto explica la relativa paz social que se vivió entre haciendas y comunidades hasta la guerra del Pacífico.

Lo que falta aclarar es el por qué del peso y la fuerza de las comunidades campesinas. Un dato esencial para la comprensión de este fenómeno es la ausencia de latifundios en las tierras bajas del valle del Mantaro. Esto tiene su origen en la participación especial que le cupo a la nacionalidad wanka en el proceso de la conquista incaica y en la forma de explotación colonial. "En la Sierra Central —señala Manrique— las contradicciones sociales tiene, además del evidente contenido clasista de la oposición terrateniente / campesino, una dimensión étnica derivada de la forma como se organizó la sociedad colonial".⁸

La nacionalidad wanka opuso una gran resistencia a la conquista incaica lo que le otorgó una gran capacidad para la conservación de su identidad étnica, hábilmente utilizada por los españoles que en momento de la conquista los hicieron sus aliados. Este hecho redundó en un tratamiento especial por parte de la corona que prohibió otorgar mercedes de tierras en sus dominios. Aun cuando este tratamiento legal diferenciado no se hubiera cumplido, el hecho objetivo es que los españoles avecindados en el valle no alcanzaron el rango de terratenientes en las tierras bajas.

El valle del Mantaro era ecológicamente similar a otros valles interandinos, sin embargo, culturalmente, existían en él notables diferencias, consecuencia de la especificidad étnica de su componente indígena. Sólo un ejemplo ilustra lo anterior:

el quechua hablado en el valle no es el mismo que el de Huánuco o el de Ayacucho. "No se trata de dos dialectos inteligibles entre sí, sino de dos lenguas diferentes resultado y cristalización de la existencia de culturas diversas, surgidas de la matriz de nacionalidades distintas, cada una con su complejo cultural propio y autónomo".⁹ A partir de esta verificación Manrique llama a la reflexión sobre la complejidad del problema étnico, imposible de ser reducido a "lo indígena" dada la significativa heterogeneidad cultural que determina configuraciones espaciales y sociales específicas.

Para entender la fortaleza de la economía campesina es necesario apuntar otro elemento: el alto grado de desarrollo de los intercambios comerciales y la alta especialización productiva de las comunidades. Esto redundaba en una gran fuente de ocupaciones alternativas que le restó a las haciendas disponibilidad de fuerza de trabajo.

El impacto de la guerra del Pacífico en la Sierra Central

"La Guerra del Pacífico constituyó un hito histórico fundamental para el Perú y Latinoamérica durante el siglo XIX. Modificó radicalmente el equilibrio geopolítico, dirimiendo a favor de Chile la rivalidad que enfrentaba a éste con el Perú por el control del Pacífico Sur. Asimismo, esta conflagración redujo a Bolivia a la condición de mediterraneidad en la cual hasta hoy permanece y dio al Estado chileno la posesión del salitre peruano y boliviano (...)"¹⁰

Las regiones más afectadas por la contienda fueron la costa central y norte y, sobre todo, la Sierra Central.

La guerra agudizó y aceleró las contradicciones sociales que se evidenciaban parcial y embrionariamente en el período anterior.

Para la Región Central pueden considerarse dos subperíodos, separados por la ocupación chilena (1879-1881/1881-1885). En la primera fase de la guerra la respuesta local de la fracción dominante fue de decidida adhesión a la causa. Este primer momento no modificó sustancialmente la dinámica económica regional pero cuando comenzó a preverse la derrota se perfilaban peligrosas fisuras en el interior del bloque dominante y entre éste y el campesinado. Este es el momento de la organización de la resistencia, de la creación del Ejército del Centro y de las guerrillas campesinas que intentan frenar el avance del ejército chileno. Esto permitió, coyunturalmente, "unificar en un

frente nacional a blancos e indios, terratenientes y campesinos".¹¹

Pero esta alianza estaba signada por la precariedad de su base, especialmente a partir de la fractura de la clase dominante con respecto a la consecución o no del conflicto. Esta última tendencia fue la que se impuso y el colaboracionismo con el ejército chileno fue cada vez mayor. La movilización campesina contra los colaboracionistas se convirtió rápidamente en un movimiento anti-terratendiente que concluyó con la ocupación de las haciendas.

La desorganización de los mercados de bienes y de trabajo, producto de la gran movilización campesina, el cierre de los circuitos mercantiles, la destrucción de las fuerzas productivas, fueron las consecuencias de más de un lustro de guerra y de la política de depredación de la invasión chilena.

"En síntesis, la guerra representó para la economía de la región Central una profunda alteración de las tendencias anteriormente imperantes, que estaban signadas por una dinámica progresiva (...)"¹²

La reconstrucción y la penetración imperialista: más rupturas que continuidades. Alteración de la lógica regional y extraversion del espacio económico y social

Las consecuencias de la Guerra del Pacífico para el Perú fueron cuantiosas y dolorosas: la pérdida de los departamentos de Tacna, Tarapacá y del puerto de Arica, así como las reservas de salitre que en ellos se encontraban, asestaron un duro golpe a la economía peruana. La herencia más significativa, en el corto plazo, fue la inmensa deuda con los tenedores de bonos ingleses que el Estado peruano tuvo que afrontar: "(...) después de la guerra el capital británico pasa a controlar directamente la economía peruana a través de la inversión de capitales en sus principales sectores productivos. En la transición (...) el rol jugado por la deuda externa fue de primer orden".¹³

Esta deuda fue pagada, luego de tortuosas negociaciones, por medio del Contrato Grace, firmado en Londres en 1887. Mucho se ha dicho sobre el carácter fundacional de este momento así como de las condiciones leoninas del contrato. Baste decir aquí, sólo a título descriptivo, que el Estado peruano a cambio de la amortización de la deuda entregó a los tenedores de bonos, convertidos en accionistas de la Peruvian Corporation, ferro-

carriles, guano, tierras y parte de las rentas de la aduana peruana.

Específicamente, con respecto a la Región Central, Nelson Manrique señala dos elementos que modifican la situación regional: la propiedad y el control del Ferrocarril Central y la concesión de tierras para la colonización en la zona selvática del Perené.

La extensión del ferrocarril hasta La Oroya, en 1893, tuvo una influencia directa sobre el reemplazo de la minería argentífera por la del cobre en Cerro de Pasco. Por su parte, si bien la Perené Colony no cumplió con el proyecto inmigratorio original, deja su impronta a partir de la introducción del cultivo de café en la zona de Chanchamayo que desplazará lentamente a la producción de azúcar y creará importantes modificaciones en el mercado de trabajo.

En relación con lo anterior, el autor analiza el impacto de dos nuevos rubros económicos que coadyuvan a reconstruir el espacio regional: el espectacular y efímero boom del caucho en la Amazonía peruana y, fundamentalmente, la explotación de cobre en Cerro de Pasco.

La explotación de la minería del cobre implicó una revolución tecnológica en el área. A diferencia de la plata, la explotación del cobre tiene un alto valor condensado en un escaso volumen, por ende sólo puede ser rentable en gran escala. Es indispensable, entonces, contar con comunicaciones adecuadas. La extensión del ferrocarril se impone como prerrequisito; esta explotación en gran escala implica la concentración de capital. La consecuencia lógica de esto es el desplazamiento de los pequeños productores en favor de las grandes empresas que necesitan, entre otros insumos, gran cantidad de fuerza de trabajo proletarizada.

La llegada del capital norteamericano. El reemplazo de la clase dominante regional por actores extraregionales

Los cambios antes señalados modificaron esencialmente la lógica del espacio regional, son fundantes de una nueva dinámica. Esta se caracteriza por el extrañamiento de la economía regional, sobre todo, a partir de la llegada del capital norteamericano y de los intereses de Lima encarnados por la Cerro de Pasco Corporation y las Sociedades y Negociaciones Ganaderas. La acción de la Cerro de Pasco Corp. fue rápida e implacable. Creada en 1901 para la explotación de las minas de cobre de la zona,

compró entre septiembre y noviembre de ese año el 80% de las minas existentes en el área. Para solucionar uno de los tres obstáculos básicos para la extracción del metal (drenaje de minas, combustible y transporte) adquirió los derechos del Ferrocarril Central para extenderlo desde La Oroya hasta Cerro de Pasco.

Excede los límites de este comentario, e incluso del trabajo de Manrique, extenderse en este punto. La magnitud del capital puesto en circulación por la Cerro (casi igual al monto del presupuesto nacional del Perú en 1904) da una idea del impacto que tuvo para la Sierra Central.

Todos los factores de producción utilizados por la Cerro —con excepción de la mano de obra— provenían de fuentes extra-regionales: capitales, maquinarias, insumos, combustibles, patentes, etc. Esto tiene que ver con la desarticulación regional, consecuencia de la acción de esta empresa: Cerro de Pasco se integró más fácilmente con Lima-El Callao rompiendo la tradicional comunicación con el valle del Mantaro.

Con la desnacionalización de la minería se perdió la fuente de acumulación por excelencia de la región, aquella que había permitido la recuperación de la Sierra Central luego de las dos grandes crisis del siglo XIX (guerra de la Independencia y guerra con Chile). Esta pérdida significó la "sentencia de muerte" para la clase dominante regional.

Los efectos multiplicadores de la presencia de la Cerro de Pasco se extendieron en numerosas direcciones: "El circulante que la Cerro lanzó al mercado regional, vía salarios, tuvo profundos efectos en el mercado regional de trabajo, cuanto en las comunidades, donde impulsó un proceso de diferenciación campesina (...)"¹⁴

Muchas haciendas y comunidades tuvieron que enajenar sus tierras y

⁷Idem., pág. 140.

⁸Idem., pág. 156.

⁹Idem., págs. 158-159.

¹⁰Idem., pág. 169.

¹¹Idem., pág. 189.

¹²Idem., pág. 194.

¹³ Bonilla, Heraclio, Guano y burguesía en el Perú, IEP, Lima, 1974, pág. 125.

¹⁴ Manrique, N., Mercado interno..., ob. cit., pág. 253.

pastos envenenados por los residuos de la fundición de La Oroya. La empresa norteamericana organizó, con las tierras expropiadas, casi escandalosamente, uno de los latifundios más grandes de la sierra peruana: la División Ganadera de la Cerro. Comenzaba así un largo proceso de despojo, extendido por décadas y que marca el tránsito hacia la proletarianización del campesinado.

Estas modificaciones en el mercado de trabajo sustrajeron mano de obra a las arruinadas haciendas ganaderas, imposibilitadas de competir con la empresa imperialista. La extensión del ferrocarril ofrecía, sin embargo, nuevas perspectivas: un rápido y seguro acceso al mercado limeño y, vía El Callao, al mercado internacional. Pero esto implicaba la reformulación de los métodos de explotación. Se imponía la capitalización de las haciendas para asegurar un aumento de la cantidad y la calidad de la lana, realidad altamente improbable para los recursos locales.

Estas nuevas condiciones llevaron a los terratenientes locales a asociarse con capitalistas limeños a través de las Sociedades Ganaderas, creadas entre 1905 y 1910. Era el comienzo del desplazamiento definitivo de los ganaderos regionales por parte de la oligarquía capitalina. La tendencia a la concentración de tierras y una nueva modalidad empresarial (las Sociedades y Negociaciones Ganaderas) terminaron por liquidar la fracción terrateniente que ocupó, en el mejor de los casos, una posición absolutamente subordinada.

Comentario final

"Las regiones no emergen en un vacío histórico, como parecen considerarlo determinados análisis que, al abordar el problema regional, limitan éste a la problemática de la expansión del capital (...) El desarrollo del capital fragmenta (...) espacios regionales antes integrados armando nuevas articulaciones que no siempre pueden consolidarse sin conflicto."¹⁵

El autor de este trabajo piensa su objeto de estudio desde la realidad y actualidad más acuciante pues parte de la idea de un proceso "nacionalitario" aún en curso.

Esta premisa-diagnóstico de la nación no definitivamente conformada, emana de la percepción de un Perú que se enfrenta con realidades como el plurilingüismo, la multiétnicidad, la escasa penetración del aparato del Estado en áreas hoy estratégicas, la patológica articulación espacial, la virulencia de las movilizaciones sociales y la preca-

riedad de las soluciones populistas para encauzar dicha movilización, sólo por citar algunos de los problemas-desafíos que presenta este país andino.

Este conjunto de problemáticas —no explícitamente expuestas— están implícitamente consideradas en la argumentación que Manrique da a su opción por la perspectiva regional: "Una imagen global de la sociedad peruana contemporánea, para avanzar más allá de los lugares comunes que tan contundentemente han fracasado ante el reto de explicar lo que hoy sucede en el Perú, tendrá que partir de un profundo conocimiento de la realidad regional diversa, que tan complejo hace a nuestro país, tan difícil entenderlo, pero al mismo tiempo, tan rico en potencialidades hacia el futuro".¹⁶

La visión de la creación del mercado interno a través de la lente de lo regional no es, pues, una opción metodológica en sí misma sino un imprescindible primer paso para llegar a generalizaciones que den cuenta más acabada de esa realidad —tan reacia a los moldes y a los rótulos preconcebidos— que se pretende explicar.

Por tal cuestión el trabajo es decididamente histórico en un doble sentido: teórico y metodológico (si es posible, al menos a los efectos del análisis, separar ambas dimensiones).

Manrique parte de una impugnación a ciertas visiones dependentistas que pretenden explicar la dinámica de los procesos históricos exclusivamente a partir de la lógica del capital, aburridamente igual a sí misma y, por ende, en cierto sentido ahistórica. "Sólo a partir del presente siglo —dice el autor— el capital imperialista irrumpió con fuerza en la región, no creando de la nada un mundo a su imagen y semejanza, como cierta visión dependentista ingenua parece creer, sino utilizando a su favor los logros que la burguesía regional había alcanzado el siglo anterior".¹⁷

Como contrapropuesta elige el estudio de la Sierra Central para ejemplificar la dinámica de un espacio económico y social (que se configura espacio político) que, sin desvincularse de las tendencias generales del país, tuvo un desarrollo diferenciado (que no necesariamente quiere decir alternativo) durante el siglo XIX.

A partir de protocolos notariales, información de funcionarios estatales y testimonios de viajeros, reconstruye este proceso de "emergencia, formación, consolidación, crisis y desaparición de una fracción dominante regional cuya acción tuvo efecto decisivo en la definición de

los rasgos básicos de la historia regional contemporánea de la Sierra Central peruana".¹⁸

La Guerra del Pacífico y la extraversión de la economía regional a partir de la intervención de dos fuerzas extra-regionales (burguesía limeña y capital imperialista) abortan este proceso, es cierto, pero también, en el análisis de Manrique, lo resignifica.

El historiador peruano se propone, y lo logra, centrar su estudio en la sociedad civil ya que el Estado (por lo menos hasta el proyecto civilista) es más una expresión retórica que una realidad palpable. La privatización de lo político luego de la independencia, causa de las frecuentes luchas civiles y expresión de la larga crisis de hegemonía que se puede rastrear hasta el pierolismo, justifican tal elección. Sin embargo, quedan en su exposición algunos problemas por explicar o, más precisamente, escasamente delineados.

La clase dominante regional, si bien describe un proyecto autónomo en su espacio de acción, se ubicó en una posición subordinada a los intereses de Lima y de la costa. Esto, sumado a fenómenos como el gamonalismo y la vocación hegemónica que expresó desde un comienzo la clase dominante capitalina son aspectos que, aun cuando no entran en el alcance de sus miras, quedan por aclarar.

Hasta aquí se han señalado las posibilidades del estudio regional para un área tan profundamente conflictiva y huidiza a los modelos teóricos como el Perú... ¿No sería, lo anterior, un reflejo de alguno de sus límites?

¹⁵ Manrique, N., "Desarrollo del mercado interior y cambios en la demarcación regional de los Andes Centrales del Perú (1820-1930)", en Deler, J. y Saint Geours (comps.), *Estados y naciones en los Andes*, IEP, Lima, 1986, págs. 248-249. El subrayado es nuestro.

¹⁶ Manrique, N., *Mercado interno...*, ob. cit., pág. 269.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Manrique, N., *Mercado interno...*, ob. cit., pág. 20.

Buenos Aires, diciembre de 1988

A mis amigos:

Ustedes ya saben que el 30 de junio pasado dejé mi cargo de Asistente Especial de la Secretaría Ejecutiva del Consejo. Con el presente número de *David y Goliath* concluyen también mis funciones de codirector de la revista.

Después de algo más de once años de actividad ininterrumpida en CLACSO he sentido la necesidad —para ustedes seguramente comprensible— de retornar a mi condición de investigador, a una tarea académica más regular y continua que la que es posible realizar simultáneamente con el desarrollo de funciones de gobierno en una institución de la envergadura que ha alcanzado el Consejo.

Once, casi doce años es, en mi caso por lo menos, mucho tiempo. Es una porción considerable de mi vida biológica y mucho más de la académica, acentuada por el contexto en que me tocó desarrollar las actividades que ahora dejo. Durante estos años he aprendido y conocido mucho, he crecido, he encontrado amigos, algunos muy queridos, y también, por qué esconderlo, unos pocos "enemigos". A lo largo de este tiempo he contado con el apoyo, la solidaridad, el aliento, la colaboración, la confianza de muchos de ustedes. Hemos estado de acuerdo en infinidad de cosas, situaciones y apreciaciones. También en desacuerdos. Pero siempre procuramos encontrar la mejor respuesta en favor de las razones por las que estamos reunidos en una institución como CLACSO.

Quisiera poder dejar un recuerdo personalizado de todos y cada uno de ustedes. Entre la limitación del espacio y la posibilidad de un involuntario olvido se amalgama una "excusa" para dejar sólo un testimonio generalizado de mi reconocimiento a todos quienes encontré a lo largo de estos años: miembros del Comité Directivo, Directores de Centros, Secretarios Coordinadores de Comisiones y Grupos de Trabajo, representantes de agencias, investigadores de los Centros, compañeros de la propia Secretaría Ejecutiva. En todo caso, permítanme, sí, un reconocimiento personalizado para Francisco Delich y para Fernando Calderón, sucesivos Secretarios Ejecutivos del Consejo que depositaron en mí su confianza para tan importante como, a veces, delicada función.

Es redundante decir que no me alejo del Consejo y que nos volveremos a encontrar —espero que a menudo— en varias de las tantas ocasiones en que nos convoca la búsqueda de comunes objetivos.

Muchas gracias a todos y por todo. Queridos amigos, ¡salud!
Fraternalmente.

Waldo Ansaldi

PROGRAMA DE COMISIONES Y GRUPOS DE TRABAJO

Simposio Estudios Prospectivos en América Latina

(28-30 de septiembre, Caracas)

El Simposio, organizado por la Comisión de Trabajo Ciencia, Tecnología y Desarrollo, coordinada por Isabel Licha del CENDES, tuvo lugar en la "Casa de Rómulo Gallegos", una institución de difusión cultural municipal, inaugurada en 1986. El mismo fue patrocinado por la UNESCO, la Fundación Polar, la Comunidad Económica Europea, el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la Universidad Central de Venezuela (CDCH) y el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICIT). Los trabajos pre-

sentados estuvieron agrupados en tres categorías: 1) proyectos globales; 2) proyectos nacionales; 3) proyectos sectoriales.

En la primer categoría entraron (*Ciencias sociales, crisis y requerimientos de nuevos paradigmas en la relación Estado/Sociedad/Economía*); *Prospectiva tecnológica para América Latina* (ONU-IDRC-UNICAMP), presentado por Hebe Vessuri; *El programa prospectivo de la UNESCO para América Latina*, presentado por Gonzalo Abad; *Prospectiva y planificación cientí-*

ca y tecnológica en América Latina, presentado por Eduardo Martínez de la UNESCO-Montevideo. Faltaron —sin previo aviso— dos presentaciones importantes: El proyecto prospectivo *Altas Tecnologías en América Latina* de CNP-OEA y *América Latina en la visión prospectiva del proyecto FAST* de la CEE.

Las presentaciones nacionales correspondieron a la Universidad de Buenos Aires, Argentina (Leonardo Vaccarezza); Colombia (Jairo Laverde); Cuba (Tirso Sáenz); Perú (Patri-

cia de Arregui); Uruguay (Judith Sutz); Venezuela (Edgar Paredes Pisani).

Las presentaciones sectoriales, corrieron principalmente por parte de expositores venezolanos y versaron específicamente sobre capacidades tecnológicas, la capacidad de gestión de la Investigación & Desarrollo, las relaciones entre académicos y empresarios, etc.

En representación de la Secretaría Ejecutiva del Consejo participó el Asistente Especial, Alejandro Piscitelli.

PROGRAMA DE FORMACIÓN Y ASISTENCIA ACADÉMICA

INFORMACIÓN SOBRE LA MARCHA DEL PROGRAMA LATINOAMERICANO DE INVESTIGACIÓN Y FORMACIÓN SOBRE LA MUJER. SEGUNDA FASE. AÑO 1988

Entre los días 27-29 de junio se reunió —en la Secretaría Ejecutiva de CLACSO— el Jurado constituido por Eva Alterman Blay, Rosa Bravo, María Inés Pérez de Castaños y Carlos Borsotti para considerar 77 proyectos, distribuidos de la siguiente manera por país: Argentina, 24; Chile, 10; Uruguay, 7; Paraguay, 3; Venezuela, 5; Colombia, 4; Ecuador, 6; Perú, 13 y Bolivia, 5. El Jurado revisó detenidamente los proyectos de investigación, los antecedentes académicos de los postulantes y las dos evaluaciones previamente solicitadas para cada proyecto a investigadores calificados en las temáticas de los mismos.

Como resultado de sus deliberaciones, el Jurado seleccionó a diez postulantes que llevarán a cabo la investigación propuesta. La lista de proyectos y autores seleccionados como titulares, en orden alfabético, es la siguiente:

1. Boggio Carrillo, Zoila, *Organizaciones de mujeres en comedores familiares y movimiento social*, Asociación para el Desarrollo (ADEC), Perú.
2. Ciales Burgos, Lucila, *Ayer comunitaria, hoy empresaria: las mujeres residentes de Caquiaviri en*

la ciudad de La Paz, Taller de Historia Andina, Bolivia.

3. Espinoza Cifuentes, Malva, *Mujeres asalariadas: buscando líneas de acción sindical femeninas*, Centro de Estudios Sociales, Chile.

4. Ferrer, Raquel del C., *Vicisitudes de las madres solteras. Un estudio piloto en la ciudad de Barranquilla*, Foro Nacional por Colombia.

5. Frega, Ana, *Mujer e ideología dominante en el Uruguay de la "modernización"*, Centro Latinoamericano de Economía Humana, Uruguay.

6. González, Yamandú, *Aparición de la cuestión femenina en el Uruguay en las décadas de 1870-1880*, Grupo de Estudios sobre la Condición de la Mujer Uruguaya, Uruguay.

7. León, Magdalena, *Políticas neoliberales frente al trabajo femenino en el Ecuador. Análisis del período 1984-1988*, Instituto de Estudios Sociales, Ecuador.

8. Montoya, Silvia, *Mujer y pobreza urbana*, Facultad de Ciencias Económicas, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

9. Román, María Lilian, *Las mujeres en el mercado informal asunceno: las vendedoras callejeras por cuenta propia*, GEMPA/CPES, Paraguay.

10. Tur Tirado, Flor I., *Mujeres jefes de hogar en las zonas marginales de Caracas. Un estudio de caso: el barrio "Colinas de Palo Grande"*, Centro de Investigaciones de Energía, Desarrollo y Ambiente, Venezuela.

Asimismo, el Jurado seleccionó los siguientes siete proyectos y autores para integrar la lista de espera:

1. Riquelme, Alfredo, *Feminismo y conservadurismo en Chile*, Centro de Investigación y Expresión Cultural y Artística, Chile.

2. Soto, Estela T., *Paseras: Participación de mujeres paraguayas en el comercio fronterizo (Misiones-Paraguay)*, Grupo de Estudios Sociales para la Transformación, Argentina.

3. Gogin Sias, Georgina, *Nuestra vida: la construcción de la palabra radial*, Asociación de Comunicadores "Calandria", Perú.

4. Teisaire, Ana María, *Diferencias genéricas en la representación social de la violencia familiar: los hijos adolescentes de las mujeres golpeadas*, Escuela de Salud Pública, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

5. Chavez, Susana, *La maternidad en los sectores populares. His-*

toria de casos, Centro de la Mujer Peruana "Flora Tristán", Perú.

6. Rehnfeld, M. Elizabeth, *El status actual de la mujer nivaque del Chaco Central Paraguayo. Un ejemplo de doble marginación*, BASE/ISEC, Paraguay.

7. Dominzain, Susana, *Prácticas sociales y participación de la mujer: el caso de las cooperativas de vivienda por ayuda mutua en Uruguay*, Uruguay.

A su vez, como parte de las actividades de formación, los becarios han participado en el II Curso Taller Teórico Metodológico del Programa que tuvo lugar en Asunción entre el 26 de septiembre y el 14 de octubre.

La organización del mismo estuvo a cargo de CPES (GEMPA) y de BASE/ISEC, centros miembros de CLACSO en Paraguay y contó con la valiosa colaboración de la Embajada Argentina; la coordinación académica estuvo a cargo de María del Carmen Feijóo y la coordinación general a cargo de Patricia Provoste y Ana Workman de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

En el próximo número de *David y Goliath* informaremos sobre las características y desarrollo del curso.

PROGRAMA DE FORMACIÓN Y ASISTENCIA ACADÉMICA

INVESTIGACIONES CONCLUIDAS

Entre junio de 1987 y 1988, se recibieron en la Secretaría Ejecutiva los siguientes informes finales de investigaciones desarrolladas con una beca del programa:

Argentina	<i>El partido socialista en los años '30</i> , por Isabel Cassigoli y Ricardo Forster. <i>Directrices metodológicas para la implementación de programas de desarrollo local</i> , por Patricia Mitchell. <i>La construcción cultural de la memoria política</i> , por Ariana Vacchieri.
Bolivia	<i>Mujer campesina (Formas de participación de la mujer campesina)</i> , por Rosario León. <i>Investigación de la política educativa del Estado boliviano (1952-1980)</i> , por Vladimir Gutiérrez Pérez. <i>Chukiyawau: la cara aymara de La Paz</i> , por Godofredo Sandoval. Cuaderno de Investigación CIPCA núm. 29, La Paz, 1987.
Brasil	<i>Os militares e a política no Rio Grande do Sul</i> , por Flavio Eduardo Silveira.
Costa Rica	<i>Situación y perspectivas de las explotaciones centroamericanas en el marco del comercio internacional y su relación con la deuda externa</i> , por Roberto Aparicio. <i>El partido reformista: alternativa política de las clases trabajadoras costarricenses en la década de 1920</i> , por Victoria Rodríguez Avendano. <i>Los sectores protestantes fundamentalistas en Nicaragua. Oferta y demanda de significación</i> , por Abelino Martínez Rocha. <i>Régimen de la institución de la propiedad en Centroamérica</i> , por Abel Nicolás Chinchilla.
Chile	<i>Vida cotidiana y hábitos alimenticios</i> , por Carmen Sepúlveda. <i>Los hijos de la desintegración cultural. Jóvenes emigrados aymaras</i> , por Julián González Reyes. Cuaderno de Investigación Social núm. 23, CIREN, Iquique. <i>Interacción de lo político y lo sindical en Chile</i> , por Clodomiro Almeyda. <i>El desarrollo del pensamiento obrero en la provincia de Taparácá 1880-1907</i> , por Luis Gómez Morales.
Ecuador	<i>El rol de las ciudades intermedias en el Ecuador: Riobamba y Santo Domingo de los Colorados</i> , por Patricio Velarde. <i>La resistencia andina. Cambaye 1500-1800</i> , por Galo Ramón V., Ed. CAAP, Quito, sept. 1987. <i>El Salvador: Políticas culturales en El Salvador</i> , por América Rodríguez.
Guatemala	<i>Reforma agraria en Centroamérica: una necesidad histórica</i> , por Marco Aurelio Aiveño Ovando.
México	<i>Trabajo doméstico y reproducción social. Un estudio de caso en la colonia Santa Ursula Xitla, México</i> , por Mariana Sánchez y Francisco Martínez.
Nicaragua	<i>Militarización en Centroamérica: el caso Nicaragua</i> , por Raúl Vergara Meneses.
Paraguay	<i>Organizaciones barriales y lucha social urbana en Paraguay</i> , por Olga María Zarza.
Perú	<i>Villa El Salvador: organización popular, democracia y política</i> , por Teresa Tovar. <i>Implicancias de un nuevo cálculo del Ingreso Nacional sobre los estudios del ciclo económico y la distribución del ingreso en el Perú 1950-1976</i> , por Carlos de la Torre Postigo. <i>Plantaciones de eucalipto y cambios en la economía y la sociedad campesina (El caso de la Sierra Sur del Perú)</i> , por Carlos Dávila Rojas. <i>Comportamiento político y sindical de los obreros industriales peruanos en el contexto de la recesión industrial</i> , por Carlos Sánchez Ramírez.
Puerto Rico	<i>Empresas transnacionales, acumulación de capital y mercado laboral e industrial en Puerto Rico: 1965-1981</i> , por Luis Ferrao.
Uruguay	<i>Industria, productividad y salarios 1968-1984</i> , por Estela Montado Mendoza. <i>Liberalización financiera, el sistema bancario y la acumulación del capital en Uruguay (1974-1982)</i> , por Nelson Noya. <i>El movimiento sindical uruguayo. Periodo 1973-1984</i> , por Graciela Maríehara y Crisina Fynn. <i>Modelos de simulación para políticas de ingresos</i> , por Alicia Melgar. <i>Diagnóstico del sector vivienda y evolución de los costos relativos en la industria de la construcción 1976-1987</i> , por Jorge Solari. <i>Las modalidades del discurso informativo en la prensa semanal montevideana: el caso Sodre</i> , por Rosario Beisso.
Venezuela	<i>Los modelos del desarrollo económico venezolano en el contexto de distintas expectativas acerca del petróleo</i> , por Odalis López.

FLACSO-Programa Santiago (Organismo Internacional)

Garretón, Manuel
 Aitor, **El plebiscito de 1988 y la transición a la democracia**, FLACSO, Santiago, 1988.

Este trabajo examina las perspectivas de la transición a la democracia en Chile a partir de las dinámicas que se generen en torno al plebiscito previsto por la constitución de 1980 y que debe realizarse en 1988. En la primera parte se estudian los antecedentes de la situación política refiriéndose a las características del golpe de Estado de 1973 y a la evolución del régimen militar y de la oposición a él desde esa fecha. En la segunda parte se definen las características de los procesos de transición a la democracia desde dictaduras militares.

Luego, se intenta explicar por qué no ha habido transición en Chile, desde el punto de vista de las características del régimen y de los problemas de la oposición. Finalmente, se muestra cómo la coyuntura plebiscitaria de 1988 ha variado los factores que han impedido una transición hasta ahora y ha creado una situación en que los diversos escenarios pueden desencadenar dinámicas de transición. Ello se fundamenta estudiando los diferentes escenarios y sus probabilidades, condiciones y efectos.

Varas, Augusto, **La política de las armas en América Latina**, FLACSO, Santiago, 1988.

El autor analiza los cambios en las relaciones entre las Fuerzas Armadas latinoamericanas, la sociedad y el Estado en las dos últimas décadas. Esta nueva forma ha generado un nuevo tipo de relaciones compleja y difíciles cívico-militares y un rol preponderante en el quehacer político militar latinoamericano. El autor estudia estas nuevas realidades y sus efectos en el campo militar, como también la posibilidad de reorientar los vínculos políti-

co-militares en la búsqueda de nuevos tipos de relaciones militares internacionales. Finalmente, el autor define el papel que podría jugar América Latina en la búsqueda de la paz mundial.

Los interesados en estos libros pueden dirigirse a la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Leopoldo Urrutia 1950, Santiago, Chile.

Ciudad (Ecuador)

Carrión, Fernando, **Quito: crisis y política urbana**, Ciudad/Ed. El Conejo, Quito, 1987.

Quito: crisis y política urbana de Fernando Carrión conduce al lector por el conjunto de etapas que marcan la vida de la capital ecuatoriana, deteniéndose, sobre todo, en las dos últimas décadas. Actualmente Quito a de entenderse, nos dice el autor, como una ciudad enteramente nueva en relación a la emergencia de grupos urbanos diferentes a los del pasado, del apareamiento y desarrollo de una novedosa administración municipal y, finalmente, del

nacimiento de otras formas de organización territorial. El presente libro es el resultado de una investigación seria y profunda de las políticas urbanas implementadas desde el Municipio capitalino y las crisis sociales que ellas producen.

Este libro se consigue en el Centro de Investigaciones Ciudad, La Gasca 326 y Carvajal, Sector 12, Quito, Ecuador.

CERES (Bolivia)

Prudencio B., Julio y Velasco L., Mónica, **La defensa del consumo**, CERES, La Paz, 1988.

La defensa del consumo pone de manifiesto la inconsistencia existente entre la estructura productiva agroindustrial de Bolivia y las demandas sociales de alimentos; inconsistencia que exacerba y genera consecuencias negativas a muchos niveles, a raíz de un proceso de deterioro económico y político desencadenado en los últimos diez años. Caracteriza además el consumo alimentario de sectores poblacionales empobrecidos en

períodos de crisis y demuestra cómo esta población es capaz de organizarse y desarrollar su creatividad, llevando a cabo una serie de estrategias de sobrevivencia que permiten responder a la situación de una manera autónoma.

El Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social (CERES) tiene su dirección en Campos 348, La Paz, Bolivia.

Comité Directivo

Gabriel Aguilera Peralta
María Herminia Tavares de Almeida
Jorge Balán
Beba Balvé
José Joaquín Brunner
Gustavo Cabrera
Fernando Carrión
Clóvis Cavalcanti
Nicolás Flaño
Olavo Brasil de Lima Júnior
Carlos Martínez Assad
Henry Pease García
José Luis Reyna
Marcia Rivera Quintero
Jorge Schvarzer
Héctor Silva Michelena
Mariano Valderrama
Carlos Zubillaga

Secretaría Ejecutiva

Secretario Ejecutivo:
Fernando Calderón

Asistente Especial:
Alejandro Piscitelli

**Coordinador del Proyecto
PNUD-UNESCO-CLACSO:**
Mario dos Santos

**Coordinadora del Programa de
Formación:**
Patricia Provoste

Asistente:
Ana Wortman

**Coordinadora del Programa de
Publicaciones:**
Cristina Micieli

**Coordinadora del Programa de
Documentación:**
Dominique Babini

Asistente:
Mónica Allmand

**Coordinadora de la Unidad de
Actividades Culturales:**
Elsa Noya

DAVID Y GOLIATH, Revista del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, es una publicación del Programa de Publicaciones de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO. Fue creada como vínculo de los científicos sociales latinoamericanos, actuando como puente entre los centros afiliados al Consejo, entre los investigadores de esos centros y de la comunidad de las ciencias sociales en general, como así también sirviendo de vocero de los grupos y comisiones de trabajo y de nexos entre CLACSO y organizaciones similares. Trata de constituir un medio informativo y de intercambio académico y simultáneamente ser un órgano de opinión político-académico adecuado a las realidades latinoamericanas de hoy. Se realiza con el apoyo del SAREC.

Las opiniones vertidas en los artículos son responsabilidad de los autores y no tienen, por lo tanto, un carácter institucional.

En tapa se reproduce una obra de Quino, publicada en el libro *Yo que usted* de Editorial Siglo XXI.



EDITOR RESPONSABLE:
Fernando Calderón

DIRECTORES:
Fernando Calderón y
Waldo Ansaldi

**SECRETARIA DE
REDACCION:**
Cristina Micieli

**DISEÑO GRAFICO Y
DIAGRAMACION**
Beatriz Burecovic

ILUSTRACIONES:
Viviana Barletta

COMPOSICION
CRONOPIO AZUL - Fcio. Varela 683
Gerli - Buenos Aires

ARMADO
María Rosa Mó

**FOTOMECANICA E
IMPRESION**
La Técnica Impresora

DAVID Y GOLIATH es reimpressa y distribuida parcialmente desde México. Esta tarea está a cargo del Instituto Latinoamericano de Estudios Transnacionales (ILET), calle Avemaría N° 23, col. Coyoacán, C.P. 04000 México D.F.

Precio del ejemplar u\$s 5.00. En Argentina, por precio de tapa vigente.

Suscripción: La suscripción a cuatro número es de u\$s 20.00 más un adicional de u\$s 3.00 para envío aéreo.

Registro de la Propiedad Intelectual N° 71.146. hecho el depósito que marca la Ley N° 11.723.

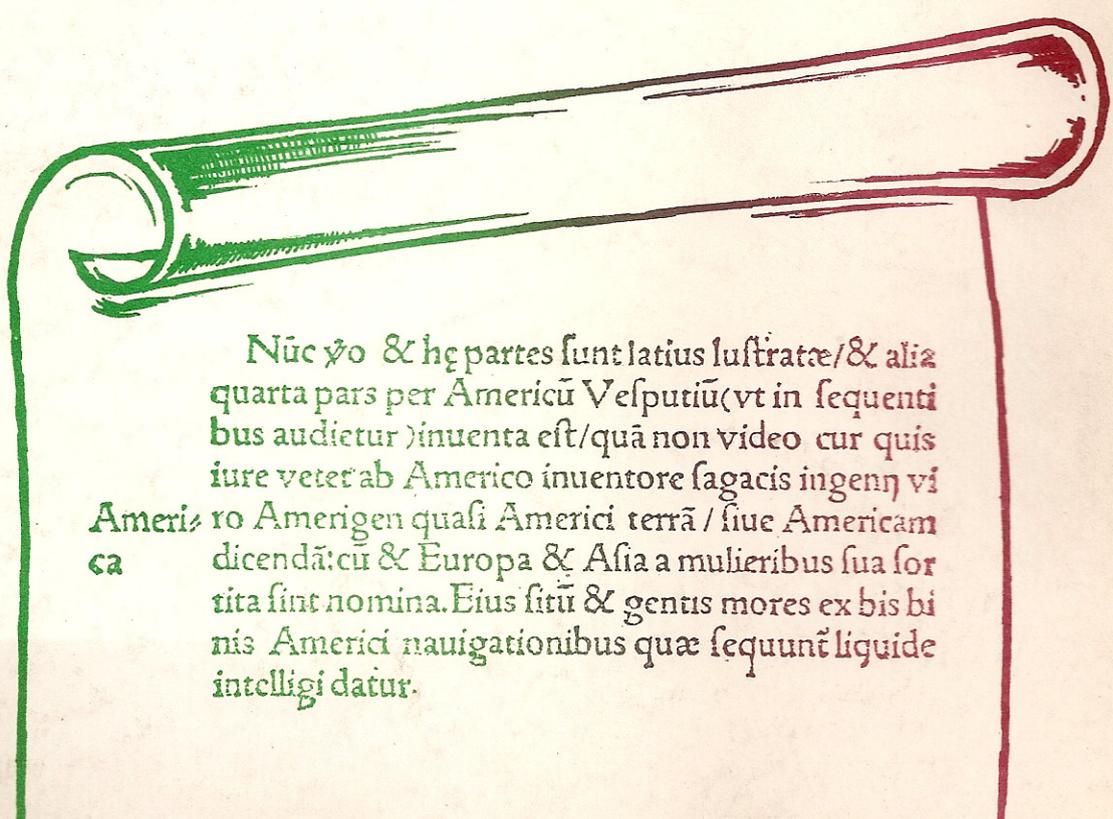
Av. Callao 875, 3° E, 1023, Buenos Aires, Argentina.

David y Goliath es la metáfora de un combate desigual, el de la fuerza y la razón. Fuerza y razón son dos constantes de nuestra historia latinoamericana. A veces la fuerza se disfraza en la razón de la sinrazón, en el irracionalismo otras, en la pura no razón y en ambos casos los pueblos terminan pagando. Pero no siempre la razón coincide consigo misma, no siempre la razón se asume como fuerza intrínseca y también los pueblos pagan los errores de esta razón extraviada.

Constantes pero no determinantes..., la lógica de esta vieja confrontación necesariamente marca la práctica de los científicos sociales en particular y de los intelectuales en general, se expresa en la pertinencia o impertinencia temática, en los criterios de verdad, en la medida del buen uso teórico. Es en el interior de esta relación desigual y no en un espacio subordinado y vacío donde se define y debe definirse nuestro trabajo.

Todavía prosigue el combate de David y Goliath, porque ninguna pedrada es capaz de concluir con esta historia que estamos contando y que seguiremos contando y construyendo hasta donde podamos.

Nuestra modesta responsabilidad nos obliga a perseverar, dejando para otros tiempos el desaliento y el crepúsculo.



Nūc ꝑo & hę partes sunt latius lustratę / & alia
quarta pars per Americū Vesputiū (vt in sequenti
bus audietur) inuenta est / quā non video cur quis
iure veter ab Americo inuentore sagacis ingenij vi
Americo Amerigen quasi Americi terrā / siue Americam
dicendā: cū & Europa & Asia a mulieribus sua for
tita sint nomina. Eius sitū & gentis mores ex bis bi
nis Americi nauigationibus quę sequunt̄ liquide
intelligi datur.