



PONECIAS PRESENTADAS EN EL
CONGRESO MUNDIAL DE
AMERICANISTAS
SAN SALVADOR, 2015

**MUJERES
EN LA INDEPENDENCIA**

Carlos Cortez Tejada

SECRETARÍA DE CULTURA
DE LA PRESIDENCIA

Dr. Ramón Rivas
Secretario de Cultura de la Presidencia

CONSEJO EDITORIAL

Dr. Ramón Rivas
Dr. H. C. Manlio Argueta
Mtro. Walter Raudales
Lic. Francisco Valencia

CONSEJO EDITORIAL ASESOR INTERNACIONAL

Pr. Dr. Rhina Toruño
(Universidad de Houston, EE. UU.)
Pr. Dr. James Iffland
(Universidad de Boston, EE. UU.)
Pr. Dr. Astvaldur Astvaldsson
(Universidad de Liverpool, Inglaterra)

DIRECCIÓN DE PUBLICACIONES E IMPRESOS

Eric Lombardo Lemus
Director DPI

DIAGRAMACIÓN
Carlos Benjamín Galdámez

DISEÑO DE PORTADA
Juan Marcos Leiva

CORRECCIÓN
Américo Francisco Pleitez
Natali González Martínez

IMAGEN DE PORTADA
El mercado (detalle), óleo-tela, Bernabé Crespín;
fotografía de Cristina López

IMAGEN DE CONTRAPORTADA
Dos señores (tinta y acuarela), Bernabé Crespín

CRÉDITOS DE IMÁGENES INTERNAS:
Bernabé Crespín
Cristina López

CORRESPONDENCIA
17 av. Sur, n.º 430
San Salvador, El Salvador, Centroamérica

e-mail: revistacultura@cultura.gob.sv
Página web: www.cultura.gob.sv/dpi/
Facebook: www.facebook.com/dpi.elsalvador/
Twitter: @DPI_ElSalvador



Bernabé Crespin, *Dos señores*, tinta y acuarela.

ÍNDICE

	Pág.
EDITORIAL	7
ESPECIAL: SELECCIÓN DE PONENCIAS PRESENTADAS EN EL CONGRESO INTERNACIONAL DE AMERICANISTAS, SAN SALVADOR, 2015	
Presentación: La vida de los pueblos del continente <i>Walter Raudales</i>	9
Las migraciones. Causas y nuevas identidades..... <i>Dr. Ramón Douglas Rivas</i>	13
La clasificación de las lenguas de Mesoamérica y algunas cuestiones de identidades..... <i>Lyle Richard Campbell</i>	25
Desafíos ante una sociedad en proceso de transformación: el reto de las antropologías del sur latinoamericanas <i>Esteban Krotz</i>	47
El aporte de la teología de la liberación a las revoluciones latinoamericanas..... <i>Héctor Ángel Ibarra Chávez</i>	67
Proceso de asentamiento de centroamericanos en entidades federativas de México, 2000-2010 <i>Ricardo Becerra Pérez y María de Lourdes Montes Torres</i>	97

Ciudadanía autoritaria y la política de control de las violencias en América Latina	109
<i>Jenny Pearce</i>	
La noción de Buen Vivir y el pensamiento altermundista	121
<i>Laura Collin Harguindeguy</i>	
Mujeres de la Intendencia de San Salvador en la lucha por un gobierno propio	139
<i>Carlos Cortez Tejada</i>	
TINTA FRESCA	145
Colaboran en esta edición	149

La capital de la República de El Salvador se convirtió, el pasado mes de julio, en la capital mundial de los americanistas, en ocasión del 55.º Congreso Mundial de Americanistas (ICA, por sus siglas en inglés), celebrado bajo el lema “Conflicto, paz y construcción de identidades”. Este evento académico de primera magnitud contó con la presencia de expertos americanistas extranjeros, que en número de más de dos mil delegados se hicieron presentes en El Salvador.

Como Secretaría de Cultura de la Presidencia, no podemos dejar pasar desapercibido un evento de tal magnitud en el que se discutió, se definió y se trazaron las líneas maestras no solo de una serie de procesos relacionados con los estudios americanistas del pasado reciente, sino también con la hoja de ruta que los expertos han diagnosticado para el corto, mediano y largo plazo, en lo relativo a todo el complejo interdisciplinario que abarca al continente americano en materia de arqueología, ciencias políticas, literatura, religión, demografía, lingüística, filosofía y antropología, entre otras disciplinas.

Es así como surgió la iniciativa de ofrecer un número monográfico dedicado a las ponencias más relevantes del Congreso, que de manera exclusiva ofrecemos a nuestros queridos y fieles lectores. En este punto, agradecemos la fineza del presidente de este 55.º Congreso Mundial de Americanistas, el maestro Walter Raudales, quien ofrece en este número una nota introductoria sobre el material aquí publicado.

Se trata de ponencias magistrales como “Las migraciones. Causas y nuevas identidades”, del doctor Ramón Rivas; “Clasificación de las lenguas de Mesoamérica y algunas cuestiones de identidades”, del Dr. Lyle Campbell; “El aporte de la teología de la liberación a las revoluciones latinoamericanas”, del Dr. Héctor Ángel Ibarra; “Desafíos ante una sociedad en proceso de transformación: el reto de las antropologías del sur latinoamericanas”, del Dr. Esteban Krotz; así como de otras sobresalientes intervenciones: “El proceso de asentamiento de centroamericanos en entidades federativas de México, 2000-2010”, del Dr. Ricardo Becerra Pérez; “Ciudadanía autoritaria y la política de control de las violencias en América Latina”, de la Dra. Jenny Pearce, así como “La noción del Buen Vivir y el pensamiento altermundista”, de la Dra. Laura Collin Harguindeguy.

Es un corpus muy compacto que nos ofrece una interesante perspectiva de los problemas y desafíos a los cuales se enfrenta la americanística y sus estudios científicos en estos tiempos de Google, las pistas de internet y las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, retornando siempre a los orígenes de su principal objeto de estudio: el hombre y la mujer americanos, sus realidades, sus procesos culturales y sus praxis políticas.

A propósito del 194º aniversario de la Independencia de Centroamérica, también se incluye en este número el ensayo “Mujeres en la Intendencia de San Salvador en la lucha por un gobierno propio”, del investigador salvadoreño Carlos Cortez Tejada.

No dudamos que este número responderá a muchas de las interrogantes que plantea la modernidad en nuestros lectores. Que lo disfruten.

Presentación

La vida de los pueblos del continente



EL SALVADOR
FUE TESTIGO
DE UN EVENTO
ACADÉMICO SIN
PRECEDENTES
PARA EL PAÍS Y
PARA LA REGIÓN.



En julio de 2015, El Salvador fue testigo de un evento académico sin precedentes para el país y para la región: fuimos más de dos mil académicos, investigadores y científicos del mundo quienes participamos en el 55 Congreso Internacional de Americanistas (55 ICA, por sus siglas en inglés) para presentar ponencias sobre diversas áreas temáticas de la vida de los pueblos del continente alrededor del tema “Conflicto, paz y construcción de identidades en las Américas”.

Durante este trascendental congreso, desarrollado en la Universidad Francisco Gavidia, se realizaron más de 200 simposios distribuidos en las siguientes áreas temáticas: antropología; arqueología; lingüística y literatura; historia; arte y patrimonio cultural; derechos humanos y movimientos sociales; construcción de la paz y la reconciliación; migraciones; estudios económicos y sociales; políticas y transformaciones del Estado; conflictos y reconstrucción de sistemas políticos; filosofía; educación; ciencias y medio ambiente; comunicación y nuevas tecnologías; estudios de género; cosmovisiones y sistemas religiosos; simposios innovadores; y movimientos de jóvenes al margen del orden establecido.

El Congreso Internacional de Americanistas funciona con sesiones plenarias en las cuales se dictan ponencias magistrales; simposios en donde los investigadores y académicos presentan sus trabajos, mesas redondas y actividades académicas, culturales y científicas.

En esta ocasión, el presente número de la revista *Cultura* que usted tiene en sus manos ofrece, con la debida autorización de los autores y del 55 ICA, un compendio de una serie de conferencias magistrales y estudios presentados en los diversos simposios: entre ellas destaca la extraordinaria ponencia de Lyle Richard Campbell, de la Universidad de Hawaii, Estados Unidos de América: “Novedades en la historia y la clasificación de las lenguas de Mesoamérica y retos de las nuevas identidades lingüísticas”. Campbell es profesor de lingüística y director del Center for American Indian Languages (CAIL), en la Universidad de Utah.

En su ponencia, Campbell nos ofrece una clasificación de las lenguas indígenas de Mesoamérica y las luchas por la sobrevivencia de estas, y nos invita a preservar este bien cultural. Durante el desarrollo del tema enfatizó que Mesoamérica comprende más de 140 lenguas indígenas, clasificadas en diez familias de lenguas emparentadas entre sí, pero esta cantidad también incluye las lenguas aisladas. Mesoamérica, dice Campbell, debe entenderse como un área cultural definida por un número de rasgos culturales compartidos entre las culturas de la zona geográfica que se extiende desde el río Pánuco, en México, hasta el río Lempa en El Salvador, con continuación a lo largo de la costa del Pacífico de Honduras, Nicaragua y Costa Rica.

También encontrará en esta edición la participación de Ramón Rivas, secretario de Cultura de la Presidencia de El Salvador, con la ponencia: “Las migraciones, causas y nuevas identidades”. Rivas nos recuerda que “des-

de el génesis de la humanidad, las migraciones han sido un hecho social condicionado o provocado por diferentes factores humanos o de naturaleza ambiental, demográfica, económica, cultural, religiosa o sociopolítica”. En su participación, Rivas destacó las causas sociales y naturales de las migraciones, así como los efectos que producen, de cómo los desplazamientos humanos en determinados momentos de la historia han contribuido al desarrollo de los pueblos pero también han trastornado a las sociedades al desintegrar a las familias, como ha ocurrido en nuestro país.

Sobre el mismo tema, usted leerá el estudio: “Proceso de asentamiento de centroamericanos en entidades federativas de México, 2000-2010”, de Ricardo Becerra Pérez y María de Lourdes Montes Torres, ambos de la Unidad Académica de Economía, Universidad Autónoma de Nayarit, México. En el estudio plantean que México se ha consolidado a nivel mundial como país de origen, de destino y de paso de migrantes internacionales: recuerdan los casi 12 millones de mexicanos que residen ilegalmente en los Estados Unidos de América (EUA). También mencionan que México es singular por el origen, tránsito y el destino de la migración de miles de centroamericanos, que en su afán por llegar hacia los Estados Unidos pasan por ese país, la mayoría de las veces de manera indocumentada. Al respecto, señalan que entre 2008 y 2009 se tuvieron 170,000 “eventos de migración en tránsito irregular por territorio nacional”. Y hace referencia a los salvadoreños.

Por su parte, Esteban Krotz, de la Universidad Autónoma de Yucatán, nos ofrece

la ponencia “Desafíos ante una sociedad en proceso de transformación: el reto de las antropologías del sur latinoamericanas”, como una invitación a pensar la misma problemática desde las demás disciplinas sociales y humanas.

En cambio Héctor Ibarra, de la Escuela Nacional de Antropología e Historia de México, nos ofrece la ponencia “El aporte de la teología de liberación a las revoluciones latinoamericanas”. A partir de la experiencia salvadoreña, Ibarra hace una lectura de lo que él sostiene es la “construcción del Reino de Dios en el continente”, por medio del papel desempeñado por las comunidades eclesiales de base de la Iglesia católica y su participación en las luchas y gestas.

En esta edición encontrará también el interesante estudio titulado “La noción de Buen Vivir y el pensamiento altermundista”, de Laura Collin Harguindeguy, del Colegio de Tlaxcala, México. Sostiene la autora que la “noción de Buen Vivir es propia de las sociedades amerindias, como fundamento de prácticas renovadas que cuestionan tanto la noción de desarrollo como las propuestas asociadas de confort, propias del *american way of life*, proponiendo en cambio la de austeridad convivencial”. Agrega que la idea del Buen Vivir es antiquísima, pero que emerge reciente como concepto en las constituciones de Ecuador (2007) y Bolivia (2009). Su estudio demuestra cómo una idea se constituye, en corto plazo, en un objeto teórico.

El 55 ICA fue tan rico en contenido que sería casi imposible resumirlo. Cada uno de los simposios contempló intereses individua-

les y colectivos (estudios y análisis por región). Así las cosas, hay abundantes razones para sostener que el hecho de que más de dos mil académicos, investigadores y científicos de todo el orbe coincidieran, por una semana, para leer sus estudios e investigaciones en San Salvador, capital de El Salvador, en Centroamérica, fue una verdadera fiesta académica y cultural; un exquisito plato de conocimientos y experiencias de cada participante y cada país que quién sabe en cuántas décadas podremos volver a vivir. ¿Pero qué es el ICA?

Historia de los ICA

Los congresos internacionales de americanistas se celebran desde 1875, cuando se reunió el primero de ellos en Nancy, Francia, y mantienen una periodicidad constante desde 1895, realizándose cada tres años, una vez en América y la siguiente en Europa. Los congresos más recientes se han celebrado en Ámsterdam, Holanda (1988); Nueva Orleans, Estados Unidos (1991); Estocolmo-Uppsala, Suecia (1994); Quito, Ecuador (1997); Varsovia, Polonia (2000); Santiago de Chile (2003); Sevilla, España (2006); México, D. F. (2009) y Viena, Austria (2012).

En los congresos ICA se comparten conocimientos y experiencias para saber qué es lo que se está haciendo en la academia, cuáles son las preocupaciones actuales y hacia dónde hay que enfocarse. En definitiva, estos cónclaves culturales son para fomentar el intercambio científico-interdisciplinario y estrechar más las relaciones internacionales del conocimiento. De ahí la importancia que la revista

Cultura asuma la sabia decisión de publicar un número especial con algunas (apenas algunas) ponencias magistrales e investigaciones, pues es importante saber qué se estudia en América desde todas las disciplinas y cómo se está interpretando la vida de los pueblos del continente en todos los ámbitos, y el aporte relevante para las presentes sociedades de lo que se descubre es clave para redimensionar el rumbo de las ciencias sociales y las humanidades.

Impacto para El Salvador de ser sede de un ICA

El que El Salvador albergara en el 55 ICA a tantos investigadores y científicos de diferentes partes del mundo ha dado pie para motivarnos e incentivar a las universidades y a sus investigadores nacionales a darle sentido a su trabajo. Además, para despertar el interés por el estudio y la investigación. Solo haciendo certeros diagnósticos y honestos estudios de nuestros problemas podremos encontrar reales soluciones, de lo contrario, continuaremos improvisando, sin encontrar la salida y en un eterno retroceder o simplemente en un estancamiento.

La relevancia de lo que en El Salvador se estudia, analiza y conoce es altamente invaluable. Por ello se ofrece a la sociedad este número de la revista *Cultura*, conscientes de que esto es una buena forma de compartir y divulgar algunos de los conocimientos adquiridos en este histórico evento.

En el congreso se analizaron, teniendo como referencia a El Salvador, desde una perspectiva multidisciplinaria, conflictos, desafíos, luchas y los procesos de paz por parte de estudiosos de las ciencias sociales y humanas de la región y del mundo, y se reflexionó sobre cómo se han construido nuestras identidades. Este encuentro entre académicos y científicos también permitió poner sobre la palestra las innovaciones tecnológicas que están impactando el desarrollo de las ciencias y transformando la comunidad global en una realidad multicultural.

Si usted está interesado en profundizar sobre las más de 2,000 investigaciones desarrolladas en este congreso, ponemos a su disposición las memorias del 55 ICA en la siguiente dirección web: <https://www.ica55.ufg.edu.sv/>

Walter Raudales
Presidente del 55 ICA

Las migraciones. Causas y nuevas identidades

DR. RAMÓN DOUGLAS RIVAS ■
Secretario de Cultura de la Presidencia



LAS MIGRACIONES SON TAN ANTIGUAS COMO EL MISMO SER HUMANO. LA HISTORIA DEL SER HUMANO HA SIDO DESPLAZARSE DE UN LUGAR A OTRO EN EL TIEMPO Y EL ESPACIO.



1. Un siglo de migraciones

Con sobrada razón se ha escrito y teorizado que el siglo XXI será el siglo de las grandes migraciones que sacudirán al planeta. Buena parte de este dramático fenómeno lo estamos viviendo dentro del contexto de las migraciones del sur al norte, especialmente los flujos migratorios de América Latina hacia los Estados Unidos de América, en el cual los migrantes tratan de burlar el llamado “muro de la vergüenza” a lo largo del río Grande, que limita Estados Unidos con Latinoamérica y que ha sido testigo de la odisea descalza de nuestros compatriotas que en número de cerca de tres millones de personas, es decir una tercera parte de la población de El Salvador, residen legal o ilegalmente en territorio estadounidense.

Pero el fenómeno migratorio se vuelve todavía más dramático cuando leemos en los noticieros internacionales sobre las grandes catástrofes humanas que nos hablan de miles de africanos ahogados en el intento de cruzar el Mediterráneo para llegar a un norte europeo donde al menos tendrán un descanso a la cotidianidad de guerras, hambrunas y falta de oportunidades en sus respectivos países. Por no hablar del flujo migratorio este-oeste, que viene de Asia Central (Siria, Turquía, Irán, Irak), pasa por el este europeo, en países como Rusia, Bulgaria, Rumania, Moldavia y Ucrania, para llegar a la aparentemente rica y próspera Europa occidental, concretamente a la Unión Europea.¹



Bernabé Crespín, *Paisaje local*, óleo-tela.

Y es que para acercarse con un mínimo de garantías de comprensión al fenómeno migratorio es necesario adoptar una perspectiva que supere los límites de lo meramente local; atender a las desigualdades que desgarran nuestro mundo, a las relaciones de las antiguas metrópolis con sus excolonias, al crecimiento de los intercambios comerciales internacionales, a la deuda externa que ahoga a los países empobrecidos, al deterioro medioambiental que golpea a las poblaciones más desprotegidas de esos países, al impacto masivo de la cultura del entretenimiento a escala planetaria, al abaratamiento y expansión de los medios de transporte, a la evolución de los mercados de trabajo de los países desarrollados, a los grandes focos bélicos de las actuales gue-

rras, etc. Atender todos estos factores resulta imprescindible cuando queremos analizar los movimientos migratorios.

Por tanto, cabría preguntarse en primer lugar: ¿Desde cuándo existen las migraciones?, ¿por qué la gente emigra?

Las migraciones son tan antiguas como el mismo ser humano. La historia del ser humano ha sido desplazarse de un lugar a otro en el tiempo y el espacio, esto lo sabemos desde el momento en que el ser humano empezó a existir.

La segunda pregunta es ¿por qué el ser humano emigra? Motivado por fenómenos como los desastres naturales (erupciones volcánicas, terremotos, huracanes, etc.) y por los desastres sociales (guerras, falta de oportunidades, crisis económica).

La tercera razón para explicar las migraciones es aquel deseo innato del ser humano de buscar mejores horizontes donde pueda desarrollarse personalmente, no solo en lo social, sino también económica o académicamente.

Podemos consensuar que la migración de los seres humanos es un fenómeno mundial tan viejo como la misma humanidad. Ha estado presente en los momentos claves de la historia de la especie humana.

En nuestro continente, América, la formación de los imperios andinos y mesoamericanos impulsaron movimientos poblacionales en la región del océano Pacífico, provenientes del norte y del sur del continente, que difundieron descubrimientos como el del maíz (originario de Mesoamérica) y la papa (originaria del Perú).²

También es destacable que el actual territorio de El Salvador fue escenario, durante la época precolombina, de tres olas migratorias de la meseta del Anáhuac, fundamentalmente de pueblos nahuas, que buscaron establecerse aquí. El arqueólogo salvadoreño Marlon Escamilla explica que los nahua-pipiles protagonizaron masivos movimientos migratorios, desde el altiplano central mexicano hasta tierras centroamericanas, durante los siglos V al XVI de nuestra era cristiana. Señala que hay evidencia lingüística, histórica y arqueológica que indica una fuerte migración pipil durante los años 900 al 1200.³

2. Migraciones de El Salvador

En el caso concreto de nuestro país, El Salvador, en la época contemporánea, las migra-

ciones se han dado de manera permanente y cíclica durante el siglo XX hasta nuestros días. La primera gran oleada migratoria de la modernidad fue la que se dio como consecuencia de la masacre de más de 30,000 campesinos indígenas en 1932, ejecutada por el fundador de las tiranías militares que padeció nuestro país, el general Maximiliano Hernández Martínez. Producto de la crisis política, económica y social de 1932, miles de salvadoreños emigraron en busca de mejores oportunidades hacia la costa atlántica de la hermana República de Honduras, donde fueron empleados como braceros por la compañía norteamericana bananera United Fruit Company.⁴

Durante la Segunda Guerra Mundial se dio también un flujo migratorio más o menos controlado de obreros y operarios salvadoreños que fueron contratados por los Estados Unidos de Norteamérica para ampliar el canal de Panamá y para reparar las bases de la Flota del Pacífico, del Ejército de los Estados Unidos, en California, que se encontraba en guerra contra los países del Eje (Japón, Alemania e Italia).

A mediados de la década de los setenta del siglo pasado fueron contratados numerosos obreros y operarios salvadoreños para ir a trabajar a Arabia Saudita.

Sin embargo, la más grande ola migratoria de los salvadoreños es la que se inició paralelamente con la fratricida guerra civil que azotó nuestro país entre 1980 y 1992 y que aún se mantiene latente, al grado de haber empujado fuera de nuestras fronteras patrias a cerca de tres millones de compatriotas, residiendo fundamentalmente en los Estados Unidos cerca de 2.5 millones, y en otros

países como Canadá, Australia, México, Italia, Suecia, España, Alemania y Francia.⁵

Tan importante es el rol de los migrantes en la vida nacional que sus remesas constituyen un 16 % del producto interno bruto (PIB) de la nación. En el año 2014, El Salvador recibió en concepto de remesas familiares un total de 4.217,2 millones de dólares, un 6.7 % más que el año precedente, según datos del Banco Central de Reserva de El Salvador (BCR). El crecimiento en términos monetarios equivale a 263.6 millones de dólares más que en 2013, con lo cual se superan por primera vez los 4,000 millones de dólares anuales, de acuerdo a datos del ente financiero. En 2013, El Salvador recibió 3.953,6 millones de dólares en remesas familiares, que representaron un 15,9 % del PIB, según el BCR.

Al hacer este recorrido histórico por las migraciones de nuestro país, queda claro que las mismas las migraciones en nuestro país. Tanto la masacre de campesinos indígenas insurrectos en 1932 como la represión al movimiento popular por parte de las élites dominantes durante el conflicto fratricida de 1980-1992 fueron los detonantes de dos grandes movimientos migratorios. El último de ellos, que se prolonga hasta nuestros días, ha cambiado radicalmente el rostro y la misma identidad del ser salvadoreño, como veremos más adelante.

También es digno de señalar que dichas migraciones han redundado en beneficio económico para el país, pues se han traducido en remesas familiares que ayudan a paliar la crisis económica por la cual atraviesa El Salvador en estas últimas décadas.

3. Migraciones y cambio de paradigmas en El Salvador

Al escudriñar la historia y particulares sucesos socioantropológicos, resulta que las migraciones, en determinados momentos de la historia, han contribuido al bien de las sociedades. No solamente han enriquecido la cultura, sino que también han contribuido a superar situaciones críticas. La mezcla de culturas ha hecho que haya un enriquecimiento social, cultural, económico, político. En este sentido, hay paradigmas de naciones de migrantes, como el caso de los Estados Unidos, fundado y desarrollado a partir de numerosas olas migratorias que aún no cesan, desde su misma fundación hace casi dos siglos y medio.

Pero hay determinados momentos en la historia, y en determinados lugares, en donde las migraciones han sido factores determinantes que en vez de contribuir positivamente han transformado las culturas y la idiosincrasia de sociedades enteras. Un ejemplo de ello es nuestro país, El Salvador, donde el flujo migratorio ha llegado a transformar el núcleo fundamental de la sociedad: la familia.

Las migraciones han trastocado hasta lo más íntimo del concatenado social, que es la misma familia. Esto no va a hacer que la cultura desaparezca, porque la cultura nunca va a desaparecer, la cultura se transforma, y en este caso se transforma no para bien, sino para degenerar la sociedad, el mismo tejido social, presentando patologías muchas veces fuera del alcance de la comprensión del mismo ser humano.

Por ejemplo, en este país y en otros de Centroamérica hay que redefinir lo que no-

sotros entendemos por familia. Porque aquí lo que tenemos y conocemos los antropólogos como la familia nuclear y la familia extendida existen, pero se ha añadido una nueva figura. Aquí es una abuela con el título de cuidandera la que ahora cuida los nietos, así como a los sobrinos-nietos. Es la abuela la que, con todas las consecuencias socioculturales del caso, lleva la conducción del núcleo familiar, llevando al trastoque de lo más íntimo del tejido social. Esto replantea la pregunta: ¿Qué entendemos por familia ahora en El Salvador? ¿Qué ha reemplazado ahora a la familia? Y si hablamos de que una sociedad para desarrollarse plenamente necesita de este sustento clave que es la familia y de un enlace con la educación, entonces vemos que se ha roto el engarce de desarrollo social, debido fundamentalmente al fenómeno migratorio.

Esto complica el fenómeno, ya que genera un cambio de paradigmas que trastoca también las identidades. Porque la cultura crea identidades, transforma la narrativa de nación. Un país no tiene una sola identidad. Hay símbolos que tratan de unificar un país, los símbolos patrios por ejemplo; existe una simbología, una iconografía, que constituye el relato de la nación, pero esa iconografía, debido al fenómeno migratorio, se está perdiendo en nuestro país, al grado que lo correcto es hablar de una redefinición de identidades. Ya lo señala el teórico francés Jean Baudrillard al expresar que “La sociedad de consumo aparece como una manifestación pletórica de signos, como un sistema cuya incoherencia nace de la frustración que engendra el propio sistema”.⁶

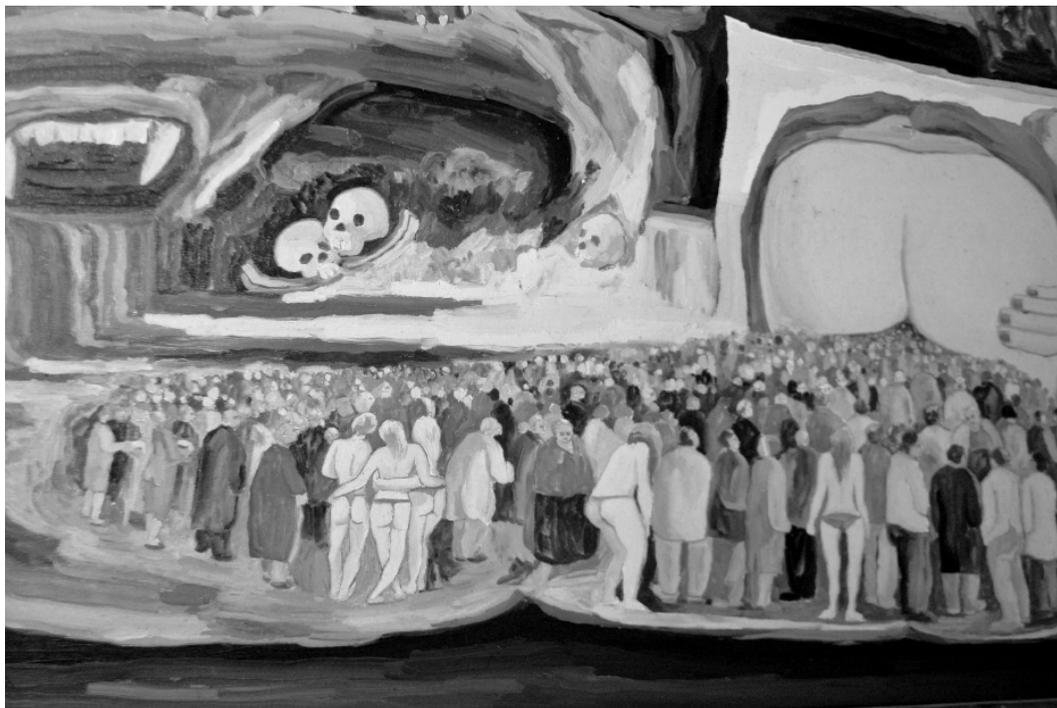
En este sentido, para influir y definir los nuevos signos y paradigmas mediáticos, juega un gran papel la maquinaria de los medios de comunicación y su omnipresencia, al grado que, como afirma Baudrillard en una de sus tesis más conocidas: “... en el mundo posmoderno no hay realidad, sino simulacro de la realidad, una suerte de realidad virtual creada por los medios de comunicación”.⁷

Un país nunca es homogéneo desde un punto de vista identitario. Para poner ejemplos, tanto la Policía local, los *boy scouts*, la Iglesia católica, las iglesias históricas, el Club Rotario, la Cruz Verde, las sectas religiosas o políticas, etc., tienen sus propias identidades. Y la emigración produce una ruptura de cánones.

Por ello, hablar de cultura en El Salvador en estos momentos implica también tomar en cuenta el fenómeno de esta transformación cultural como causa de las migraciones. Esto origina, evidentemente, nuevas identidades en el imaginario de nación salvadoreño.

Para hacer una política cultural en nuestro país debe partirse desde premisas científicas que enfoquen también la parte de las migraciones. Es necesario que países como El Salvador, que tiene una población de más de tres millones de migrantes, piensen en la conformación de un instituto para las investigaciones científicas que se enfoque directamente en el estudio de la migración desde una perspectiva psicológica, económica, antropológica, cultural, política e histórica.

Esto implicaría profundos estudios psicológicos y sociológicos que nos expliquen fenómenos psicosociales como las maras, el bilingüismo, la aculturación, el narcotráfico,



Bernabé Crespín, *Multitud*, óleo-tela.

la emigración forzada, la ruptura del núcleo familiar, el bigamismo, la sed consumista o el surgimiento y auge de productos nostálgicos en los Estados Unidos como el Pollo Campeño, los refrescos naturales salvadoreños como el carao, el tamarindo, el agua dulce, las conservas de coco, las melcochas y una infinidad de productos como la variedad de quesos que se exportan, entre ellos el queso duro blandito o el queso con loroco, típicos de El Salvador. A tal grado que la horchata, las pupusas, el loroco, frutas congeladas como el jocote o el mamey, pan dulce, tamales y otros productos son exportados cada vez en mayor cantidad, debido a la demanda de los salvadoreños radicados en diferentes países del mundo, en especial Estados Unidos.

Y esto habla también de nuevos valores e identidades tanto para los actuales residentes salvadoreños en el exterior como para la nueva generación de descendientes de salvadoreños en los Estados Unidos y en el resto del mundo. Para citar un ejemplo, solo en el año 2007, El Salvador exportó USD 3,979.9 millones en productos nostálgicos, registrando un alza de 7.4 % con relación a 2006.⁸

Por ello es válido hablar de una identidad transnacional en el caso concreto de El Salvador hacia el año 2015 de nuestra era.

¿Qué beneficios trae para el desarrollo de un país una identidad transnacional? En el aspecto positivo, la posibilidad de desarrollo económico-social y también cultural, además de la experiencia internacional ganada; y la educación per se,

que implica vivir en sociedades más democráticas y culturizadas, donde existe el respeto a los derechos humanos y donde también existen deberes como el de pagar impuestos, seguro médico y asistencia social, es decir, sociedades donde el sistema político es más avanzado y civilizado que el de nuestro país.

En el sentido negativo, el salvadoreño transnacional se identifica a medias con un país y a medias con otro país. Cuando se tiene una familia allá y otra familia aquí, se dan casos en los cuales el hombre o la mujer migrante tienen una pareja acá en El Salvador y otra allá en los Estados Unidos, con quien se convive, al grado de que la familia que se quedó en El Salvador se vuelve dependiente de las remesas familiares. Esto ha trastocado el tejido social, porque el hombre o la mujer, que incluso regresan a El Salvador, vienen con otro patrón ideológico, filosófico, que muchas veces choca con los patrones tradicionales de acá, incluso con los hábitos sexuales, religiosos o culinarios.

Solo desde esta perspectiva es válido hablar del cambio de paradigmas y de valores que la sociedad salvadoreña, en este caso particular, está experimentando a raíz de las migraciones.

4. Las identidades del salvadoreño de hoy

¿Quién es el salvadoreño de hoy y qué nos hace sentirnos salvadoreños? Estas son las interrogantes centrales y los hilos conductores de esta reflexión.

Para el presidente de la Academia Salvadoreña de la Historia, Pedro Escalante Arce,

“el salvadoreño se caracteriza por tener valentía ante el destino difícil de su historia y conserva una nobleza ante el infortunio. Ello sería una seña de identidad de lo salvadoreño: nuestra nobleza de espíritu, de comportamiento y de actitud ante la adversidad”.

Al escudriñar la historia sociocultural de El Salvador, se constata desde la Conquista y la Colonia que estos acontecimientos han estado signados por un marcado clasismo y un fuerte racismo perpetuado en el tiempo, en algunos momentos encubiertos y en otros presentando matices nefastos.

Las condiciones económicas de ciertos grupos de poder, entre ellos los grupos oligárquicos, el Ejército y la Iglesia, los estratos sociales divididos entre indígenas, campesinos, obreros, clases media, alta y burguesía han sido elementos claves que han influido en la forma de hacer y de ser del salvadoreño.

Quizás una de las explicaciones filosóficas más atinadas para el traslape de identidades del salvadoreño de hoy, a caballo entre sus identidades en los Estados Unidos y el resto del mundo y sus identidades a nivel interno en El Salvador, sea la dada por la teoría del simulacro del célebre filósofo francés, Baudrillard, quien insiste en su ensayo sobre la precesión de los simulacros, en el recuerdo de un cuento de Jorge Luis Borges sobre un mapa (es decir, una representación), tan detallada que es una correspondencia biunívoca con el territorio. Con base en esta historia, señala que en la era postmoderna el territorio ha dejado de existir y que solo ha quedado el mapa o, mejor, que es imposible distinguir los conceptos mismos de mapa y territorio,

dado que se ha borrado la diferencia que solía existir entre ellos.

En el caso salvadoreño, esto lo podemos constatar al encontrar mapas y territorios salvadoreños en ciudades como Los Ángeles, Washington, Virginia, en Estados Unidos o en Milán, Italia, donde residen más de 30,000 salvadoreños.

Baudrillard insiste en que la realidad supera a la ficción y asegura que los receptores de la *hiperrealidad* desempeñan un papel pasivo. Para él no existe la construcción de sentido independiente, en este sentido, si constatamos que los salvadoreños en el extranjero siguen sintiendo, comiendo, hablando, bailando y actuando como si estuvieran en El Salvador.

Los simulacros son, entonces, aquellos elementos que, según la metáfora de Borges, hacen emerger un mapa (modelo virtual), es decir una metáfora de país, un metapaís El Salvador, por encima del territorio real existente de El Salvador. Ese mapa (o modelo virtual o imaginario), construido por la sucesión de simulacros, llega a suplantar a la realidad, dando lugar a la hiperrealidad. Según esto, y dado que la realidad se extingue bajo las brumas del modelo virtual, ya solo quedan los simulacros: de aquí en adelante, los simulacros precederán a cualquier acontecimiento o, más exactamente, a cualquier suceso que ocurra en la hiperrealidad.

El Salvador quedaría como un país biforme: un país real con su territorio en la América Central, y un metapaís (país imaginario) disperso por el mundo en la vida y mente de los salvadoreños en el exterior.⁹

5. Migración y transformación de la sociedad salvadoreña

La migración de cerca de 3 millones de conciudadanos ha trastocado a la nación en su totalidad. Dicho fenómeno ha venido a poner en tela de juicio nuestros valores tradicionales y nuestros patrones culturales.

Es simbólico señalar que solo en el año 2014 ingresaron deportados a El Salvador más de 50,000 conciudadanos procedentes especialmente de Estados Unidos y México: casi a un ritmo de 137 deportados por día. Por otro lado, a eso se debe sumar que, según estimaciones no oficiales, diariamente salen del país entre 500 y 600 salvadoreños en busca del llamado sueño americano, unos 141 mil al año; un 25 % de ellos son menores de 20 años.

Como lo señalamos arriba, las remesas familiares de los migrantes constituyen un 16 % del PIB con más de cuatro mil millones de dólares anuales. Pero también es cierto que las migraciones han transformado el tejido social, pues dentro de este fenómeno se han desarrollado también grupos delincuenciales que constituyen, hoy por hoy, uno de los primeros problemas de seguridad en todo el territorio nacional. Me refiero al problema de las maras, las bandas juveniles que en El Salvador, según cálculos conservadores, cuentan con alrededor de 100,000 miembros y abarcan su influencia directa a más de medio millón de personas.

Las dos maras surgidas de este fenómeno, la Mara Salvatrucha (MS) o Mara 13, y la Mara 18, con sus ramificaciones como la del Barrio 18, la de los Sureños y la de los Revo-

lucionarios, tienen en armas a más de 30,000 personas, un ingrediente explosivo para el desarrollo social de nuestro país.

Vistas así las cosas, dos caras de una misma moneda, maras y remesas, son parte indisoluble de la emigración salvadoreña de las últimas tres décadas y constituye indudablemente el mayor fenómeno social en la historia de la sociedad salvadoreña, cuyas consecuencias estamos muy lejos de pronosticar y de proyectar.

Pero este no es un fenómeno aislado. El Salvador presenta tantos ingresos de remesas y tanta población residente en el extranjero al igual que Guatemala, República Dominicana, Cuba o México, que son los grandes conglomerados hispanos en EE. UU. También en Europa se presenta este fenómeno, donde tenemos el caso de los turcos en Alemania, de los árabes en Francia, de los kurdos en Suecia, y últimamente de la emigración africana a través del Mar Mediterráneo a las costas de una Europa que cada vez más se asemeja a una fortaleza.

La migración es mucho más compleja examinada desde esta óptica, porque si bien es cierto el emigrante a veces ha sido integrado, hay que plantearse la pregunta de cómo ha sido integrado. Hay países en donde las minorías forman parte ahora del Gobierno, en puestos de Asamblea Legislativa, del Congreso, del parlamento, pero hasta cierto punto es algo que tiene que ver con un compromiso de Estado donde todos somos vistos como iguales. Pero a ello, sobre todo en Europa, hay que agregar el fenómeno social de la xenofobia, del odio al otro, con las catastróficas consecuencias que acarrea.

Sabemos que el padre de la antropología, Edward Taylor,¹⁰ es quien definió clásicamente a la cultura como todo lo que el ser humano hace. En este sentido, las migraciones están haciendo cultura y están transformándola no solo en nuestro país, sino en el planeta entero.

6. Desterritorialización y nuevos cánones

Sabemos que los elementos que configuran una nación son su población, su territorio, su cultura y su religión. Estos elementos, exceptuando el territorio, se encuentran presentes en los grandes focos migratorios salvadoreños en ciudades como Los Ángeles, Washington, Maryland, Boston o San Francisco, y en menor medida también en Europa, en ciudades como Milán, donde hay 30,000 salvadoreños residentes.

Esto plantea nuevos cánones y el surgimiento del metapaís, de la metáfora de país que los salvadoreños residentes en el exterior construyen en su imaginario. No es raro, entonces, que en Estados Unidos ahora exista un Día del Salvadoreño, que coincide con la fiesta patronal de nuestro país, el 6 de agosto. Y tampoco es raro que en las principales ciudades de Estados Unidos con grandes conglomerados salvadoreños hayan comenzado a tener un *boom* comercial las pupuserías, restaurantes donde se puede saborear no solo el plato típico salvadoreño: la pupusa, sino también la culinaria autóctona como la sopa de patas, las torrijas, el gallo en chicha, las tortillas, así como las bebidas típicas como la horchata, el refresco de tamarindo, el agua dulce, el chaparro, la chicha o el café de palo.

Por otro lado, también hay un cambio en el enfoque de género que vive nuestro país. Todos estos cambios han llevado también a la ruptura de patrones culturales que parecían enraizados en la cultura de esta región, como el machismo. La dimensión del cambio de patrones en el marco de la migración, precisamente, es el que hace que la mujer emigre y se transforme como persona. Pues la mujer que emigra rompe con todos institucionales hechos tradición, llamados machismo, y de esta forma transforma también el canon cultural salvadoreño a nivel de género.

El fenómeno migratorio ha calado tan hondo en la sociedad salvadoreña que ha llevado a ser institucionalizado, al grado de que a la entrada de San Salvador, viniendo del aeropuerto de Comalapa, se ha erigido un monumento al Hermano Lejano como homenaje a los tres millones de salvadoreños que residen fuera de las fronteras patrias e inyectan de manera muy enérgica la economía salvadoreña con sus remesas.

Al plantearse la pregunta ¿hacia dónde va el salvadoreño del siglo XXI? hay que pensar en ciudades no solo del territorio nacional, sino también en ciudades como Los Ángeles, Washington, San Francisco. Y es que la nueva composición de nuestras naciones no puede excluir la pluralidad cultural. Aquí juega un papel importante nuestra historia de mestizaje y de hibridaje, pues desde la Colonia nuestro país ha sido escenario de un mestizaje no solo racial, sino también cultural, religioso y laboral.

En este sentido, los cambios y las transformaciones son las señas de identidad de nuestro tiempo. La historia nos demuestra que los cam-

bios son temporales y que luego asientan. La historia futura está contenida en nuestro presente. Las transformaciones en nuestra sociedad han ocurrido y ocurren como parte de los reordenamientos sociales de nuestra época. La variedad cultural es la mayor riqueza de nuestras sociedades, mientras que la desigualdad social constituye la clave de la pobreza.

En este punto, es evidente que las migraciones han jugado un rol preponderante en la historia de nuestro país al redefinir cánones culturales y modificar patrones identitarios.

7. Enseñanzas y conclusiones

Indiscutiblemente, el fenómeno migratorio es un gran acontecimiento a escala mundial que no solo afecta a países latinoamericanos como El Salvador, sino que se encuentra latente en todo el orbe, a veces como consecuencia de sangrientos conflictos geopolíticos (como el caso de Rusia y Ucrania o de Irak, Irán, Siria y su lucha contra el llamado Estado Islámico), a veces como consecuencia de los desplazamientos migratorios originados por la inestabilidad social y la crisis económica como en el caso de los países del Magreb, en especial Libia, Marruecos, Túnez, así como de países del África del Norte, especialmente de Sudán, Nigeria, Togo, Ghana y la franja conflictiva del Subsahara hispano-marroquí.

En el caso de El Salvador, constatamos que el fenómeno migratorio ha cambiado el rostro de la nación, al grado de volverla un país transnacional con la tercera parte de su población, tres millones de habitantes, fuera de las fronteras patrias. Esto ha venido a

transformar la estructura misma del tejido social de la familia salvadoreña, que se ha desintegrado a causa de que uno o dos de los cónyuges residen en el exterior y los hijos, sobrinos o parientes menores quedan al cuidado de la abuela, la tía o de otro familiar que no es del primer grado de consanguinidad. Sumado a ello, llegan al país como consecuencia del fenómeno migratorio otros fenómenos sociales como el de las maras o *gangs*, exportado de los Estados Unidos a través de las deportaciones de indocumentados y delincuentes, que vienen a nutrir el ejército paralelo que existe en El Salvador de pandillas y bandas criminales.

Frente a todo ello, se hace necesario diseñar una política pública de nación que

abarque todos estos considerandos y se ocupe científicamente de ellos, a través de investigaciones académicas desde las universidades y otros foros académicos que tengan como base un sustento científico para abordar tal problemática. Hasta ahora, abordarlas ha sido tarea de las iglesias, de ciertas ONG y de personajes de la sociedad civil. Se hace necesaria, por tanto, la creación de un organismo científico-académico especializado que estudie las raíces de la actual problemática, que propugne soluciones viables y que realice no solo el diagnóstico, sino también las propuestas de solución a todo el entramado global del fenómeno de la migración, las nuevas identidades, las nuevas realidades y los nuevos paradigmas que ella conlleva para El Salvador.

NOTAS

- 1 Marcu, Silvia. *Del este al oeste. Geopolítica fronteriza e inmigración de la Europa Oriental a España*. Universidad de Salamanca, 2010; *De Rusia a España. Movimientos Migratorios transfronterizos en la Eurasia del siglo XXI*. España: UNED, 2012.
- 2 Canals Frau, Salvador (1976). *Prehistoria de América*. Buenos Aires: Sudamericana.
- 3 Escamilla, Marlon. *Análisis económico de las migraciones de los pueblos precolombinos*. Banco Central de Reserva de El Salvador, 2012. <http://redibacen.bcr.gob.sv/> Véase también: Escamilla, Marlon (2013). "Nahua-pipiles: aproximaciones simbólicas del paisaje posclásico en la Costa del Bálsamo, El Salvador". *Identidades* 6, pp. 131-150. Véase también: "The Pipil-Nicarao of Central America", tesis doctoral (1981). University of Calgary, Canadá; "La distribución prehistórica e histórica de los pipiles" (1983). *Mesoamérica* 6: Guatemala.
- 4 Véase, Robert H. Holden, "Constructing the Limits of State Violence in Central America: Towards a New Research Agenda," *Journal of Latin American Studies* 28 (1996): 435-59. Patricia Alvarenga, *Cultura y ética de la violencia. El Salvador 1880-1932* (San José: EDUCA, 1996).
- 5 Restrepo, Carlos. *La población salvadoreña en los Estados Unidos*. San Salvador: FUSADES, 2004
- 6 Baudrillard, Jean. *El intercambio simbólico y la muerte*, París, 1976.
- 7 Ídem.
- 8 Gerencia de Estudios y Estadísticas Económicas del Banco Central de Reserva de El Salvador (BCR)
- 9 Baudrillard, Jean: *Perspectivas sobre comunicación y sociedad* (2004) Ed. Universitat de València, Valencia.
- 10 Sir Edward Burnett Tylor (Londres, 1832-1917), en su libro *Antropología* (1881) expresó su conocida definición de cultura.



Bernabé Crespín, *La musa* (detalle), óleo-tela.

La clasificación de las lenguas de Mesoamérica y algunas cuestiones de identidades

LYLE RICHARD CAMPBELL ■
Universidad de Hawaii Mānoa (EE. UU.)



EN EL MUNDO
HAY MÁS DE
3,251 LENGUAS
AMENAZADAS,
ESTO REPRESENTA
EL 47 % DE LAS
6,895 LENGUAS
VIVAS.



I. Prólogo

Hace como cuarenta años, en los años setenta, tuve la buena fortuna de hacer investigaciones lingüísticas sobre las lenguas indígenas de este país. Aprendí muchas cosas sobre las lenguas y supongo que por eso, y por haber investigado varias lenguas de Mesoamérica, me invitaron a dar esta conferencia.

A los organizadores les doy mi sincero agradecimiento por la invitación y por esta oportunidad. Es un enorme placer estar nuevamente en El Salvador, estar con ustedes y poder asistir a este Congreso Internacional de Americanistas.

Como saben, el tema del congreso es “Conflicto, paz y construcción de identidades en las Américas”. Me sugirieron como título de mi conferencia “El origen y desarrollo de las lenguas de Mesoamérica como construcción de nuevas identidades”. Entonces, la conferencia tiene dos partes.

Los propósitos son:

1. Presentar un informe sobre la clasificación de las lenguas indígenas de Mesoamérica.
2. Tratar los enlaces entre la clasificación de las lenguas y la construcción de nuevas identidades.

3. Repasar lo que se ha establecido sobre la clasificación de estas lenguas, considerar lo que aún nos queda para hacer y discutir algunos acontecimientos recientes.

II. Introducción

Mesoamérica comprende más de 140 lenguas indígenas, clasificadas en diez familias de lenguas emparentadas entre sí, pero este número también incluye las lenguas aisladas.

Como todos saben, Mesoamérica es un área cultural definida por un número de rasgos culturales compartidos entre las culturas de la zona geográfica que se extiende desde el río Pánuco en México hasta el río Lempa en El Salvador, con continuación a lo largo de la costa del Pacífico de Honduras, Nicaragua y Costa Rica.

Pero Mesoamérica también es un área lingüística que coincide aproximadamente con el área cultural. Los rasgos lingüísticos compartidos entre las lenguas sirven como criterios para determinar si alguna lengua pertenece al área lingüística mesoamericana.

III. La clasificación

Los lingüistas están de acuerdo en la siguiente clasificación de las lenguas en Mesoamérica:

- 1) Cinco familias de lenguas establecidas y no controvertidas:

- maya
- mixe-zoque
- tononaco-tepehua
- otomangue
- uto-azteca (yutonahua)

- 2) Cinco lenguas aisladas que no tienen parientes conocidos y familias pequeñas:

- huave
- familia tequistlateca (chontal de Oaxaca), con tres lenguas
- cuítlateco
- tarasco (purépecha)
- familia xinka, con cuatro lenguas

El mapa siguiente demuestra cómo se encuentran hoy en día las lenguas de Mesoamérica y los colores dan una idea de la distribución. Mientras que en la figura 2 se ilustra cómo era la distribución cuando llegaron los españoles.

Figura 1
Mapa de las lenguas de Mesoamérica actualmente

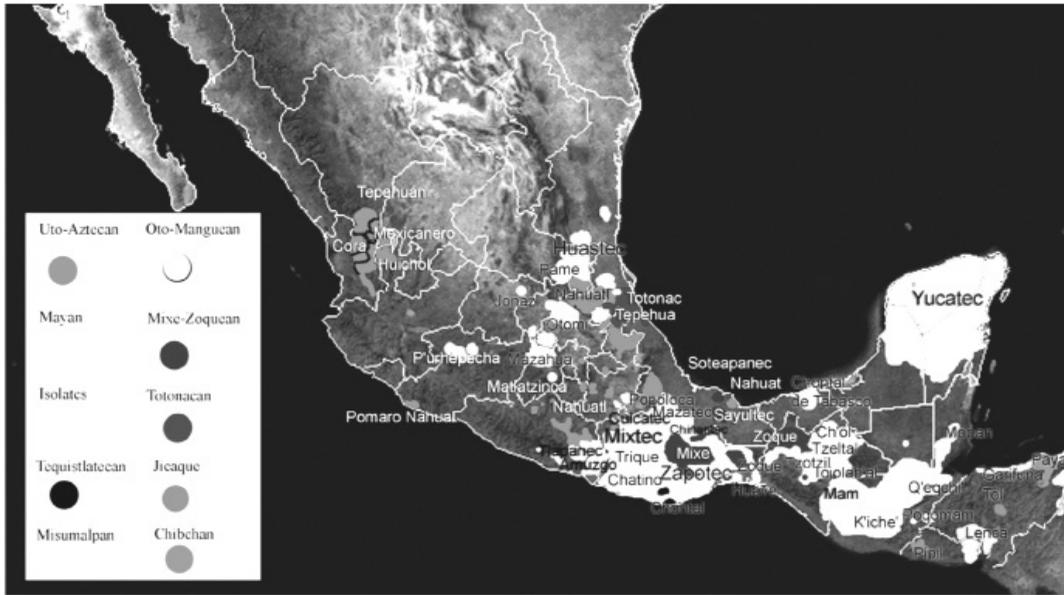


Figura 2
Mapa de las lenguas de Mesoamérica antes de la llegada de los españoles



La clasificación de las lenguas indígenas de Mesoamérica se encuentra en un estado bastante avanzado. Sin embargo, vale preguntarse: ¿Cuáles son las tareas más importantes que aún nos quedan para entender mejor la historia de estas lenguas? ¿Qué consecuencias pueden tener los cambios en la clasificación de las lenguas para la construcción de nuevas identidades?

IV. Primera parte: La clasificación de las lenguas y cuestiones de nuevas identidades

El tema será ilustrado por ejemplos del *Catálogo de lenguas amenazadas*. Este catálogo tiene una clasificación de las lenguas actuales, y como pueden notar, en nuestra zona de interés de las Américas hay muchísimas lenguas amenazadas, se nota por los colores rojo y anaranjado (En www.endangeredlanguages.com).



Fondo: *Catálogo de lenguas amenazadas*.

En el mundo hay más de 3,251 lenguas amenazadas, esto representa el 47 % de las 6,895 lenguas vivas. Y en Mesoamérica, todas las lenguas indígenas se consideran amenazadas (138) en grado mayor o menor.

La amenaza de las lenguas y las nuevas identidades

Con gran frecuencia en la literatura antropológica, la identidad étnica de los grupos humanos se define a base de la lengua que hablan. Entonces, ¿cómo hay que entender la identidad étnica donde ya no se practica la lengua indígena como la lengua dominante de la comunidad o donde la lengua ya es extinta?

La identidad étnica no es tan clara en casos donde nadie o pocos en la comunidad hablan la lengua. Un ejemplo lo da El Salvador de los años 1970, cuando hacía mis investigaciones:

† Cacaopera

En Cacaopera encontramos que no había ningún hablante nativo, sino gente que había aprendido varias palabras de sus abuelos (*remembers*).

† Lenca

Entre los lenca solo había un señor, don Anselmo, que hablaba la lengua, pero su capacidad respecto a su lengua materna sufrió mucho desgaste. Murió hace muchos años.

† Pipil

El pipil en ese entonces era una lengua amenazada, también con muy pocos hablantes. Y hoy en día hay menos hablantes.

Pasando a los programas de revitalización, surge la pregunta: ¿Son aceptados los que aprenden la lengua como lengua segunda? Vemos en muchos casos en el mundo que los miembros de las comunidades, los ancianos, los abuelos, no los aceptan como miembros de su grupo étnico, pues su lengua no es perfecta, no es la misma que hablan los ancianos. Además, en los programas de revitalización muchas veces lo que aprenden los nuevos varía mucho de lo que hablan los ancianos.

Ejemplos de cambios en el nawat/pipil en revitalización:

(1) Pérdida del contraste de duración vocálica. No distinguen:

pa:ta “derretirse” / *pata* “cambiar”

me:ts- “luna” / *mets-* “muslo”

ne: “ahí” / *ne* “el, la”

(2) “l” sorda” al final de palabras > “l” simple (sonora)

nu-mil [numi †] “mi milpa” > *numil* [numil]

(3) Pérdida del cierre glotal [ʔ], predecible después de una vocal final:

Ejemplo: *pe:lu* [pe:luʔ] “perro, chucho” > *pelu* [pelu].

(4) Transferencias fonéticas del español:

y > [ʒ] o [j] (IPA: [ʒ] o [dʒ])

Ejemplo: *yek tunal* [yɛk tuna †] “buen día” (calco) > [jɛk tunal]

Estos son pocos ejemplos de cómo cambia la lengua en los programas de revitalización. Por suerte, en el caso del pipil, los que hablan así no son rechazados. Pero en muchos otros casos en el mundo, otra persona que hablara distinto de los abuelos del pueblo, sería rechazada por completo.

Cuestiones de nombres

¿Cómo puede la clasificación ser “correcta” en cuanto a los nombres de las lenguas y a la vez respetar las preferencias de las comunidades cuyas lenguas se representan en las clasificaciones, por ejemplo en el del *Catálogo de lenguas amenazadas*?

A continuación se presentan unos ejemplos de cambios de nombre en Mesoamérica por preferencia, comparados con los nombres tradicionales:

Tradicional	Preferido (autodenominación)
ocuilteco	tlahuica
pipil	náwat, nahuate
tarasco	purépecha, phorhépecha
tlapaneco	me'pa, me'phaa

En fin, esto es importante para dar valor a los deseos de los miembros de las comunidades, pero no cambia su identidad. Se llame pipil o náwat, siempre se está refiriendo al mismo grupo con la misma identidad. Sin embargo, hay más problemas con los nombres. Más que nada se trata de casos de dialectos.

El *Catálogo de las lenguas amenazadas* incluye *todos* los nombres de una lengua. El *Catálogo* debe mostrar tanto los nombres tradicionales (exónimos) como las autodenominaciones (los nombres preferidos por la comunidad). Y esto es importante porque es un recurso electrónico. Indica el nombre preferido por la mayoría de los miembros de la comunidad e identifica los nombres ofensivos, con recomendación en contra de su uso. Pero el problema de los nombres es mayor cuando se combina con cuestiones la clasificación, de dialecto o lengua distinta, cuando no hay acuerdo sobre la transcripción.

¿Cómo se maneja el problema de distinguir entre lenguas distintas y dialectos-variedades que pertenecen a una sola lengua? ¿Qué significan estas distinciones para las identidades de los grupos? No se trata de una sola entidad con dos nombres (como pipil/nawat/nahuate), sino se discute la posible existencia de “identidades” múltiples, distintas.

La identidad étnica no necesariamente depende de la identidad lingüística, sin embargo, muchos así lo entienden, y a base de eso algunos tratan de manipular la clasificación lingüística por motivos políticos.

Algunas personas insisten en que un “dialecto” (variedad local de una lengua) debe contar como una lengua independiente con una identidad distinta y propia –esta idea se basa en el presunto vínculo entre “lengua” y “etnicidad”.

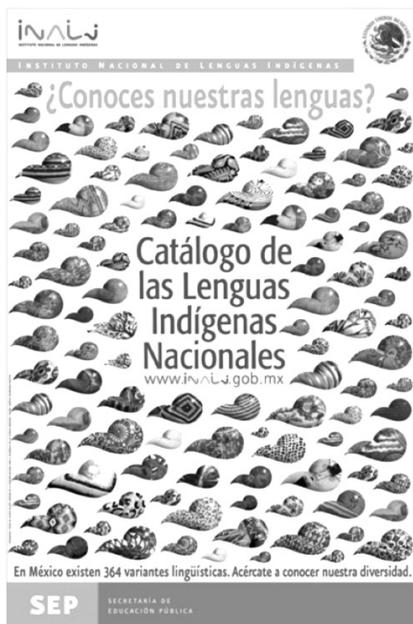
En el *Catálogo de lenguas amenazadas*, toda decisión se basa únicamente en criterios lingüísticos (sobre todo en el criterio de la inteligibilidad mutua). Descartamos motivos basados en intentos de acceder a la financiación de Gobiernos o de organizaciones de beneficencia, de obtener reconocimiento oficial de Gobiernos, de sostener argumentos para obtener derechos de tierras, de justificar la agresión o la represión, etc. Detrás de todo esto está la creencia de que “lengua” comprueba “etnicidad”.

Es cierto que los vínculos sociales a menudo pueden seguir líneas lingüísticas, pero la identidad de un grupo humano no depende únicamente de su lengua. Otros criterios que a veces entran en decisiones de la etnicidad incluyen las alianzas económicas, geográficas, multilingüísticas, interétnicas, el parentesco, una religión compartida, etc.

Si una variedad de una lengua no es lo suficiente distinta para considerarse lengua independiente, eso no niega la posibilidad de que sus hablantes tengan una identidad independiente legítima pero basada en otros criterios de identidad, no en criterios lingüísticos.

Por ejemplo, el INALI (Instituto Nacional de Lenguas Indígenas), en su catálogo de las lenguas indígenas de México trata de evitar el problema de lengua o dialecto utilizando dos tipos de clasificación a la vez:

- Variantes lingüísticas (364)
- Agrupaciones lingüísticas (68)



Las variantes lingüísticas supuestamente reflejan los nombres que los hablantes usan para identificarse. INALI nombra las lenguas según las regiones. En varias regiones los hablantes no están de acuerdo y no reconocen el grupo nombrado por INALI. Por otro lado, muchas de las variantes lingüísticas de INALI no concuerdan con las lenguas basadas en criterios lingüísticos, dado que se basan también en criterios sociales, culturales y políticos.

Las agrupaciones lingüísticas se basan más en hechos lingüísticos, en los nombres tradicionales –algunos de estos nombres sí coinciden con lenguas particulares, por ejemplo, tarasco/purépecha. Sin embargo, muchas no coinciden con una lengua, sino que comprenden varias lenguas a la vez; por ejemplo: mixteco, totonaco, zapoteco, etc.

Como ejemplo tenemos los retos de identificación y clasificación de lenguas otomangués. ¿Cuántas lenguas distintas hay en los grupos lingüísticos tradicionalmente llamados chinanteco, mixteco, otomí y zapoteco?

Tabla 2: Las diversas clasificaciones del zapoteco

ELCat	18 (lenguas distintas) (2014)
Ethnologue	57 (dialectos y lenguas) (2013)
Glottolog	39 “linguoides” [languoids] (2014)
INALI	62 variantes (2009)

¿Se trata de 18 “identidades étnicas” o de 62?, ¿o de cuántas?

Tabla 3: Las diversas clasificaciones del mixteco

ELCat	29 lenguas distintas
Ethnologue	52 lenguas
Glottolog	71 “linguoides”
INALI	81 variantes

Tabla 4: Las diversas clasificaciones del chinanteco

ELCat	11 lenguas distintas (2014)
Ethnologue	13 lenguas (¿o dialectos?) (2013)
Glottolog	14 “linguoides” (2014)
INALI	11 variantes (2009)

Los idiomas chinantecos

INALI (fuente más fiel para la identificación de lenguas)

1. Chinanteco del norte
2. Chinanteco del noroeste
3. Chinanteco del sureste alto
4. Chinanteco del sureste bajo
5. Chinanteco del sureste medio
6. Chinanteco del oeste
7. Chinanteco del oeste central alto
8. Chinanteco del oeste central bajo
9. Chinanteco central
10. Chinanteco central bajo
11. Chinanteco de la sierra

Ethnologue (más útil para el número de hablantes)

1. Chinantec, Chiltepec [csa: <http://www.ethnologue.com/language/csa>]
2. Chinantec, Lalana [cni: <http://www.ethnologue.com/language/cni>]
3. Chinantec, Lealao [cle: <http://www.ethnologue.com/language/cle>]
4. Chinantec, Ojitlán [chj: <http://www.ethnologue.com/language/chj>]
5. Chinantec, Ozumacín [chz: <http://www.ethnologue.com/language/chz>]
6. Chinantec, Palantla [cpa: <http://www.ethnologue.com/language/cpa>]
7. Chinantec, Quiotepec [chq: <http://www.ethnologue.com/language/chq>]
8. Chinantec, Sochiapam [cso: <http://www.ethnologue.com/language/cso>]
9. Chinantec, Tepetotutla [cnt: <http://www.ethnologue.com/language/cnt>]
10. Chinantec, Tepinapa [cte: <http://www.ethnologue.com/language/cte>]
11. Chinantec, Tlacoatzintepec [ctl: <http://www.ethnologue.com/language/ctl>]
12. Chinantec, Usila [cuc: <http://www.ethnologue.com/language/cuc>]
13. Chinantec, Valle Nacional [cvn: <http://www.ethnologue.com/language/cvn>]

Resumen sobre la clasificación y las identidades

1. Sí existen dificultades en cuanto a la clasificación de las lenguas y las identidades asociadas.
2. Las clasificaciones no están de acuerdo entre sí.

3. Los criterios lingüísticos no siempre resuelven los conflictos de opinión sobre la cuestión de dialecto o lengua independiente.
4. La identidad étnica no necesariamente depende de la identidad lingüística, sin embargo, muchos así lo entienden y a base de eso algunos tratan de manipular la clasificación lingüística por motivos políticos.
5. El reconocimiento de “variantes” (364) por parte de INALI, en efecto, crea nuevas identidades. Estas se justifican políticamente (no siempre sin problemas). Esa identidad no recae sobre criterios lingüísticos, que muchas veces no apoyan las nuevas identidades (138 lenguas, no 364 variantes/identidades).
6. Estas “variantes” tienen consecuencias para la clasificación de las “lenguas.” Aunque en unos casos se tratan de dialectos identificables, en otros casos es una cuestión de puras agregaciones políticas, nada más.

Segunda Parte. La clasificación: origen y desarrollo de las lenguas de Mesoamérica

Aún nos queda por hacer:

1. Clasificación interna: determinar más precisamente la subagrupación de las lenguas de las familias, ¿cuáles son sus ramas y cómo están emparentadas las lenguas hermanas entre sí?
2. Reconstruir más completamente la fonología, el vocabulario y la morfosintaxis de las protolenguas (lenguas ancestrales).
3. Difusión: hay que distinguir lo heredado de lo difundido, e investigar más los préstamos.
4. Gramática histórica: hay que investigar los cambios morfosintácticos en estas lenguas. Disponemos de muy pocos estudios de esta clase.
5. Propuestas de parentesco lejano: investigar la posibilidad de que algunas de estas familias estén lejanamente emparentadas. Evaluar las hipótesis.
6. Juzgar nuevas hipótesis de la prehistoria, de métodos y acercamientos en la lingüística histórica aplicados a lenguas mesoamericanas.
7. Investigar más las atestaciones antiguas que existen de las lenguas, varias de ellas ya muertas.
8. Diccionarios etimológicos. Se necesitan diccionarios etimológicos para todas las familias. [Véase Kaufman, Terrence (con John Justeson). 2003. *A Preliminary Mayan Etymological Dictionary*. En: www.famsi.org/reports/01051/pmed.pdf]

Ejemplo: *El arte pipil* (manuscrito colonial, alrededor de 1700)

entre estos Semi-pronombres, ay una bien ordenada oración de primera de activa.

La concurrencia de personas agentes con las passientes, es muy distinta de la de los reciprocos, pues aqui nunca se puede hallar en cõcurso conjunctivo primera con primera, ni segunda con segunda, puesto q̄ la persona q̄ haze es una, y la q̄ padeze es otra: el modo pues que se halla de concurrencia entre unas y otras personas es este; primeras personas de singular y plural agentes, hazen subjeccion a las segundas personas de singular & plural passientes. Hora al conharido; segundas personas de singular & plural agentes, dirigen su oracion a las primeras personas passientes de ambos numeros; La tercera persona agente puede concurrir, y concurrir con todas las personas passientes: de clarase la concurrencia de todas estas personas con el verbo activo temachtia que significa enseñar, y con el verbo de la Castellana se entendera bien.

1. ^a Ni mitz machtia.	Yo te enseño.	2
Ti mitz machtia.	Nosotros te enseñamos.	
P ^o l yehuatín mech machtia.	P ^o u aquellos te enseñan.	
Ni amech machtia.	Yo os enseño.	
Ti amech machtia.	Nosotros os enseñamos.	
P ^o l yehuatín amech machtia.	P ^o u aquellos os enseñan.	
<hr/>		
2. ^a Tinech machtia.	Tu me enseñas.	1
Annech machtia.	Vosotros me enseñais.	
P ^o l yehuanech machtia.	P ^o u aquel me enseña.	
Ti tech machtia.	Tu nos enseñas.	
An tech machtia.	Vosotros nos enseñais.	
P ^o l yehuan tech machtia.	P ^o u aquellos nos enseñan.	

entre estos Semipronombres, ay una bien ordenada oracion de primera de activa.

La concurrencia de personas agentes con las passientes, es m[as] distinta de la de los reciprocos, pues aqui nūca se puede hallar en cōcurso coniunctivo primera con primera, ni segunda con segunda, puesto q' la persona q³ haze es una, y la q³ padeze es otra; el modo pues que se halla de concurrencia entre unas y otras persona[s] es este; primeras personas de singular y plural agentes, hazen su tr[an]sicion a las segundas personas de singular Y plural passiente[s] Aora al contrario; segundas personas de singular Y plural agentes, dirigen su operacion a las primeras personas passientes de ambos numeros; la tercera persona agente puede concurrir, y co[n]curre con todas personas passientes: declarase la concurrenci[a] de todas estas personas con el verbo activo temachtia que significa enseñar, Y con el cotejo dela Castellana se entenderã bien.

1 ^{as} .	Nimitzmachtia.	Yo <u>te</u> enseño.
	Timitzmachtia.	Nosotros <u>te</u> enseñamos.
	<u>P^o, I, yehuātin mechmachtia.</u>	P ^o , ũ aquellos <u>te</u> enseñan.
1020	<u>Niamechmachtia</u>	<u>Yo os enseño.</u>
	Tiamechmachtia.	<u>Nosotros os enseñaremos.</u>
	<u>P^o, I, yehuātin amechmachtia.</u>	<u>P^o, u aquellos os enseñan.</u>
2 ^{as} .	Tinechmachtia.	<u>Tu me enseñas.</u>
	Annechmachtia.	<u>Vosotros me enseñais.</u>
1025	<u>P^o, I, Yehuā nechmachtia.</u>	<u>P^o, ũ áquel me enseña.</u>
	Titechmachtia.	<u>Tu nos enseñas.</u>
	Antechmachtia.	<u>Vosotros nos enseñais.</u>
	<u>P^o, I, Yehuan tech machtia.</u>	<u>P^o, u aquellos nos enseñan.</u>

Las familias con sus lenguas:

Familia maya

Grupo huasteco: huasteco, chicomucelteco (primera rama de protomaya)

maya central

grupo yucateco

maya-yucateco, lacandón

itz'áj, mopán

maya nuclear

(1) grupo chol-tzeltal

lenguas choles

chol, chontal

choltí, chortí

lenguas tzeltales: tzeltal, tzotzil

(3) grupo k'iche'-mam

(3a) lenguas k'iche'es

q'eq'chi'

uspanteko

k'iche'es centrales

poqom: poqomam, poqomchi'

k'iche'es nucleares:

sakapulteko

sipakapeño

k'iche'; kaqchikel, tz'utujil

(2) q'anjobalano mayor

q'anjobalano

q'anjobal, akateko, jakalteko

motocintleco (con tuzanteco)

chuj-tojolabal: chuj, tojolabal

(3b) lenguas mames

mam, tektiteko (teko)

awakateko, ixil

Todavía persisten desacuerdos sobre la posición del tojolabal dentro de la familia maya: ¿q'anjob' alano o tzeltal-tzotzil? Este caso muestra la clase de problema que nos enfrenta y la clase de investigación que se tiene que realizar para refinar la subagrupación (clasificación interna) de las familias de lenguas en Mesoamérica.

Familia uto-azteca (yutonahua)

Uto-azteca (yuto-nahua)

yuto-nahua **norteño**

lenguas nómicas

occidental

paviotos-bannock-snake (culebra) (= paiute norteño)
monache (mono)

central: shoshoni-goshute, panamint; comanche

sureño: paiute sureño, ute, kawaiisu

tubatulabal

lenguas táquicas

serrano; kitanemuk

cahuilla; cupeño

luiseno-juaneño

gabrielino-fernandeno

hopi

yuto-nahua **sureño**

lenguas pimas

pima-papago (o'odham)

pima bajo

tepehuan del norte, tepehuan del sur

tepecano

corachol-azteca

cora-huichol

cora

huichol

lenguas taracahíticas

lenguas tarahumaras

tarahumara

guarijío

tubar

lenguas cahitas

lenguas ópata

ópata

eudeve

lenguas nahuas

pochuteco

nahua

nahua propio

pipil

[Nótese que solamente las lenguas
nahuas pertenecen al área
lingüística mesoamericana]

No hay acuerdo sobre las “lenguas” de la rama nahua, si se trata de lenguas distintas o de solo dialectos (una sola lengua contra las veintiocho lenguas de Ethnologue). Por ejemplo, Jane Hill (2008) tiene como hipótesis que el hogar original del proto-yutonahua (PUA) se ubicó en una zona sureña y que los hablantes del proto-yutonahua eran cultivadores de maíz.

Nótese las reconstrucciones muy diferentes e interpretaciones distintas de los cognados de Hill: ausencia de significado original de agricultura (Campbell y Poser, 2008; Merrill *et al.*, 2009).

Yutonahua norteño = NUA.

Yutonahua sorteño = SUA.

NUA – ausencia de agricultura, excepto en Hopi.

1. El vocabulario reconstruido del proto-yutonahua concuerda con un hogar original o norteño o sureño. El método de migración lingüística apoya el punto de vista tradicional: el hogar original en el área de la frontera del suroeste de EE. UU. y el noroeste de México. El hogar sureño hipotético de Hill no explica la distribución de las lenguas, con menos diversificación en el sur y con más en el norte.
2. El nahua muestra evidencia de haber entrado en Mesoamérica tardíamente y sufrió cambios que lo hacen más semejante a las lenguas mesoamericanas y diferentes a las demás lenguas yutonahuas. Adquirió varios rasgos estructurales mesoamericanos ausentes de lenguas hermanas. Tomó prestado mucho vocabulario para conceptos culturales de Mesoamérica y su ecología, para plantas que no se encuentran en el norte. Todo esto no muestra evidencias de una lengua en su patria cuyas hermanas marcharon hacia el norte.

La evidencia de Hill:

1. Shoshone: “artimisa” [*artemisia argenticia*]; hopi: “hierba” que crece en la arena [*sand grass*] / algunas SUA “**maíz**, milpa”. No se reconstruye al PUA con sentidos de cultivo. Las palabras de SUA son semejantes a palabras otomangués, ¿préstamo?
2. Hopi: “olote” / SUA: “hoja de maíz, caña, rastrajo de maíz, almacenaje de paja, granero (de maíz)”. Las palabras SUA para “almacenaje/granero” parecen difundidas internamente; “rastrajo, hoja, caña, olote” = partes de plantas, no agricultura.
3. Hopi: “**maíz molido**” [*hominy*] / “**semilla**, mazorca de maíz”, Guarijío: “semilla [no de maíz]”. PUA = “**semilla**”, no agricultura; Hill está de acuerdo: sentido “**semilla** no de maíz” > semilla de maíz, en este caso.
4. Tübatulabal: “**asar**”, otras NUA “**cocer**”, “fundir”, “hervir” / SUA: “tostar, abrasar”, “**co-mal**”, “maíz tostado”, “palomitas (de maíz)”. Dirección: preagricultura “**tostar**, asar” > SUA “**tostar maíz**, palomitas” (algunas de las palabras SUA = préstamos internos).
5. Hopi: “pozole” [*corn gruel*], “cerniendo (con el viento)”, “aventar” [*winnowing*]; tumpisha shoshone: “aventar”; cahuilla: “aventar, cernir, soplar” / SUA: “cosecha, desgranar, desgranar maíz, granos desgranados de maíz”. Dirección: “**aventar**, cernir” (preagricultura) > “**desgranar**”.
6. Hopi: “**mazorca seca**”, “culata de mazorca”; otras NUA: “palo con gancho para sacar piñuelas de piñones, gancho para cosechar piñuelas” / SUA: “olote, mazorca”. Semánticamente poco probable como cognados (“**gancho**” / “**olote**”). Cortos, sonidos no corresponden.

7. Hopi: “comal”, otras NUA: “asar, hornear, asar en rescoldo” / SUA: “tortilla, tamale”. Algunas palabras SUA = préstamos. Dirección: “asar” > “tortilla, tamale”; “asar” > “comal”).
8. Hopi: “torta rectangular de maíz al horno, harina” / SUA: “objeto plano y delgado, como comal”, “plano”. Dirección: “**plano**” > “**comal**”. (Hopi: “dirección” > “**torta rectangular**”).
9. Paiute del sur: *qumia*, “maíz (raro)”, “*Zea mays*”, Hopi: *kokoma* “de color rojo oscuro, casi púrpura”, *koko* “*Amaranthus cruentus* (para teñir)” / SUA: *ku:mi-*, *gumí*, “comer; masticar algo que viene en pequeños trozos; mazorca de maíz; morder algo duro y pequeño como palomitas de maíz; comer cosas pequeñas, comer maíz, mazorca de maíz; masticar; masticar con pequeños bocados; ratón”. Paiute del sur = préstamo; diferencias semánticas, distintas fonéticamente. Accidental.
10. “Coa [*digging stick*]”. Hill reconoce que los recolectores también utilizan coas.
11. “Sembrar, plantar, asentar”. No requiere agricultura (“poner en el suelo”).

Familia otomangue (por Kaufman)

Otomangue **occidental**

Oto-pame-chinanteca

Oto-pame: Otomí, Mazahua, Matlazinca, Ocuilteco, Pame,
Chichimeco

Chinanteca:

Ojitlán

Usila

Quiotepec

Palantla

Lalana

Chiltepec

Tlapaneco-mangue

Tlapaneco, Subtiaba

rama Mangue

Chiapaneco

Mangue

Otomangue **oriental**

Popoloca-Zapoteca

rama Popoloca

Mazateco

Ixcateco

Chocho

Popoloca

Zapoteca (incluye Papabuco y varias lenguas distintas)

Amuzgo-mixteca

Amuzgo

rama Mixteca

Mixteca (variedades)

Cuicateco

Trique

La clasificación interna de las lenguas otomangués ha progresado mucho desde hace pocos años, cuando todavía se discutía si siquiera el concepto “otomangués” representara una familia de lenguas emparentadas. Además, se ha comprobado que el tlapaneco-subtiaba pertenece a esta familia y no va con las lenguas de la hipótesis joka, como argumentó Edward Sapir (Suárez, 1986).

Familia totonaca-tepehua:

Totonaco

Totonaco de Miantla

Totonaco de la Sierra

Totonaco de Papantla

Totonaco del Norte

Tepehua

Tepehua de Tlachchilco

Tepehua de Pisaflores

Tepehua de Huehuetla (MacKay y Trechsel, 2011)

Familia tequistlateca (Chontal of Oaxaca)

Huamelulteco (Chontal de tierra baja)

Chontal de tierra alta

Tequistlateco

Familia Xinka (Guatemala)

(1) Jumaytepeque -Yupiltepeque

(† ?) Jumaytepeque

† Yupiltepeque (Jutiapa, Yupiltepeque)

(2) † Chiquimulilla

(3) († ?) Guazacapán

Ejemplo: Se ha establecido que no se trata de una sola lengua, sino de una familia de cuatro lenguas (véase Rogers, 2015). Las familias **xinka** y **lenca** en el pasado erróneamente se tomaron como emparentadas. La evidencia no apoya esta suposición y se ha rechazado.

Lenguas vecinas no mesoamericanas (al norte):

- † Cotoname (Tamaulipas, México)
- † Solano (Coahuila, México)
- † Coahuilteco (Pajalate) (Coahuila, México; Texas).

Lenguas comecrudas

- † Comecrudo (Tamaulipas, México)
- † Mamulique (Nuevo León, México)
- † Garza (Texas, Tamaulipas, México)
- † Naolan (no clasificada) (Tamaulipas, México)
- † Maratino (no clasificada) (Tamaulipas, México)

Lenguas vecinas no mesoamericanas (al sur):

Jicaquean (Tol) (Honduras):

Jicaque of El Palmar (Western Jicaque)

- † Jicaque oriental (Tol)

Familia lenca:

- † lenca hondureño (Honduras)
- † lenca salvadoreño (chilanga)

Familia misumalpa:

Mískito (Honduras, Nicaragua)

Sumu-Cacaopera-Matagalpa

Sumu (Nicaragua, Honduras)

- † Matagalpa (Nicaragua)

- † Cacaopera (El Salvador)

Familia chibcha (solo lenguas vecinas):

Paya (Pech) (Honduras)

Rama (Nicaragua)

¿Parentescos lejanos?

En esta sección presento una breve evaluación de las hipótesis principales de parentesco remoto.

Hipótesis prometedoras:

1. Familia maya + familia mixe-zoque (Mara-Morín, 2014, 2015)
2. Tequistlateco-Jicaque (Campbell, 1979:966-7; Campbell y Oltrogge, 1980).

Estas hipótesis no están consolidadas y para mientras no deben ser aceptadas. Sin embargo, existe cierta evidencia que apoya esta hipótesis pero que requiere más investigación. El problema mayor es la necesidad de distinguir entre lo difundido (préstamos) y lo heredado.

En el caso de la propuesta Maya-MixeZoque es necesario investigar los datos para detectar lo difundido.

Propuestas rechazadas de parentesco remoto:

1. Macro-maya. La más amplia hipótesis macro-maya es muy dudosa. Abarca las lenguas mayas, mixe-zoques, tepehua-totonaco y en algunas versiones también el huave.
2. Azteco-tanoa. Propuesta relación entre las familias kiowa-taño y uto-azteca (Sapir, 1929; Whorf and Trager, 1937).
3. Penutiano mexicano. Sapir (1929): mixe-zoque y huave más maya y totonaco-tepehua. Whorf (1935) agregó yutonahua.
La hipótesis “penutiana” es muy controvertida entre especialistas y ningún “penutianista” hoy en día acepta “penutiano mexicano”.
4. Maya-chipaya (-yunga). Olson (1964, 1965): las lenguas mayas y chipaya-uru de Bolivia. Stark (1972) añadió el yunga. La evidencia es débil.
5. Tarasco-quechua (de Swadesh, 1967) nunca ha sido aceptada.
6. “Amerindia.” La hipótesis de Greenberg (1987), de una afinidad genética entre casi todas las lenguas de las Américas (con la excepción de las esquimo-aleutas y las “na-denes”), ha sido rechazada por los lingüistas.

Propuestas intermedias

Algunas propuestas de parentesco lejano no son prometedoras, aunque aún no se han mostrado imposibles.

1. Joka (“Hokan”) (Dixon y Kroeber, 1913a). Sapir (1929) incluyó seri, tequistlateco y tlapaneco-subtiaba. Ya no cabe duda de que el tlapaneco-subtiaba pertenece a la familia otomangue.
2. Otomangue-huave (de Swadesh, 1967; y Rensch, 1976). La evidencia no es suficiente. Podría deberse a la difusión de lenguas otomangues al huave.

Propuesta reciente: Chitimacha-Totonaco Tepehua-MixeZoque

Brown et al. (2014) proponen un parentesco entre chitimacha de Luisiana y su “Totozoqueano” (otra propuesta remota de la familia mixe-zoque con la totonaco-tepehua). Casi todos los 91 “cognados” propuestos entre chitimacha y estas lenguas sufren de complicaciones metodológicas.

De los criterios estándares:



26 = diferencias semánticas. Cuando se comparan palabras que no significan lo mismo, la posibilidad de que puro accidente explique la similitud fonética es mucho mayor.

Ejemplo 7. Chitimacha: “retoño, tallo”; mixe-zoque: “milpa” (nada en totonaco-tepehua).

21 = cortos (podrían deberse a la casualidad).

Ejemplo 43. Chitimacha: *pe(h)*; totonaco-tepehua; *pa:* (ch *pe(h)*) “verbo auxiliar de posición horizontal”; PTz **pa*’ “estar acostado”; PTn **pa*’ “estar acostado” (2.^a persona); (nada en mixe-zoque).

10 = onomatopéyicos y simbólicos. Ejemplos: “gritar, llorar”, 88. “cuerno musical / cerbatana”, etc.

15 = (posibles) préstamos. Varios de sus ejemplos han sido identificados como préstamos; otros, por su contenido cultural, podrían ser préstamos.

Ejemplo 6. “calabaza” (< mixe-zoque). También es corto, falta propuesto cognado en totonaco-tepehua, y hay sonidos inexplicados (que compara solo una parte de la palabra): Ch **čiška* “ayote” (*pumpkin*); proto-mixe-zoque **tsi?wa* “calabaza” (*squash*); nada en totonaco-tepehua.

59 = propuestos cognados solo aparecen o en mixe-zoque o en totonaco-tepehua, pero no en ambos.

3 = correspondencias irregulares entre sonidos.

Ejemplo 68. Proto-mixe-zoque **təm* “fruta”: según sus reglas de correspondencia, **təm* se espera.

22 = correspondencias de sonido no explicadas (comparan solo una parte de la palabra), sonidos que faltan o que no corresponden de la palabra comparada de la otra lengua.

Ejemplo 6. Ch **čiška* “ayote” (*pumpkin*); proto-mixe-zoque **tsi?wa* “calabaza” (*squash*); nada en totonaco-tepehua –solo se comparan las partes *či-* y *tsi-*. 14. Ch *mokun* “rodilla, regazo”; proto-mixe-zoque **koso(k)* “rodilla”.

12 = correspondencias de sonidos en pocos ejemplos; las correspondencias tienen que repetirse para considerarse válidas.

De las 26 correspondencias propuestas entre vocales:

2 casos = solo se encuentra en un propuesto juego de cognados. Para ser regular, tienen que repetirse.

8 casos = solo se representa en dos ejemplos.

5 casos = solo se representa en tres ejemplos.

Conclusiones

1. La clasificación de las lenguas de Mesoamérica se encuentra en buen estado.
2. Sin embargo, aún nos queda mucho para futuras investigaciones.
3. La mayoría de las hipótesis de parentesco lejano no se apoyan. Solo la de maya con mixe-zoque parece prometedora. Algunas otras merecen más investigación, pero la mayoría de las otras deben ser abandonadas por errores metodológicos (como en el ejemplo de chitimacha + totonaco-tepehua y mixe-zoque).
4. Hay que tener cuidado con las interpretaciones de la prehistoria basadas en la lingüística (como en el ejemplo de la hipótesis de Jane Hill de un origen sureño del proto-yutonahua y la aseveración de que sus hablantes tenían agricultura y cultivaron maíz).
5. Tratamos la cuestión de identidad étnica y su relación con la clasificación de las lenguas. Vimos disputas sobre la cuestión de qué sí variantes/dialectos merecen ser reconocidos como “lenguas” para sostener deseos de tener una identidad distinta –ilustradas con ejemplos del *Catálogo de lenguas amenazadas*.
6. No hay que insistir en una identidad étnica (política) basada en hechos lingüísticos si la evidencia no sostiene que la variedad/variante en cuestión sea un lengua distinta. Aunque algunos lo quisieran, los dialectos/variantes no se consideran como lenguas en la clasificación. Aunque algunas propuestas-identidades nuevas carecen de evidencia lingüística que las apoye, puede haber evidencia no lingüística, en algunos casos, que favorezca la identidad propuesta. En breve, un dialecto/variante no se clasifica como lengua independiente.

El reconocimiento de “variantes”, como lo hace INALI, puede acreditar nuevas identidades. Como entidades sociales o políticas, no hay problema. Pero la creación de estas nuevas identidades no tiene base lingüística y, por lo tanto, no cambia la clasificación de las lenguas de Mesoamérica, aunque da una visión mayor de la variación lingüística dentro de las lenguas mesoamericanas.

Desafíos ante una sociedad en proceso de transformación: el reto de las antropologías del sur latinoamericanas

ESTEBAN KROTZ ■

Universidad Autónoma de Yucatán/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (México)



LA REALIDAD
SOCIAL Y
CULTURAL
SIEMPRE ESTÁ
EN PROCESO
EVOLUTIVO.



¿Cómo limitarse a estudiar alteridades sin darse cuenta del propio campo semántico en el cual está inserto el investigador? O ¿sin examinar detenidamente el horizonte a través del cual se filtran todas las imágenes que nuestra mirada construye sobre el otro etnográfico?

Roberto Cardoso de Oliveira, *Antropologías periféricas versus antropologías centrales*. 49.º Congreso Internacional de Americanistas, Quito, 1997.

El hombre no es una generalidad unívoca y abstracta, que se repite multiplicadamente en los hombres concretos, sino... es una realidad dialéctica entre el fuerte y el débil, entre el señor y el esclavo, entre el opresor y el oprimido.

Con el agravante de que la condición de esclavo y oprimido no es primigenia, ni siquiera consiste en una mera "carencia", sino que es derivada, y derivada de una estricta "privación", de un despojo múltiple y diferenciado.

Ignacio Ellacuría, *Escritos filosóficos*, vol. III, p. 435.

El objetivo de este texto es presentar al auditorio multidisciplinario del 55.º Congreso Internacional de Americanistas¹ una serie de ideas debatidas desde hace algún tiempo al interior de las ciencias antropológicas con respecto a la historia y la situación actual de dichas ciencias, porque parece probable que algunas de estas ideas puedan relacionarse con la situación de otras ciencias sociales y humanas generadas y practicadas en países latinoamericanos y caribeños, de modo que la comparación podría ser de utilidad tanto para la antropología como para otras disciplinas dedicadas al estudio de los fenómenos socioculturales.



Bernabé Crespín, *Cerro humano*, óleo-tela.

Inicio lo que sigue con dos epígrafes. El primero es un texto poco accesible durante mucho tiempo, cuyo autor es Roberto Cardoso de Oliveira, uno de los antropólogos² brasileños ciertamente más creativos, más innovadores y más interesantes de la segunda mitad del siglo XX. Se trata de su ponencia magistral “Antropologías periféricas versus antropologías centrales”, que presentó hace casi veinte años en el 49.º Congreso Internacional de Americanistas en Quito. En todos los congresos se suele hacer lo que nosotros estamos haciendo también en estos días, es decir, se presentan resultados de investigaciones empíricas y documentales, se inician y continúan debates sobre la realidad sociocultural que estudiamos desde varias disciplinas so-

ciales y humanas, y se discuten las diferentes alternativas de explicar y entender la realidad sociocultural. Cardoso de Oliveira propuso una y otra vez completar, al menos de vez en cuando, los debates sobre los conocimientos alcanzados, con la revisión y el análisis del instrumento cognitivo con el cual elaboramos tales conocimientos. Por ello, cuestionaba la posición de “limitarse a estudiar alteridades sin darse cuenta del propio campo semántico en el cual están insertos los investigadores” y pedía “examinar detenidamente el horizonte a través del cual se filtran todas las imágenes que nuestra mirada construye sobre el otro etnográfico”.

A estos “otros etnográficos” que son, junto con sus acciones, cosmovisiones, sufrimientos

y esperanzas, los objetos de estudio de las diferentes disciplinas sociales y humanas, nos lleva al segundo epígrafe, que proviene de un texto de Ignacio Ellacuría, uno de los miembros de la directiva de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, asesinado al lado de dos de sus empleadas hace un cuarto de siglo en esta ciudad de San Salvador. Decía en uno de sus *Escritos filosóficos* que el hombre (en el sentido de ser humano) “no es una generalidad unívoca y abstracta, que se repite multiplicadamente en los hombres concretos, sino... es una realidad dialéctica entre el fuerte y el débil, entre el señor y el esclavo, entre el opresor y el oprimido. Con el agravante que la condición de esclavo y oprimido no es primigenia, ni siquiera consiste en una mera ‘carencia’, sino que es derivada, y derivada de una estricta ‘privación’, de un despojo múltiple y diferenciado”.

Sirvan estas dos ideas, a las que voy a regresar en su momento, como marco para abordar un reto de las antropologías del sur latinoamericanas, a modo de una invitación a pensar de modo más general la situación, las hipotecas y las potencialidades de las ciencias sociales y humanas centradas en la realidad latinoamericana (lo que incluye, evidentemente, la caribeña y la de los muchos millones de latinoamericanos ubicados en los dos países norteamericanos) en esta 55.^a edición del Congreso de Americanistas que, al menos a primera vista y talvez a causa del miedo provocado por la difusión de algunas malas noticias sobre la región, parece ser un congreso casi puramente latinoamericano.

En lo que sigue, se abordará primero a la problemática de la transformación social actual

y la necesidad de las ciencias sociales para entenderla, para hacer después un alegato a favor de la recuperación de lo que podría llamarse puntos de partida un tanto lejanos del pensamiento sociocultural latinoamericano. La parte de este texto se centrará en el tema de las antropologías del sur como una perspectiva de análisis de las antropologías latinoamericanas actuales, y concluirá con una breve reflexión acerca a la imaginación sociocientífica.³

1. Sociedades en transformación: la necesidad de las ciencias sociales y humanas en épocas de crisis

Cuando usamos el término “sociedades en transformación” nos referimos a algo que muchas personas identificarían espontáneamente como “situación de crisis” social, económica, política. Talvez una diferencia sería que la primera expresión acentúa más el aspecto de la duración y la profundidad del proceso, mientras que la segunda recalca, más bien, la fuerza del impacto del momento metamorfoso. En todo caso, el vocablo “crisis” suele tener una connotación un tanto negativa. Y en cierto sentido esto es correcto, porque en la situación de transformación se pierden certezas, seguridades, perfiles. Empero, conviene recordar que ya en el mismo inicio evolucionista de la antropología (y las demás ciencias sociales), durante la segunda mitad del siglo XIX, se ha reconocido que la realidad social no es algo fijo, inmutable, sino un proceso en el tiempo. Nosotros la fijamos artificialmente mediante nuestros procedimientos descriptivos y analíticos, porque no tenemos otra manera de

hablar sobre la realidad. Pero la realidad social y cultural siempre está en proceso evolutivo. Así que al referirnos a la situación social actual como situación de crisis, desde los comienzos de nuestras disciplinas nos es posible, como profesionales de las ciencias sociales, escapar de dicha connotación negativa habitual y simplemente reconocer la calidad procesual de la realidad sociocultural. En consecuencia, lo dado, lo establecido, lo acostumbrado, lo aparentemente garantizado se vuelve reto siempre de nuevo para el conocimiento. Incluso lo considerado superado, pasado, caduco, puede contener y permitir ver potencialidades y facetas que antes de la crisis no se veían.

Para ilustrar esto último, dos ejemplos provenientes del campo antropológico. A primera vista, se refieren solamente a la población indígena, que es como la “marca” disciplinaria, o sea, la temática con la que se suele identificar a la antropología todavía en muchas partes de modo casi exclusivo, aunque la antropología, que efectivamente se ha ocupado y se sigue ocupando de este sector social como uno de sus temas principales, ha abordado desde sus inicios en América Latina también los demás sectores sociales. Pero el hecho es que es posible encontrarse, incluso entre profesionales y estudiantes de antropología, con quienes piensan que esta temática es ya algo del pasado, algo un tanto anacrónico —a pesar de que desde hace 20 años, en buena parte de América Latina, los movimientos sociales relacionados con la cultura y los derechos indígenas han estado entre los más llamativos y creativos impulsos para la reflexión sobre la región y sus naciones.

El primer ejemplo se refiere a los programas y las estrategias gubernamentales usualmente denominados “de desarrollo”, que suelen concebir a la población indígena como destinataria de medidas de alguna manera obvias en cuanto a objetivos y medios. Sin embargo, se ha visto en los últimos años cómo consideraciones críticas y propuestas alternativas resumidas en países como Ecuador, Bolivia, Guatemala y México, bajo el lema del “Buen Vivir”, se han convertido en ejes de análisis del capitalismo neoliberal y globalizado, que no se limitan a las comunidades y los pueblos indígenas de la región, sino que ponen en tela de juicio las formas de organización social y los mecanismos económicos más generales.⁴

El segundo ejemplo se refiere al conocido Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo. Su exigencia de la consulta previa, libre e informada a las comunidades y pueblos indígenas, y el consentimiento correspondiente a determinadas medidas que los puedan afectar, ha ganado aceptación en muchos países y ha sido reforzado por la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas del año 2007. Nuevamente, una temática aparentemente limitada a la población indígena revela un problema mucho más general y de relevancia para toda la sociedad. Porque en vista de la crisis actual de la democracia como modo de organizar el poder público y como forma de convivencia, ¿no sería acaso la consulta previa, libre e informada a los ciudadanos la manera normal de proceder que se podría esperar de Gobiernos y aparatos administrativos de cualquier régimen republicano?

Así, las crisis planetarias de los modelos desarrollistas y las formas de organización democrática hacen descubrir –sin romanticismo alguno–, en los modos de vida de ciertos pueblos indígenas y en la tensión inherente entre ellos y las sociedades no indígenas y los proyectos nacionales de estas últimas, elementos útiles para analizar el presente y avanzar propuestas alternativas.

Pero como siempre en la ciencia empírica, los fenómenos observables –en los ejemplos mencionados: formas de vida diferentes de las hegemónicas, exigencias contenidas en las relaciones interculturales– constituyen solamente un posible inicio para la construcción del conocimiento. Para esto último necesitamos, como es sabido, conceptos y modelos teóricos, por más que apremie una situación social, una exigencia política, una carencia sentida, un siniestro inesperado. Es más, cuando observamos tantos y tantos programas instrumentados desde el poder gubernamental o con base en las buenas intenciones no gubernamentales, parece tener razón el dicho, a primera vista paradójico, de que no hay nada más práctico que una buena teoría.

Situaciones de crisis como las actuales hacen dirigir la mirada hacia situaciones de crisis semejantes, o de algún modo comparables, y revisar los instrumentos cognitivos entonces utilizados, para entenderla teóricamente y enfrentarla prácticamente, no para recuperar recetas infalibles, sino para recuperar inspiraciones originales en algún sentido todavía válidas pero tal vez invisibilizadas o soterradas por razones diversas, tanto científicas como ideológicas.

Esto lleva al segundo punto.

2. A favor de la recuperación de puntos de partida lejanos

El sociólogo y politólogo mexicano Pablo González Casanova es conocido en varias partes de América Latina por sus esfuerzos de conceptualizar el “colonialismo interno” y, más recientemente, por reflexionar sociocientíficamente y difundir el pensamiento neozapatista chiapaneco sobre el poder. González Casanova asistió en octubre de 1959 a una reunión en Río de Janeiro, que tuvo como tema “Obstáculos sociales al desarrollo económico”. En la reseña de la misma se consigna que “uno de los grandes problemas teóricos –y en mucha manera prácticos– con que se enfrentan las ciencias sociales de la actualidad es el estudio de los problemas del desarrollo. Sin embargo, se puede decir que nunca más que ahora los especialistas se encontraron tan impreparados” para tratar ese tema (Martínez Ríos, 1959: 1179).

Hay que recordar el contexto de la reunión: 1959, año que inicia con la Revolución cubana, año también durante el cual se prepara el inicio de la Década del Desarrollo de las Naciones Unidas, inspirada por la teoría de “las etapas del crecimiento económico” de Rostow, cuyo libro más famoso sobre el tema lleva el subtítulo “un manifiesto no comunista” e inicia con consideraciones sobre las sociedades o sectores sociales entonces llamados usualmente “tradicionales”. Como es sabido, por su fracaso, dicha década del desarrollo, que en América Latina fue reforzada por la Alianza para el Progreso, se convirtió en primera y fue seguida por una segunda, y

luego una tercera. La tercera década del desarrollo fue la de los años ochenta, decenio que paradójicamente en los libros de texto aparece nombrado como el “decenio perdido para América Latina”, por su falta de resultados en los terrenos económicos y sociales, y fue precisamente la década del regreso a la democracia formal y el fin de la mayor parte de las dictaduras latinoamericanas. Una década particularmente convulsionada en este país anfitrión del congreso, pues inició con el asesinato de monseñor Óscar Arnulfo Romero, en 1980, y terminó en 1989, con el asesinato de la directiva jesuita de la Universidad Centroamericana.

Es en este contexto que se afirma en la reseña publicada en la *Revista Mexicana de Sociología* que “entre los orígenes de esa falta de capacidad (...) podemos citar la práctica siempre constante que han hecho los encargados nacionales de estudiar estos problemas y a los cuales aplicaron las premisas, las perspectivas, los modelos, los logros de las ciencias sociales y la mentalidad de los hombres de ciencia de países más desarrollados” (*Ibid.*). Es decir, estamos en un texto que evidentemente nos lleva a uno de los grandes logros intelectuales de los científicos de las ciencias sociales y humanas de América Latina durante la segunda década del siglo XX: la teoría de la dependencia.

Independientemente de todas las críticas que se hicieron posteriormente con o sin razón a dicha teoría, hay que darse cuenta qué significó esta situación hace cincuenta años, en un contexto muy diferente del actual. Una situación en la que algunos científicos sociales

en un lugar del mundo, donde desde la perspectiva del norte ni siquiera se sabía bien si realmente había ciencias sociales, se pusieron de pie y dijeron: “No estamos proponiendo mejorar la ciencia económica y social, sino que estamos proponiendo una alternativa para el análisis económico y social”. Y esta propuesta significó el inicio de una auténtica hazaña, significó intentar pensar la realidad social propia, ya no a partir de una realidad social impropia y utilizando para ello la tradición científica occidental tradicional, sino utilizando críticamente dicha tradición, o sea, aprovechando lo que servía y dejando lo que no servía, y poniendo de pie lo que estaba de cabeza. En consecuencia, se demostró que la situación sureña del continente no era una la de un progreso “atrasado”,⁵ sino que la situación latinoamericana toda era el resultado del costo que se tenía que pagar por el progreso, por el progreso de una pequeña minoría de los habitantes del planeta. A veces parece escapársenos –al menos en algunas burbujas académicas de tipo norteamericano ubicadas en pleno sur– el dramatismo de este resultado aún vigente, que el Informe sobre Desarrollo Humano para América Latina y el Caribe del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo de 2010 constata con perplejidad como la “persistencia de la desigualdad” e incluso como su crecimiento.

Algo semejante vale para la segunda creación alternativa de la segunda mitad del siglo pasado en América Latina, a saber, la teología y la filosofía de la liberación. Independientemente de sus componentes religiosos que no todos sus admiradores comparten, es obvio



Bernabé Crespín, *Consumo*, óleo-tela.

que aquí ha surgido un pensamiento que se basa en los resultados de las ciencias sociales y humanas de su tiempo y que aboga por la defensa irrestricta no solamente de la vida humana, sino de la dignidad humana. Y de la dignidad humana justamente de aquellos sectores sociales que entonces como hoy carecen de dignidad para quienes manejan el poder social, que no valen nada, es decir, de los pobres. Como lo expresaba el mismo Ignacio Ellacuría una y otra vez en sus textos, donde no los llamaba así, sino que los llamaba “empobrecidos”,⁶ porque, como reza el segundo epígrafe citado, no viven en situación de “una mera ‘carencia’, sino que es derivada, y derivada de una estricta ‘privación’, de un despojo múltiple y diferenciado”.

El tercero de estos puntos de partida es la deconstrucción (como se le llamaría hoy) del sistema educativo, que entonces como hoy jugaba un importante papel en las políticas de desarrollo y en la legitimación de estas. En consecuencia, se produjo en muchos lugares de América Latina y el Caribe una enorme y polifacética gama de experimentos de otra educación, distinta de la denunciada por Paolo Freire e Iván Illich como “bancaria” e “ideológica”. Esta otra educación –llamada a veces de modo un tanto redundante: educación concientizadora– significa darse cuenta de la situación en la que se está y entender cómo se puede cambiar esta situación. Quienes encabezaban entonces ese tipo de análisis y los experimentos prácticos, hoy probablemente no hablarían tanto de la escuela, sino de la televisión, de Facebook, de Google, de WhatsApp y de otros sitios-e⁷ donde no so-

lamente se da una pavorosa mercantilización del conocimiento, sino donde también se convierte la información en una sobreabundancia de datos y referencias inconexas, donde información se transforma en conocimiento inútil, o sea, en conocimiento que ya no merece tal nombre y que bloquea el conocimiento que se necesitaría para entender dónde se está y qué se puede hacer para cambiar la situación.

Hablar hoy de estos puntos de partida como inicios lejanos no debe hacer pasar por alto que estos no han dejado de ser cultivados y actualizados desde entonces, pues si bien en muchos programas de formación en ciencias sociales y humanas aparecen apenas como partes del pasado, de hecho, han seguido operando como ejes orientadores de esfuerzos teóricos y prácticos y que vuelven a atraer la atención de los científicos sociales del sur y del norte, al quedar en evidencia la falacia del fin de los grandes relatos y del fin de la historia (Krotz, 2012).

Y esto nos lleva cerca del tercer punto del presente trabajo, las antropologías del sur, las antropologías asumidas como propias.

3. Las antropologías del sur: antropologías segundas asumidas como “propias”

La emergencia de las antropologías del sur

La emergencia de las antropologías del sur es una experiencia que se da en toda América Latina a partir de los años sesenta, aunque de modo diferente, tanto por el asincronismo en cuanto al enraizamiento y la consolidación de las disciplinas antropológicas en los diferentes

países de la región como por las condiciones impuestas durante las dictaduras militares durante las décadas séptima a novena (ver para esto también: Krotz, 1993; 2006). De hecho, se da como parte del proceso planetario de descolonización político-formal posterior a la Segunda Guerra Mundial. Aunque, como ya se indicó arriba, hay procesos semejantes en otras disciplinas, el caso de la antropología es algo más complejo que las de las demás. Pues la antropología nace en la civilización noratlántica durante el siglo XIX, el siglo de la consolidación del tipo de conocimiento llamado “científico”, como un instrumento cognitivo para estudiar y entender a *los otros*, a los que no forman parte de los practicantes y los beneficiarios inmediatos de este nuevo tipo de conocimiento. Estos otros se ubican en tres lugares: primero, los otros del propio país, los campesinos, los habitantes de los bosques, montañas y costas, marginalmente también los nuevos salvajes en las ciudades, o sea, el proletariado y las nuevas clases medias en búsqueda de identidad y poder social; segundo, los otros en la historia propia, las civilizaciones antiguas, las culturas multiformes de las que solamente habían quedado testimonios pétreos, huellas por excavar y pistas lingüísticas; tercero, los otros más espectaculares en cuanto a cantidad y exotismo: en ultramar. Todos estos otros eran interesantes en sí desde un punto de vista cognitivo, pero su existencia parecía incluso tener implicaciones para poder comprender mejor lo propio y su ubicación en el curso de la historia humana, aunque con el tiempo también se revela la utilidad de este conocimiento social y cultural

—como de todo conocimiento social y cultural— para la consolidación y legitimación de estructuras de dominación.

A América Latina le llegó la antropología, al igual que a Oceanía, África y Asia, como resultado de un proceso de difusión tan vigoroso, asociado a y parte integrante de otros procesos de difusión sociocultural impuesta, que en muchos países llegó a borrar la conciencia de inicios propios durante el siglo XIX y los siglos anteriores. Y como resultado de este proceso de difusión, también en América Latina se crearon escuelas, facultades y departamentos de antropología, centros de investigación y museos, se fundaron revistas y se organizaron congresos.

Tales actividades generaron a partir de los años sesenta, progresivamente, la situación no prevista en los manuales de antropología de que los antropólogos provenientes de los países norteamericanos y europeos se encontraban no solamente con objetos de estudio e informantes clave, sino cada vez más con nativos que también habían estudiado a Malinowski, Benedict, Linton y Levi-Strauss. Y a partir de estos encuentros —muchas veces también desencuentros— empezó a surgir, en el Norte y en el Sur, la conciencia de que se estaba al inicio de *una nueva etapa de la antropología*, una etapa cuya característica principal era una problemática epistémica y epistemológica abierta: el instrumento cognitivo para estudiar la otredad había sido tomado por los objetos de su aplicación. El sujeto del proceso de generación de conocimiento antropológico se había modificado, se había heterogeneizado cualitativamente. Había ahora



Bernabé Crespín, *Conversación*, tinta china.

también en el sur ciudadanos especialmente entrenados en el uso de la categoría central de la antropología, la categoría de la alteridad, no para analizar realidades limitadas en el espacio y el tiempo, sino para estudiar de modo *microscópico* la realidad sociocultural como tal y donde, en la medida en que se aumenta el grado de acercamiento, lo percibido primeramente como unitario, homogéneo y estático se revela siempre como más y más multiforme, diverso y en transformación permanente.

Entre los diversos factores que retardaron la visibilidad de esta nueva situación estaba el hecho de que en América Latina, al igual que en el resto del sur, se utilizó este instrumento cognitivo casi exclusivamente para estudiar la realidad propia, para estudiar a los otros dentro del mismo país de procedencia del antropólogo.

En este momento estamos, según parece, al *inicio de otra etapa más*, porque en varios países latinoamericanos y caribeños nos encontramos con cada vez más miembros de los otros estudiados de modo preferencial durante décadas por antropólogos extranjeros y nacionales, o sea, con descendientes de la segunda (indígena), tercera (africana) y cuarta (asiática) raíz de América Latina, pero también con integrantes de las culturas populares que han terminado sus estudios de grado y de posgrado en antropología y quienes dirigen, a veces, críticas muy semejantes a los antropólogos no indígenas, no negros, no asiáticos y no populares, que estos últimos solían y suelen preferir con respecto a sus colegas del norte.

Una temática pendiente por estudiar es la cuestión sobre si se ha producido una transfor-

mación o no del instrumento cognitivo mismo como resultado del proceso de su difusión hacia el sur y su apropiación en el sur. En todo caso, se vuelve sugerente pensar en la conveniencia de estudiar a la misma antropología mediante la categoría de la alteridad, porque las dos nuevas etapas de su historia ha diversificado, definitivamente (y en parte hecho más visible la diversidad interna), su sujeto activo.

Del estudio de los otros internos al estudio de la diversidad planetaria desde el sur

A pesar del tiempo transcurrido, esta nueva antropología aún no tiene un nombre consensado, lo que significa que su carácter y su problemática epistémica están aún poco aclarados. Empezó a hablarse de “antropologías nativas” en el sentido de “antropologías del tercer mundo”, luego de “antropologías periféricas”, de “antropologías indígenas”, “antropologías del sur”, “antropologías con acento”, “antropologías con carácter regional” –nombres todos que tratan de reconocer, por una parte, que las antropologías en el sur han sido *segundas* (o sea, resultados de un proceso de difusión) en sus orígenes, pero que ya han se han enraizado y se hallan marcadas por sus contextos locales. Al mismo tiempo, esta reflexión empieza a volverse comparativa en un sentido doble, pues se está tratando de descubrir más sistemáticamente cómo se han seguido diferentes etapas en la historia disciplinaria en el país y cuáles de los grandes ejes propios de la tradición nacional o regional se encuentran en las de otros países y regiones (ver, para esto: Krotz, 2008; y Ribeiro y Escobar, 2009).

La temática predominante arriba mencionada (los otros internos “más diferentes” con respecto a las culturas de procedencia de los antropólogos nacionales, o sea, el estudio de los pueblos indígenas y de los grupos de origen africano) contribuyó también a conferir a las antropologías latinoamericanas una imagen que el conocido antropólogo Clifford Geertz (2003, 33) corrige en uno de sus textos más famosos. Aclara que si bien los antropólogos han realizado durante mucho tiempo casi todos sus estudios en lugares lejanos, culturas extrañas y aldeas aisladas, esto no significa que estudien lugares lejanos, culturas extrañas, aldeas aisladas y vecindarios apartados. Más bien, estudian la sociedad y la cultura humanas *en* lugares lejanos, culturas extrañas, aldeas aisladas y vecindarios apartados. Es decir, estudian, como ya se indicó, de modo microscópico nada menos que la especie humana entera, la diversidad sociocultural planetaria desde que inició su existencia hasta el día de hoy.

No ha habido todavía muchas experiencias de estudiar sistemáticamente, mediante el instrumental teórico y técnico de la antropología, otras partes del mundo *desde* América Latina. Fue precisamente el citado Cardoso de Oliveira quien impulsó este tipo de estudios; también en México y en Argentina ha habido proyectos similares pero de menor envergadura y duración. En todo caso, aquí hay evidentemente un pendiente, porque practicar la antropología en el sur no significa estudiar al sur encerrado en el sur, sino estudiarlo con la perspectiva central de la alteridad y generar desde allí una perspectiva para

el estudio planetario de la diversidad cultural, el estudio de la heterogeneidad social mundial y de todos los tiempos.

A pesar de estos pendientes, es ya inobjetable la existencia de una antropología propia *en* el sur. Está constituida por una mezcla de imitaciones y aplicaciones, innovaciones rutinarias e innovaciones creativas, cuestionamientos aparentes y cuestionamientos reales, y se distingue en varios aspectos de las antropologías del norte.⁸ Y dentro de estas antropologías *en* el sur se hallan las antropologías que propiamente se podrían llamar *del* sur. Es decir, la generación de conocimiento sociocultural desde un contexto específico, desde una ubicación sistémica, desde el lado oscuro del inicio de la modernidad caracterizado por el citado “despojo múltiple y diferenciado”. Esto no para celebrar el culto a la víctima ni para regodearse en la descripción de la situación general insatisfactoria, sino para explicarla, ya que la antropología como disciplina científica persigue el objetivo de toda ciencia, es decir, la explicación de los fenómenos observados. La antropología es, en este sentido, uno de los intentos en que confluye con las demás disciplinas sociales y humanas de encontrar las causas de la situación, sin cuyo conocimiento no se puede modificar la realidad.

La atención a los contextos de la generación del conocimiento

Y ese es, precisamente, el punto del epígrafe de Cardoso de Oliveira, que pide atención al proceso de generación del conocimiento

antropológico. Dado que, como sabemos, la generación del conocimiento científico es una empresa colectiva donde los antropólogos no trabajan de manera aislada, sino a partir de determinada formación recibida, en ciertas instituciones, bajo ciertas condiciones económicas y organizativas, articulados con otros especialistas, no solamente se trata de ocuparse de conceptos y modelos, sino también de estos contextos. Programas escolares, planes de desarrollo institucional, criterios administrativos vigentes en universidades y centros de investigación, normas de operación de editoriales y revistas, calendarios institucionales, indicadores escogidos como significativos o decisivos para evaluar el trabajo académico o el rendimiento estudiantil –todos estos son elementos que no por ser calificados de “contexto” le quedan “externos” al proceso de generación de conocimiento antropológico, más bien se trata de contextos constitutivos del quehacer antropológico –como lo recuerda el antropólogo John Comaroff (2010, 531): “El contexto es siempre un asunto profundamente teórico”.

En México se cuenta con una organización que se llama RedMIFA (Red Mexicana de Instituciones de Formación de Antropólogos), una asociación de todas las escuelas y demás instituciones de antropología, donde se llevan al cabo procesos formativos. Sus directivos se reúnen dos veces al año para abordar problemas generales del gremio y de la antropología académica. Una preocupación que se ha externado en varias reuniones surge a partir del darse cuenta del crecimiento constante de la antropología nacional, ya que no

ha habido reunión durante los últimos años en la cual no se haya informado de un nuevo programa de grado o posgrado; también es patente que ha crecido y sigue creciendo el número de publicaciones periódicas, de libros y de sitios electrónicos. Casi se podría calificar la situación como una de explosión de la antropología en el país. Pero la pregunta inquietante es por qué a este incremento no ha correspondido una mayor presencia de los resultados de la investigación antropológica en la agenda política, de los egresados de los programas de estudio antropológicos en las instituciones y los debates públicos sobre los grandes problemas del país –incluso se ha mencionado la hipótesis de que el crecimiento numérico de instituciones y de egresados haya tenido que pagarse con el decrecimiento del carácter cualitativo del estudio antropológico y con la reducción de la presencia de la disciplina en los ámbitos públicos.

Una manera para referirse a la actual transformación del sistema universitario en toda la región es su identificación con un auténtico “Triángulo de las Bermudas” (Krotz, 2011), en el cual parece desvanecerse la antropología; en el mismo sentido, el citado Pablo González Casanova (2000) ha hablado de la llegada de la “nueva universidad”. Es una transformación bastante silenciosa pero altamente efectiva, que opera a través de la aplicación de formas de administración (planeación, evaluación, cálculo de utilidad, toma de decisiones) derivadas de la *producción fabril*, a través de la extensión de los mecanismos de *control político-burocrático* usuales en la administración pública y a través de la imposición



Bernabé Crespín, *Dueños del mundo*, óleo-tela,

de criterios organizativos y de evaluación típicos de las *ciencias exactas y naturales*. Un efecto de esto es el tratamiento del estudiantado como materia prima, que se examina y se “forma”, y se vuelve a examinar de acuerdo con criterios ante todo cuantitativos y formales, y en función de su futura incorporación subordinada como una especie de “técnicos” a un —a veces más hipotético que realmente existente— “mercado laboral”; en la evaluación de la investigación se observa crecientemente la vigencia de criterios semejantes.

Obviamente, estos criterios no son contexto externo de lo que se hace en antropología, sino que son elementos constitutivos de la generación de conocimiento antropológico y de la preparación —o sea, la inculcación de

hábitos y de valores, de modos de verse a sí mismo y a sus circunstancias institucionales y profesionales, de expectativas y de formas de apreciar ideas y estructuras— del sujeto colectivo que en el futuro cercano seguirá con la generación de este conocimiento.

Si tomamos en cuenta, por una parte, que los procesos de transformación del sistema de generación y de reproducción del conocimiento sociocultural se dan también en otras partes del globo, tanto en el sur como en el norte, y con las mismas referencias cuestionables a la mercantilizada “sociedad del conocimiento” y, por otra parte, que la digitalización constituye un megaproceso apenas iniciado, el cual tiene implicaciones semejantes y tan poco previsibles para la sociedad y el conocimiento como

las que tuvieron en su momento la invención del alfabeto y de la imprenta, es obvio que tenemos que atender sistemáticamente *desde la antropología y las demás ciencias sociales y humanas* estas transformaciones, y, en dado caso, generar estrategias de resistencia y de reorientación; para el análisis y la contrapropuesta, será importante tomar en cuenta la simultaneidad de los antecedentes más importantes de la antropología científica en el siglo XVI con la hegemonización del eurocentrismo europeo (Dussel: 2000, 48).

Surear: la necesidad de la descolonización

Actualmente, uno de los temas que más llaman la atención a muchos estudiantes y profesionales de las ciencias sociales, al menos en antropología, es el relacionado con el complejo posmodernidad-decolonialidad. Esta observación nos dirige nuevamente a los tres puntos de partida del pensamiento latinoamericano clásico arriba mencionados y a la pregunta sobre qué aprender acerca de su potencial y sus desiertos, y acerca de los mecanismos surgidos para la contención de su potencial. No puede dejarse de recordar que ya en 1961 el antillano Frantz Fanon publicó su manifiesto anticolonial *Los condenados de la tierra*, que unos años después Enrique Dussel editó una historia de la iglesia latinoamericana que subtítulo “medio milenio de coloniaje y liberación”; que Pablo González Casanova y Rodolfo Stavenhagen analizaron durante la misma década el problema del “colonialismo interno”; que poco después Ángel Palerm hizo iniciar su historia de la an-

tropología no en el acostumbrado siglo XIX, sino en el siglo XVI, originario de la llamada modernidad y dándoles un lugar prominente tanto a las miradas de quienes querían extender y quienes querían resistir al régimen de la conquista; que Guillermo Bonfil analizó —en medio de la mencionada década perdida para América Latina— y en cierto sentido de modo paradigmático para otras partes del continente, la historia de su país como la de la conflictiva convivencia de dos modelos civilizatorios.

Si un antropólogo sueco con una contribución pionera a la configuración de las “antropologías del mundo” como realidad diversa constató hace poco acertadamente a modo de resumen del enfoque típico de los antropólogos que “nuestro negocio es la diversidad” (Hannerz, 2010), ¿cómo habría que enfocarse esta temática en el marco de “conflictos, paz y construcción de identidades en las Américas”, como reza el lema de este congreso?

La atención a las características del sur, pero no solamente a los fenómenos por observar y explicar y a la construcción de una perspectiva antropológica mundial generada desde el sur, sino también la atención al instrumento cognitivo utilizado para la observación y la explicación sigue siendo, al menos en antropología, un pendiente crucial. La discusión multidisciplinaria mostrará en qué medida las demás disciplinas sociales y humanas comparten la situación de la antropología.⁹ Llama, en este contexto, la atención la observación de la antropóloga chilena Milka Castro Lucic (2014, 56) sobre la urgente necesidad de “la instalación

de una crítica epistemológica a la dominante visión occidental”, que es secundada por la recientemente formulada demanda de un “giro epistémico” en la sociología del trabajo latinoamericana, que debería girar en torno a elementos relevantes: “una crítica a la traslación de modelos etno y género céntricos” y la consideración como elemento necesario de la praxis científica: “la coparticipación creativa de los sujetos investigados” (Bialakowsky y Hermo: 2015, 47).

4. Hacia una nueva imaginación en las ciencias sociales y humanas en y desde América Latina

Surizar la antropología y las ciencias sociales y humanas en general no puede tener otro objetivo que hacer más eficaz sus procedimientos, más confiables sus resultados y, en consecuencia, más prometedoras y viables las propuestas de alternativa a la situación social y cultural actual basadas en dichas ciencias. Esto no implica exigir que la academia deba intervenir directamente en la realidad social estudiada —finalmente, la acción política es cuestión de opción individual y a veces también de circunstancias personales e históricas particulares.

Pero sí implica participar en lo que un manifiesto publicado hace año y medio ha llamado la construcción de una nueva imaginación social en América Latina, no en el sentido de un utopismo abstracto, sino de la utopía basada en la evolución de la materia consciente y reflexiva que se sabe ante alternativas entre las cuales puede escoger: “Necesitamos transformar los horizontes del debate, los límites sedimentados de los modos convencionales de conceptualizar y articular lo social a una nueva imaginación política y social radicalmente contextual de América Latina. Necesitamos confluir y enredarnos con todos aquellos que desde las movilizaciones sociales y las organizaciones políticas, las instituciones universitarias y las diversas formas de producción de conocimiento trabajan cotidianamente para desestabilizar las certezas de lo inevitable, del cinismo paralizante, en aras de ampliar las fronteras de lo pensable, de lo decible, de lo que es dado hacer y transformar. Multiplicar y potenciar esas capacidades y esas vinculaciones para la construcción de un poder que despliegue una imaginación instituyente, que potencie nuestro sur con otros sures apuntalando las construcciones cotidianas e institucionales de mayor igualdad, democracia sustantiva y justicia social” (varios autores: 2014, 3).

BIBLIOGRAFÍA

- Bialakowsky, Alberto y Javier Pablo Hermo (2015). "Repensar la sociología del trabajo desde el Sur Global: nuevos y viejos desafíos para comprender los procesos sociales de trabajo en el capitalismo globalizado". En: *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Nueva Época, año LX, n.º 224, pp. 45-70.
- Bonfil, Guillermo (1990). *México profundo: una civilización negada*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Grijalbo (2.ª ed.).
- Cardoso de Oliveira, Roberto (1998): "Antropologías periféricas versus antropologías centrais". En: Roberto Cardoso de Oliveira, *O trabalho do antropólogo*, pp. 107-133. Brasília, San Pablo: Paralelo 15/UNESP.
- Castro Lucic, Milka (2014). "A sesenta años de la antropología en Chile". En: *Antropologías del Sur*, año I, n.º 1, pp. 43-64.
- Comaroff, John F. (2010). "The end of anthropology, again: on the future of an in/discipline". En: *American Anthropologist*, vol. 112, n.º 4, pp. 524-538.
- Delgado Ramos, Gian Carlo, coord. (2014). *Buena vida, buen vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad*. México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Dussel, Enrique (1967). *Historia de la Iglesia en América Latina: medio milenio de coloniaje y liberación*. Barcelona: Estela.
- Dussel, Enrique (2000). "Europa, modernidad y eurocentrismo". En: Edgardo Lander, comp., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, pp. 24-33. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Ellacuría, Ignacio (1993). "Historicidad de la salvación cristiana". En: Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, eds., *Mysterium liberationis*, vol. I, pp. 232-372. San Salvador: Universidad Centroamericana.
- Ellacuría, Ignacio (2001). "Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares". En: Ignacio Ellacuría, *Escritos filosóficos*, vol. 3, pp. 433-445. San Salvador: Universidad Centroamericana.
- Esteve, Gustavo (1996). "Desarrollo". En: Wolfgang Sachs, ed., *Diccionario del desarrollo: una guía del conocimiento como poder*, pp. 52-75. Lima: PRATEC.
- Fanon, Frantz (1963). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Geertz, Clifford (1987). "Descripción densa". En: Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, pp. 19-40. Barcelona: Gedisa.
- Giglia, Ángela y Esteban Krotz, eds. (2011). "Antropologías latinoamericanas II: La enseñanza de la antropología 'propia' en América Latina" (*dossier*). En: *Alteridades*, vol. 21, n.º 41, pp. 9-96.
- González Casanova, Pablo (2000). *La nueva universidad*. En: <<http://www.ceiich.unam.mx/educacion/casanova.htm>>

- Hannerz, Ulf (2010). "Diversity is our business". En: Ulf Hannerz, *Anthropology's world: life in a twenty-first-century-discipline*, pp. 38-58. Londres: Pluto.
- Jimeno Santoyo, Myriam (2000). "La emergencia del investigador ciudadano: estilos de antropología y crisis de modelos en la antropología colombiana." En: Jairo Tancampá, coord., *La formación del estado nación y las disciplinas sociales en Colombia*, pp. 157-190. Popayán: Universidad del Cauca.
- Jimeno Santoyo, Myriam (2005). "La vocación crítica de la antropología en América Latina". En: *Antípoda*, n.º 1, pp. 43-65.
- Krotz, Esteban (1993). "La producción de la antropología en el sur: características, perspectivas, interrogantes". En: *Alteridades*, año 3, n.º 6, pp. 5-11.
- Krotz, Esteban (2006). "La diversificación de la antropología universal a partir de las Antropologías del Sur". En: *Boletín Antropológico*, año 24, enero-abril, n.º 66, pp. 7-20.
- Krotz, Esteban (2008). "Antropologías segundas: enfoques para su estudio." En: José E. Zárate H., ed., *Presencia de José Lameiras en la antropología mexicana*, pp. 41-52. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Krotz, Esteban (2011). "Las ciencias sociales frente al 'Triángulo de las Bermudas': una hipótesis sobre las transformaciones recientes de la investigación científica y la educación superior en México". En: *Revista de El Colegio de San Luis*, Nueva época, año I, pp. 19-46.
- Krotz, Esteban (2012): "Prospectivas desde el sur: el pensamiento latinoamericano ante la indignante crisis mundial actual". En: *XII Análisis de Coyuntura, América Latina y Caribe*, octubre-diciembre, pp. 10-14.
- Martínez Ríos, Jorge (1959). "Reunión en Río de Janeiro sobre 'Obstáculos sociales al desarrollo económico'". En: *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 21, n.º 3, pp. 1179-1182.
- Naciones Unidas (2007). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*. Resolución aprobada por la Asamblea General (61/295).
- Organización Internacional del Trabajo (1989). *Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes*.
- Palerm, Ángel (2006). *Historia de la antropología, vol. I: los precursores*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Iberoamericana/ Alhambra.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (2010). *Informe Regional sobre Desarrollo Humano para América Latina y el Caribe 2010*.
- Reygadas, Luis (2014). "La biblioteca de Babel: dilemas del conocimiento como bien común en América Latina". En: *Crítica y Emancipación*, año VI, n.º 12, pp. 297-356.
- Ribeiro, Gustavo Lins y Arturo Escobar (2009). "Antropologías del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder". En: Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar, eds., *Antropologías del mundo:*

transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder, pp. 25-154. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research/Enviñón Editores (2.^a ed., Clásicos y Contemporáneos).

Rostow, Walter W. (1961). *Las etapas del*

crecimiento económico: un manifiesto no comunista. México: Fondo de Cultura Económica.

Varios autores (2014). “Por una nueva imaginación social y política en América Latina [manifiesto]”. En: *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*, n.º 11, pp. 1-4.

NOTAS

- 1 El texto es la versión revisada y ampliada de la conferencia magistral presentada el 15 de julio de 2015 en San Salvador, Centroamérica, como parte del 55.º Congreso Internacional de Americanistas.
- 2 Uso en lo que sigue la forma gramática masculina para referirme a antropólogas y antropólogos.
- 3 Algunas de las ideas expuestas a continuación se encuentran abordadas con más detalle en estudios previos, enlistados en la sección bibliográfica final.
- 4 Ver, para una antología reciente sobre el tema: Delgado, 2014.
- 5 Gustavo Esteva (1996) localiza en su artículo “desarrollo” el origen de la división del mundo en una parte desarrollada y otra subdesarrollada, en un discurso del mismo presidente estadounidense quien unos años antes había ordenado el primer uso de la bomba atómica.
- 6 Así, por ejemplo, en su aportación “Historicidad de la salvación cristiana” a la antología clásica *Mysterium liberationis*.
- 7 En este contexto, llama la atención el señalamiento del conocido portal-e <academia.edu> como empresa privada que adquiere los derechos sobre los materiales recibidos para su difusión (Reygadas, 2014: 325).
- 8 La antropóloga colombiana Myriam Jimeno (2000; 2005) ha destacado algunos de ellos.
- 9 Ver, para la problemática específica de la enseñanza de la “antropología propia” en varios países latinoamericanos, el dossier organizado por A. Giglia y E. Krotz (2011).



Bernabé Crespín, *Diálogo*, tinta y acuarela.

El aporte de la teología de la liberación a las revoluciones latinoamericanas

HÉCTOR ÁNGEL IBARRA CHÁVEZ ■
Escuela Nacional de Antropología e Historia (México)



LOS PRIMEROS PRONUNCIAMIENTOS POR UNA ‘IGLESIA PARA LOS POBRES’ SE DA POR JUAN XXIII EN EL MARCO DE VATICANO II.



I. Introducción

Durante la historia de muy larga duración de la Iglesia católica apostólica y romana (ICAR), esta ha pasado por numerosas crisis, que de forma regular se buscó resolver mediante procedimientos militares, y en algunos casos excepcionales mediante una negociación política. En todos los casos de persecución, masacres, ejecuciones y guerras se vieron de forma regular involucradas la investidura del monarca o del papa en turno. Al menos esto fue así hasta el siglo XVI, que es el momento en que se produce el cisma religioso que terminó por dividir a la Iglesia católica entre católicos y protestantes, luego de la reforma luterana y las sucesivas disidencias que le prosiguieron.

Si analizamos la larga historia de la Iglesia católica, podemos percatarnos de que su historia en tanto institución de Estado está erigida sobre ríos de sangre, incluyendo la política de exterminio y el genocidio realizado en el continente americano durante la conquista realizada en el nombre de Dios y bajo la premisa “cristiana” de la “defensa de la fe”.

Este proceso, sin embargo, se vio interrumpido al momento en que surgieron las ideas de la Ilustración y se produjeron las revoluciones liberales que devinieron en la separación de la Iglesia del

Estado y la secularización de las instituciones. Este proceso, para el caso de América Latina, se prolongó durante casi todo el siglo XIX.

Con esta última crisis de la Iglesia católica, la institución religiosa que había sido hegemónica en América Latina por más de cinco siglos se vio limitada en su poder tras la consolidación del Estado liberal-capitalista, lo que hace suponer que los asuntos de la vida terrenal quedaban en manos del poder civil, mientras que los asuntos de la vida espiritual quedaban restringidos al poder religioso representado por la Iglesia católica.

Aunque en los hechos, durante toda la Colonia, los asuntos de orden político siempre estuvieron restringidos para la feligresía, ya que los únicos destinados por “mandato divino” para estos asuntos de orden temporal eran parte de la jerarquía eclesiástica. Entendiendo que las decisiones políticas solo estaban destinadas a las instituciones de Estado, y la Iglesia católica era una institución de Estado cuya función era garantizar la “salvación de las almas” de gachupines, criollos, mestizos, indios y castas, so pena de que la desobediencia a estas leyes podía pagarse con la excomunión y en el extremo de los casos con castigos de la Santa Inquisición.

Lo concreto es que los asuntos de orden político solo estaban destinados para las jerarquías eclesiásticas y no así para el rebaño que debía obedecer a la autoridad y sus leyes, porque esa era la “voluntad de Dios”.

Esta situación, sin embargo, tendió a cambiar tras las guerras de Independencia y de Reforma, al proclamarse reformas liberales que dejaron a la Iglesia católica al margen de los asuntos del fuero civil, entre ellos la política.

Al consolidarse el Estado liberal, la Iglesia católica entró en una profunda crisis al haber perdido buena parte de sus privilegios económicos y fueros políticos, lo que la mantuvo desconcertada hasta casi toda la primera mitad del siglo XX y con intentos de recuperar parte de lo perdido, tal como se evidenció durante la guerra cristera en México (1926-1929), alentada por el sector más conservador que no se resignaba a sus pérdidas.

Lidiar con este problema y con la facultad de sus feligreses de participar en asuntos políticos, quitándoles esa exclusividad, fue causa de su mayor crisis y de confusiones, ya que entre su beligerancia y falta de adaptación a las nuevas condiciones, no fueron pocos los conflictos que se produjeron a lo largo del siglo XX entre la autoridad religiosa y civil y entre la jerarquía eclesiástica y su feligresía.

Y es en este contexto de crisis profunda del modelo de Iglesia de Estado, y de la idea que se tenía sobre cristiandad, que surge en América Latina la teología de la liberación (TL).

Antecedentes históricos

En América Latina, la mayor crisis de la Iglesia católica se produce en el siglo XIX, en el marco de las guerras de Reforma, al momento en que se proclama la separación de la Iglesia del Estado y la secularización de las instituciones por parte de los liberales. Esta crisis provoca un enorme adelgazamiento y confusión al seno de las autoridades de la Iglesia católica.

La crisis se profundiza en el siglo XX, en el marco de la llamada Segunda Ilustración y las emergentes revoluciones sociales, como la

Revolución mexicana de 1910 y la Revolución rusa de 1917; particularmente, porque esta última se proclama materialista y atea. Dichos procesos político-sociales de cierta forma logran incidir en la mentalidad y el quehacer de las mayorías subalternas de estas sociedades atrasadas y pobres.

En el marco de estas crisis, la actitud de la Iglesia católica fue negociar con sus antiguos enemigos, los liberales y capitalistas, a fin de enfrentar, a su entender, un mayor peligro: los socialistas y comunistas que se proclamaban materialistas y ateos.

Es entonces, en el marco de estas crisis del modelo de Iglesia de Estado y de la rancia concepción que se tenía de “cristiandad”, que comienzan a surgir en el seno de la misma Iglesia católica diversas corrientes renovadoras que se plantean cambios en las estructuras de la institución, a fin de poder superar esta crisis de identidad y los riesgos de un nuevo cisma religioso de mayores consecuencias al producido en el siglo XVI.

A esta crisis del modelo de Iglesia de Estado responde la contrarreforma planteada por León XIII y su propuesta de “doctrina social” comprendida en la encíclica *Rerum novarum* (1891).¹

Destruídos en el pasado siglo los antiguos gremios obreros, y habiéndoseles dado en su lugar defensa ninguna, por haberse apartado las instituciones y leyes públicas de la religión de nuestros padres, poco a poco ha sucedido hallarse los obreros entregados, solos e indefensos, por la condición de los tiempos, a la humanidad de los tiempos, a la inhumanidad de sus amos y la desenfrenada

codicia de sus competidores... Juntase a esto que los contratos de las obras y el comercio de todas las cosas está casi en manos de pocos, de tal suerte que unos cuanto opulentos hombres y riquísimos han puesto sobre los hombres de la multitud innumerable de proletarios un yugo que difiere poco del de los esclavos.²

Esta “doctrina social” busca romper con el dogma de supuesta incompatibilidad entre lo religioso y lo político, asumido durante siglos en el marco del modelo de Iglesia de Estado. Este dogma se hizo engorroso y contradictorio, al ser una norma que solo aplicaba para la grey católica pero no para las elites eclesiásticas.

Es con Pío XI, en sus encíclicas *Quadragesimo anno* y *Divini redemptoris* (1937), que termina por romperse con esta falsa y contradictoria premisa, al proponerse la participación de los católicos en los asuntos políticos y sociales de la sociedad, particularmente por el alarmante proceso de secularización y ateísmo que propugnaban las corrientes del modelo de sociedad socialista y comunista. Más allá de la supuesta “neutralidad” de Iglesia católica en asuntos políticos, esta se ve obligada a tomar posición en favor del capitalismo.

II. Actitud de la Iglesia frente al comunismo

1. Actos del pontificado de Pío XI

5. También Nos durante Nuestro Pontificado hemos denunciado a menudo y con apremiante insistencia las corrientes ateas que crecían amenazadoras. Cuando

en 1924 Nuestra misión de socorro vol-
vía de la Unión Soviética, Nos declara-
mos contra el comunismo en una alocu-
ción especial dirigida al mundo entero.
En Nuestras Encíclicas *Miserentissimus
Redemptor, Quadragesimo anno, Caritate
Christi, Acerba animi, Dilectissima No-
bis*, elevamos solemne protesta contra las
persecuciones desencadenadas en Rusia,
Méjico y España...³

Y es en el marco de este avance de las pro-
puestas socialistas y comunistas y del avan-
ce de las tendencias materialistas y ateas del
mundo socialista y comunistas, que la Iglesia
católica se ve obligada a promover las pro-
puestas organizativas de Acción Católica y los
partidos demócrata cristianos en Europa du-
rante el pontificado de Pío XI. Estos proyec-
tos organizativos tenían como propósito prin-
cipal contrarrestar las tendencias materialistas
y ateas promovidas desde las organizaciones
sindicales y los partidos de orientación socia-
lista y comunista.

El papado de Pío XII (1939-1958) es, de
cierta forma, un *continuum* de la “doctrina so-
cial” de León XIII y el fortalecimiento de las
políticas antisemitas y anticomunistas de sus
antecesores, ya que si bien por un lado se criti-
can los males del capitalismo, por otro buscan
aliarse de forma oportunista a las corrientes
liberales que lo promueven, a fin de combatir
el modelo de “socialismo real” que surge du-
rante la primera mitad del siglo XX.

Debido a estos posicionamientos de la
Iglesia católica durante Pío XII, durante su
papado se ponen en evidencia sus tendencias
antisemitas y anticomunistas; particularmen-
te, porque durante el período de entreguerras

colaboró con el ascendente nazismo alemán
de Hitler y el fascismo italiano y español de
Franco y Mussolini mediante una política
de coerción que incluía la amenaza de exco-
mulgación a quienes votaran por los partidos
comunistas y socialdemócratas. Esta política
se promovió a través de las organizaciones de
Acción Católica y los partidos demócrata cris-
tianos, con fines de hacer ganar a estos parti-
dos la guerra, a cambio de la firma de concor-
datos que posibilitarían recuperar algunos de
sus antiguos privilegios económicos y fueros
políticos.

El Concordato del Reich le garanti-
zó a Pacelli el derecho a imponer un nuevo
Código de Leyes Canónicas sobre los católi-
cos de Alemania. A cambio, Pacelli colaboró
en el retiro de los católicos de la actividad
política y social. Luego Hitler insistió en la
disolución “voluntaria” del Partido Central
Católico Alemán.⁴

Ya en el marco de la Segunda Guerra
Mundial también se hizo evidente la alianza
de Pío XII con estas fuerzas guerreristas y su
“neutralidad”, al asumir una tácita política de
complicidad con el nazi-fascismo al momento
en que dan inicio las redadas contra comunis-
tas y judíos. Esta complicidad se evidenció en
su actitud “silenciosa” bajo el supuesto cris-
tiano de “no apoyar ningún tipo de enfrenta-
miento de unos seres humanos contra otros”.⁵

Pacelli conoció los planes nazis para ex-
terminar a los judíos de Europa en enero
de 1942. Las deportaciones a campos de
exterminio habían comenzado en di-
ciembre de 1941. A lo largo de 1942, Pa-
celli recibió información confiable sobre

los detalles de la solución final provista por los británicos, franceses y norteamericanos en el Vaticano.⁶

Ya durante la posguerra y en plena “guerra fría” fue más clara la alianza y el apoyo brindado a las potencias capitalistas que combatían al “comunismo”. Particularmente, se evidenció esta inclinación de Pío XII hacia el imperialismo norteamericano en su apoyo a las dictaduras militares en América Latina.

2. Antecedentes político-sociales

Durante la primera mitad del siglo XX, la “doctrina social” de la Iglesia católica estuvo enfocada fundamentalmente en Europa, continente donde se había desplegado un importante proceso industrializador que había constituido una numerosa clase obrera.

En este contexto, las encíclicas de León XIII fueron enfocadas buscando contrarrestar las políticas secularizantes y anticlericales promovidas por los liberales, aunque a la postre el mayor riesgo para la institución católica fueron las revoluciones “socialistas” y “comunistas”, que promovían ideas materialistas y posiciones ateístas.

Estas encíclicas pasaron casi desapercibidas en América Latina durante la primera mitad del siglo XX, debido a las tendencias eurocentristas que dominaban al seno de la Santa Sede y porque las dos guerras mundiales pusieron en el centro de la atención a los países del llamado Viejo Mundo.

En este marco, surge en mayo de 1891 la encíclica “*Rerum Novarum*” que sin duda marcó una pauta en la Iglesia y por

ende en la sociedad mexicana, aunque su impacto fue distinto en Europa que en México. En el primero, la encíclica se encargó de concientizar a los católicos con respecto a los problemas sociales, ya que esta llegaba a Europa después de que el movimiento socialista había dejado sentir sus efectos y cuando la Iglesia asumía un papel de resignación momentánea en ese sentido: mientras que en el segundo, pasó casi desapercibida.⁷

De manera que en el marco de estas políticas eurocentristas, la situación de la Iglesia católica latinoamericana poco cambió durante toda la primera mitad del siglo XX, lo que permitió que arribaran al poder de las estructuras eclesásticas los sectores más conservadores de esta institución, a la vez que se consolidaba una nueva modalidad de Iglesia de Estado, constituida por las emergentes oligarquías liberales latinoamericanas sustentadas en dictaduras militares en alianza con las jerarquías de la Iglesia católica.

Esta política instrumentada desde la Santa Sede se pudo constatar cuando el Vaticano estableció un concordato con el dictador de República Dominicana, Rafael Leónidas Trujillo, en los años cincuenta, a la vez que le otorgó la gran Cruz de la Orden Papal de San Gregorio en 1954, dándole con esto un espaldarazo a una dictadura militar despiadada, a cambio de algunos añejos privilegios económicos y fueros políticos. Ese apoyo luego se revirtió, al momento en que este dictador emprendió una feroz persecución que alcanzó a la Iglesia católica dominicana durante la lucha popular contra esta dictadura.

Desentenderse la Santa Sede de la realidad latinoamericana propició una crisis



Bernabé Crespín, *En el jardín*, óleo-tela.

del modelo de Iglesia de Estado y de sus esquemas de cristiandad encuadrados en un adoctrinamiento basado en los rancios modelos tridentinos.

3. Antecedentes filosófico-teológicos

El siglo XX fue un siglo de grandes cambios económico-sociales, debido al empuje industrial de las grandes potencias capitalistas, a las dos guerras mundiales y a las sucesivas revoluciones que se produjeron en ambos continentes.

Estos importantes cambios en la realidad económico-social de estos países produjeron un cambio en la mentalidad de las masas, al ser permeadas por las ideas ilustradas impulsadas desde los sindicatos y los partidos comunistas de izquierda, definidos como comunistas y socialistas. De cierta forma, estas ideas minaban las estructuras de la Iglesia católica a medida que se popularizaban las ideas materialistas y ateas de estos países de orientación comunista y socialista.

En el marco de esta crisis, la Iglesia católica buscó contrarrestar estas tendencias secularizantes y ateístas mediante la “doctrina social” de León XIII. De cierta forma, esta doctrina permitió el surgimiento de algunas propuestas renovadoras, como el *humanismo integral* propuesto por Jacques Maritain y Emmanuel Mounier, quienes buscaron constituir la organización de Acción Católica y los partidos de la democracia cristiana, a fin contrarrestar estas tendencias secularizantes y ateístas.

Otra propuesta teológica renovadora del período es la que promueve el filósofo Karl

Rahner y que profundiza su discípulo Johann B. Metz, quienes al proponer un “giro antropológico” a la teología, posibilitan darle mayor relevancia al “ser social”, en el marco de su reflexión sobre el “espíritu humano” y el “misterio del ser”. En este análisis, Rahner y Metz buscan fortalecer el espacio de la temporalidad sobre lo espiritual y mítico: “en este mundo cambiante, donde no es posible recristianizar a un mundo secularizado... lo principal es reconocer la autonomía del ser humano con respecto a la religión, y a partir de ello vivir la fe cristiana” (Metz, *Teología del mundo*, 1970).

Entiendo por Teología Política un correctivo crítico frente a una tendencia extrema que la teología actual tiende a la privatización. Y, positivamente, entiendo a la vez, por teología política el intento de formular el mensaje escatológico en las condiciones de nuestra actual sociedad.⁸

En este proceso de renovación de las teologías y filosofías, uno de los mayores aportes de Metz es haberle dado mayor protagonismo al ente humano, en tanto lo concibe como un *sujeto político* más allá de ser sujeto predisuesto a la voluntad divina.

En este mismo período surge la llamada *Théologie Nouvelle* (nueva teología), a la que se suman algunos teólogos europeos como Edward Schillebeeckx, de Holanda, y el suizo Hans Küng. Estos teólogos, en el marco de las encíclicas de Vaticano II promovidas por Juan XXIII (1958-1962), le dan un importante aporte a la teología a través de estas encíclicas: *Lumen gentium*, *Gadium et spes*, *Master magistra* y *Pacem in terris*.⁹

Otros teólogos de la renovación son los europeos Jean Danielet, Henri de Lubac, Yves Congar, el padre Chenu y Henri Boulliard, quienes se suman a esta emergente corriente teológica europea.

Uno de los casos más simbólicos de esta corriente de teólogos renovadores es Hans Küng, quien a la postre es sancionado por la Santa Sede bajo el pontificado de Pablo VI, debido a sus posturas contra los dogmas de la fe, como la proclamada “infalibilidad del papa” durante Vaticano I, así como contra la llamada “encíclica de la píldora” (*Humanae vitae*) de Pablo VI, como por sus propuestas de buscar un mayor acercamiento y diálogo con otras corrientes confesionales y no confesionales de los países socialistas y comunistas.

III. Las reformas eclesiológicas frente a la crisis del modelo de Iglesia de Estado y de la cristiandad medievalista

El período de mayor decadencia de la Iglesia católica latinoamericana se evidenció durante toda la primera mitad del siglo XX y se profundizó durante los años cincuenta. Este proceso anunció riesgos de un nuevo cisma religioso en este subcontinente.

Esta decadencia que al entender de algunos teólogos como Phillip Berryman se debe a la crisis del modelo de Iglesia de Estado y a su concepto de “cristiandad”, en el que se definen dos poderes: el espiritual y el temporal. En la lógica de este teólogo, el primero solo aplicaba casi de forma absoluta sobre las mayorías de la grey

católica, mientras el segundo era privilegio exclusivo de las jerarquías eclesiológicas.

Al producirse las revoluciones liberales, este modelo fue de cierta forma barrido por las emergentes clases dominantes surgidas del liberal-capitalismo, lo que no implica que estas jerarquías no buscaran la forma de reciclarse en los nuevos procesos de dominación, a partir de buscar un nuevo pacto con las emergentes clases dominantes del capitalismo.

El nuevo modelo de Iglesia de Estado de cierta forma entra en contradicción con las nuevas estructuras económico-sociales que se han articulado en estas sociedades, así como las emergentes estructuras mentales que se forman en estas masas de creyentes, a partir de los emergentes proceso de industrialización y los modelos desarrollistas y de “bienestar social”.

En esta lógica, los rancios proyectos de evangelización a partir de los rancios esquemas de la *cristiandad*, así como las tradicionales organizaciones de Hijas de María, la Legión de los Caballeros de Santiago, así como sus partidos católicos, se fueron tornando en proyectos anacrónicos a los nuevos modelos socioeconómicos y sus nuevas relaciones sociales.

Para Christian Smith, la crisis de la Iglesia católica también tiene como trasfondo los cambios socioeconómicos producidos en este continente abatido por el atraso, la desigualdad social y la pobreza durante los años treinta. Estos cambios se producen en el marco del proceso de industrialización generado por el modelo “desarrollista” que propicia una fuerte migración del campo hacia la ciudad.

Para Smith, este proceso industrializador produce nuevas oportunidades, que a su vez genera nuevas necesidades materiales y espirituales que modifican las tradicionales de estas masas de creyentes del campo que han emigrado a la ciudad; masas urbanizadas que al generar nuevas necesidades culturales y espirituales adquieren nuevos patrones culturales y, por ende, nuevos valores y otro tipo de mentalidad.

El proceso de urbanización tuvo varias causas y tomó distintas formas en diferentes países (Balan, 1983: 152). No obstante expertos en la materia coinciden en apuntar un cierto número de factores comunes a gran parte de la experiencia latinoamericana durante y después del decenio de 1930, cuando poblaciones rurales se vieron desarraigadas del campo y trasplantadas a las ciudades.¹⁰

En este emergente proceso de migración se crean grandes ciudades industriales, como México, Buenos Aires, Río de Janeiro y Santiago de Chile. Estas ciudades industrializadas están constituidas por grandes cinturones de miseria, a manera de ciudades perdidas, donde surge una nueva población urbana que ha cambiado sus patrones culturales.

Los años treinta vieron un rápido acrecentamiento urbano, acrecentamiento que continuó a ritmo acelerado en las décadas subsiguientes, cuando millones de latinoamericanos abandonaron las regiones rurales para asentarse en las principales ciudades de sus respectivos países.¹¹

Frente a este cambio drástico de la realidad social, la institución católica se mostró incapaz de adaptarse a los nuevos tiempos, aferrándose a su rancio modelo de Iglesia de Estado y a su esquema de evangelización basado en la cristiandad colonial, mientras que las relaciones sociales cambiaban, a la vez que se forjaban nuevos patrones culturales entre la población.

A este cambio en la mentalidad de la población contribuyó el despliegue de nuevas opciones confesionales protestantes y evangélicas, así como las no confesionales que promovían propuestas materialistas y ateas a través de los sindicatos y los partidos políticos de corte comunista y socialista.

Los procesos de urbanización fue causa de otro de los graves problemas a los que tuvo que hacer frente la Iglesia Católica en América Latina: el asombroso auge de las religiones y de las asociaciones laicas. Desde los tiempos de la conquista, el catolicismo había disfrutado de la hegemonía cultural entre los pueblos existentes a lo ancho y largo de América Latina; pero ese dominio comenzó a mostrar síntomas de erosión a mediados del siglo XX.¹²

En este período se hizo más evidente la crisis del modelo de Iglesia-Estado, debido entre otras cosas al surgimiento de numerosos movimientos político-sociales y político-religiosos que desarrollaban una nueva forma de cristiandad que demostraba mayor “eficacia simbólica”.

En Río existen alrededor de 600 templos espiritistas oficialmente registrados. En

Sao Paulo hay 180... Los obispos están profundamente preocupados por esta situación puesto que afecta a muchos católicos... Dada la escasez de sacerdotes, no hay nadie que pueda hacerse cargo de esta gente...¹³

Según Smith, la crisis en la que se vio subsumida la Iglesia católica latinoamericana se debe a un cambio drástico en las relaciones socioeconómicas. Entre estas nuevas relaciones sociales propiciadas por la industrialización y la emergencia de las ideas del llamado “socialismo real” con sus ideas materialistas y ateas, que junto a las denominaciones religiosas evangélicas, protestantes y espiritistas, permean a estas emergentes masas urbanas.

El espectacular crecimiento de las confesiones protestantes y pentecostales en América Latina fue asombroso” (Bouvier, 1983: 14), así como “El índice de crecimiento de las iglesias protestantes en los años comprendidos entre 1925 y 1961 fue de 10.11 % anual” (Damboriena, 1963).¹⁴

En este contexto de nuevas relaciones sociales surge en la posguerra el llamado “nuevo cristianismo”, que sería como un relevo de la obsoleta *cristiandad*. Este modelo de evangelización comienza a proliferar en América Latina en los años cincuenta, a través de las llamadas organizaciones especializadas de Acción Católica (JOC, JAC, JEC y JCU) y de los partidos demócrata cristianos (PDC), que logran gran relevancia en los años sesenta.

Héctor Ibarra: *¿Había muchos sacerdotes que apoyaban las tendencias liberacionistas en la Iglesia católica?*

Raúl Rubio: Tan los había que decir que el mismo Eugenio Garza Sada, que era el patriarca de una de las familias del mayor poder económico en el Estado, mandó a traer sacerdotes jesuitas, porque en su lógica eran más formados intelectualmente que los diocesanos, y los llevó a dar conferencias en el TEC. Esto a fin de que pudieran debatir con los grupos de izquierda que proliferaban en esos años sesenta y que cada día cobraban mayor fuerza. Porque además Monterrey era uno de los estados con una fuerte corriente masónica y de los más industrializados del país, contando además con un proletariado de mucha pujanza en la izquierda. Entonces resultó que entre estos sacerdotes llegaron algunos de izquierda...

Héctor Ibarra: *¿Pero no cree que Garza Sada hubiera tenido la preocupación de formar a la gente en una orientación de izquierda, sino más bien recuperar la feligresía y los espacios perdidos en los sectores universitarios?*

Raúl Rubio: Pues, sí. Pero como algunos de estos jesuitas traían el método francés de *ver, juzgar y actuar*, planteaban una posición cuestionadora en todos los terrenos de lo religioso, político y social. Porque por ejemplo en ese grupo llegó Javier de Obeso, que era un sacerdote que había estado en Francia y traía una posición de izquierda, porque había trabajado en los barrios obreros de París con las Juventudes Obreras Católicas (JOC). Y te estoy hablando de allá por 1966-67, poco antes de que iniciara el Movimiento Estudiantil de 1968 que tuvo las mayores repercusiones en países como Francia y México, y porque además este sacerdote era contemporáneo de la Revolución Cubana y del Che Guevara.¹⁵

1. Concilio Vaticano II (1962-1965)

Al momento en que dan inicio las reformas eclesiásticas del Vaticano II, el continente americano pasa por una profunda crisis política. Esta crisis se traduce en diversas turbulencias políticas y sociales, como golpes de Estado y pujantes movimientos político-sociales y político-militares, como el Movimiento Armado Socialista Latinoamericano (MASLA), el Movimiento Estudiantil de 1968 y las revoluciones centroamericanas de los años setenta.

El punto clímax de esta crisis lo muestra el triunfo de la Revolución cubana (1959), que pone en evidencia la fragilidad de los modelos de capitalismo agrario sustentados por las oligarquías nacionales y el imperialismo norteamericano mediante dictaduras militares.

Este contexto profundiza igualmente la crisis del modelo de Iglesia de Estado de la Iglesia católica. Esta crisis busca contrarrestarse mediante las reformas de Vaticano II impulsadas “desde arriba” por el papa Juan XXIII. De cierta forma, estas reformas provocan una reacción de los sectores ultraconservadores de la curia romana. A decir del especialista en estudios sobre religiones Elio Masferrer, la Iglesia católica funciona mediante un “sistema de equilibrio dinámico inestable” que para ser equilibrado requiere recurrentemente del impulso de reformas eclesiásticas, como las que se evidenciaron en Vaticano II.

Estas reformas, según Juan XXIII, fue un “poner al día” (*aggiornamento*) las rancias estructuras de la institución religiosa, mediante nuevas propuestas teológicas, eclesiales y estructurales. Estas reformas son abordadas

en las sucesivas encíclicas *Lumen gentium*, *Gadium et spes*, *Master et magistra* y *Pacem in terris*.

En este proceso reformador, uno de los mayores aportes de Juan XXIII fue recuperar el papel de los laicos dentro de la institución, acercándolo al modelo de la Iglesia primitiva de Jesús, y darle más relevancia a la “iglesia de los pobres”: “la Iglesia católica no es solo de los religiosos, sino de todos” (Doc. Vaticano II).

En esta iniciativa papal se busca refundar de cierta forma el modelo cristiano de origen: la Iglesia Primitiva de Jesús y las comunidades cristianas de los primeros tiempos.

Uno de los primeros pasos que se dan por parte del solio papal es convocar en los encuentros de Vaticano II a diversas denominaciones religiosas, con el ánimo de abrir un diálogo con estas iglesias, a manera de un esfuerzo ecuménico.¹⁶ Esta política implica una apertura a otras propuestas, en detrimento de la visión eurocentrista históricamente mantenida por la curia romana. A esta política se le da en llamar un “abrir las ventanas” de la institución católica a otras propuestas religiosas y a la renovación.

Por ejemplo, en *Gadium et spes*, que propone reconocer la visión cósmica, humana e histórica de los pueblos originarios, a la par del modelo de Iglesia romana fundada por Constantino, al permitir la celebración de la palabra a través de algunos usos y costumbres, la lengua y los rituales autóctonos, cancelando con esto la exclusividad de celebración de la palabra bajo el ritual exclusivo romano y el idioma latín.

El papa Roncalli propugna un orden que libere al hombre de la moderna esclavitud del capital. En "*Mater es Magistra*" acepta como buena la socialización, porque hace un gran servicio al hombre; se pronuncia por la abolición de las desigualdades, por la participación de los obreros en los beneficios netos de la inversión del capital y por la cogestión de estos, incluso en los más altos niveles de la empresa... Se aproxima, en su encíclica, a los fundamentos del socialismo.¹⁷

En *Pacem in terris*, Juan XXIII cuestiona los males del sistema capitalista pero también critica la falta de libertades civiles del socialismo, así como la instauración del orden mundial bipolar y la confrontación este-oeste impuesto por Estados Unidos y la Unión Soviética. Estas potencias imperialistas, al entender del Vaticano II, enrumban al mundo hacia una confrontación mundial y ponen en peligro la existencia humana debido a las amenazas de una confrontación nuclear y la carrera armamentista.

En *Pacem in terris*, va más allá: aboga por la coexistencia pacífica de los dos bloques ideológicos que parten el mundo, y condena el anonimato de la empresa neocapitalista.¹⁸

Según el teólogo e historiador Hugo La Torre, estas reformas iniciadas "desde arriba" se convierten en una verdadera revolución religiosa en América Latina, a medida que son asumidas por los "de abajo".¹⁹

Según Hugo La Torre, esta revolución adquiere mayor relevancia en América Latina, debido a las graves condiciones de pobreza, desigualdad social e injusticia que agobia a millones de latinoamericanos, y al hecho de

que en este continente se encuentra la mitad de los católicos del mundo.

2. II Encuentro del CELAM de Medellín (1968)

Al momento en que se realiza el CELAM de Medellín (agosto de 1968), el mundo se encuentra convulsionado: en Francia da inicio una revuelta estudiantil en mayo; en Estados Unidos, miles de jóvenes y estudiantes se toman las calles para protestar contra la guerra de Vietnam, contra la discriminación racial y en solidaridad con el movimiento estudiantil internacional; en Checoslovaquia se inicia la Primavera de Praga, mientras que la Unión Soviética introduce los tanques en este país a fin de aplastar la revuelta; y en América Latina estallan rebeliones estudiantiles en el marco de esta revuelta estudiantil internacional, el caso más dramático de esta revuelta es México, donde la Policía y el Ejército disparan contra el estudiantado en la Plaza de las Tres Culturas de Tlatelolco y realizan una masacre.

Previo a la reunión de obispos en Medellín, Pablo VI publica la encíclica *Populorum progressio*, que cuestiona al sistema capitalista al criticar las injustas estructuras socioeconómicas que propician miseria, desigualdad social e injusticias contra las mayorías de pobres y oprimidos que habitan este continente.

Ahora bien, Pablo VI en "Populorum Progressio" afirma abiertamente, que la propiedad privada no constituye para nadie un derecho incondicional y absoluto: enseña con todas las letras que nadie tiene derecho a reservar para su uso



Bernabé Crespín, *Juego de la imaginación*, tinta y acuarela.

exclusivo aquello que es superfluo cuando a otros les falta lo necesario. Y dice y sostiene y proclama: “la tierra fue dada a todos y no solamente a los ricos”.²⁰

En el marco del encuentro de obispos en Medellín se va articulando un movimiento político-religioso, que es acompañado por numerosos teólogos, sacerdotes y algunos obispos.

En este encuentro, los obispos latinoamericanos asumen un papel protagónico en la elaboración de los documentos del CELAM de Medellín. Documentos que *a priori* hacen las veces de una Carta Magna que sirve como guía de acción para los religiosos y teólogos de la teología de liberación.

A este encuentro (II CELAM de Medellín) asisten 130 obispos latinoamericanos en representación de otros 600. La reunión se divide en tres grandes bloques: los revolucionarios, los moderados y los tradicionalistas.

Los primeros se constituyen en mayoría, al contar en muchos momentos con el voto de algunos moderados que están a favor de cambios en las estructuras de la Iglesia católica y de las estructuras socioeconómicas de algunos países.

En este primer bloque se reconocen algunos obispos de avanzada como Hélder Câmara, de Brasil; Leonidas Proaño, de Ecuador; Marcos McGrath, de Panamá; Manuel Larraín, de Chile; Sergio Méndez Arceo, de México, así como algunos teólogos como Gustavo Gutiérrez, quienes se pronuncian por la Iglesia de los pobres y en contra de las “estructuras del pecado” que promueven la

“violencia institucional” y un sistema de injusticia en América Latina. Sobre esta realidad se pronuncian los obispos del sector de revolucionarios, a la vez que exigen “cambios rápidos, vigorosos y profundamente renovadores”.

Entre los más entusiastas asesores de este encuentro se encuentran teólogos como el brasileño Hugo Hassmann, el uruguayo Juan Luis Segundo, el chileno Segundo Galilea, el protestante brasileño Rubem Alves, el argentino Enrique Dussel, entre otros. Estos teólogos, que tras la reunión del CELAM de Medellín, iniciaron una vigorosa actividad de reflexión mediante conferencias en diversos países latinoamericanos.

En Viamao, Brasil, en julio de 1964 el CELAM promovió un Encuentro Teológico-Pastoral para reflexionar sobre la realidad latinoamericana, con el propósito de hacer aportes desde América Latina al esquema de Juan XXIII, documento que formaba parte del proceso de redacción de la “*Gaudium et spes*”. Fueron convocados obispos, junto con expertos y expertas en las diferentes especialidades de la Teología, así como de la Sociología; en 1966, en Baños, Ecuador, se reunieron los obispos responsables de las áreas de Pastoral Social, Educación y Movimientos Laicos, convocaba el Departamento de Pastoral Conjunta del CELAM; el tema de la asamblea ordinaria del CELAM, celebrada en Mar de la Plata Argentina, en octubre de 1966 fue: “El papel de la Iglesia en el Desarrollo e Integración de América Latina”; en Melgar, Colombia, se realizó el Encuentro Latinoamericano de Pastoral de Territorios de Misión, en

abril de 1968, a partir de ese Encuentro, el Departamento de Territorios de Misión, empezó a ser el departamento de Pastoral Indígena. Al encuentro asistieron Obispos, Misioneros y Misioneras, expertos en Antropología y Sociología que trabajaban con los pueblos indígenas y afroamericanos.²¹

Para el teólogo Roberto Oliveros, en su libro *Liberación y Teología. Génesis y crecimiento de una reflexión 1966-1976*, el proceso de la TL se puede dividir en cinco etapas: la primera a partir de los encuentros previos al CELAM de Medellín (1966-1968) y el cónclave de obispos de 1968; la segunda, entre 1968-1971, donde se recoge el pensamiento de diversos teólogos latinoamericanos como Juan Luis Segundo, Hugo Hassman, Gustavo Gutiérrez, entre otros; la tercera, a partir de 1971, donde resalta la figura de Gustavo Gutiérrez en su libro *Teología de la liberación. Perspectivas*; la cuarta, entre 1971 y 1972, al momento en que se recogen las críticas y se inicia una contraofensiva por los sectores conservadores de la ICAR en el marco de las políticas de seguridad nacional; y una quinta (1972-1976), donde se recogen los avances y retrocesos más significativos de la TL hasta la llegada de Juan Pablo II, quien busca restaurar el modelo de Iglesia conservadora.

Los testimonios y documentos que –por su número, representatividad y convergencia– constituyen una objetividad fidedigna de esta nueva conciencia de la iglesia, constituyen para mí y para mis colegas latinoamericanos –como teólogos– un “lugar teológico” privilegiado

para escuchar y tomar en serio una revelación viva.²²

Podrá decirse que la teología de la liberación y las comunidades eclesiales de base surgen a partir de la realización del II CELAM de Medellín y la publicación de sus documentos.

3. La opción preferencial por los pobres

Los primeros pronunciamientos por una “iglesia para los pobres” se da por Juan XXIII en el marco de Vaticano II, al momento de reconocer un tipo de Iglesia que se acerque al ideal de su fundador. Es decir, la Iglesia primitiva de Jesús, a la vez que reconoce el derecho y deber de los laicos para ejercer la evangelización y el apostolado. *A priori*, esta propuesta es retomada por Pablo VI en Medellín: “Hermanos obispos, tenemos que tratar la *opción por los pobres*. No se trata de un tema de Concilio, sino que es el tema del Concilio”.

Tras esta declaración, la “opción preferencial por los pobres” se convierte en una prioridad para numerosos teólogos y religiosos que buscan convertir esta opción en el esfuerzo principal de la Iglesia católica latinoamericana. En el decir del teólogo peruano Gustavo Gutiérrez: “la Iglesia es la Iglesia de los pobres o no es la Iglesia de Jesús”.

A esta reflexión se le suman otras propuestas teológicas como las del teólogo brasileño Rinaldo Fabris en su libro *La opción por los pobres en la Biblia*, que es un análisis abordado desde las fuentes sacras.

No molestarás al forastero ni lo oprimirás, porque vosotros también fuisteis forasteros en el país de Egipto.²³

El teólogo mexicano Raúl Vidales, en su libro *Desde la tradición de los pobres*, reflexiona esta opción a partir de analizar esta escatología desde las fuentes sacras pero también desde las profanas, haciendo énfasis en los textos de Marx. En este análisis, Raúl Vidales busca establecer una analogía entre lo que es el pobre de los textos bíblicos a que se refiere Jesús (el desvalido, el esclavo, el pequeño, el débil, el pordiosero, el pescador, la prostituta y el leproso) con el “proletario” al que se refiere Marx en el capital y en sus textos.

El cristianismo se apoderó de las masas, tal como lo hace el socialismo bajo una gran variedad de sectas y, aún más, de opiniones individuales en conflicto –algunas más claras, otras más confusas, siendo estas últimas la gran mayoría–, pero todas opuestas al sistema imperante, a los poderes existentes...²⁴

A. La teología de la liberación en América Latina

Para algunos eclesiásticos, la celebración de Vaticano II y el II CELAM de Medellín corresponde a los “signos de los nuevos tiempos”, que son interpretados por algunos teólogos como el momento para América Latina, en el entendido de que es uno de los continentes de mayor religiosidad y donde se encuentra casi la mitad de los católicos del mundo.

En este contexto, es Brasil uno de los primeros países que incursiona en esta emer-

gente forma de hacer teología y practicar la fe cristiana, un país donde numerosos sacerdotes, teólogos y algunos miembros de la jerarquía eclesiástica asumen las líneas de Vaticano II y buscan, a través de esta línea, renovar las estructuras de la Iglesia católica brasileña y promover cambios que permitan cambiar la realidad de millones de pobres y marginados que habitan ese país.

Brasil es el primer país que abrazó las propuestas renovadoras de lo que a la postre fue la teología de la liberación, por vía de teólogos, sacerdotes y algunos obispos que desarrollan nuevas formas de organización y prácticas pastorales como los movimientos educativos de base (MEB), mediante los que se busca alfabetizar y concientizar a las poblaciones más pobres y marginadas del país, bajo el método de aprender-aprendiendo, propuesto por Paulo Freire en su libro *La pedagogía del oprimido*. Esta propuesta organizativa antecede a las Comunidades Eclesiales de Base.

En este tenor, el obispo Hélder Câmara constituye la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil y el Encuentro de Obispos del Tercer Mundo. Estos encuentros sirvieron como modelo para la convocatoria de la II Reunión de Obispos de América Latina durante el pontificado de Pablo VI: II CELAM de Medellín (1968).

Al finalizar el Concilio Vaticano Segundo, Hélder Câmara organizó un grupo de quince obispos procedentes de África, América Latina y Asia que redactaron y publicaron un documento titulado “Mensaje a los Pueblos del Tercer Mundo”... El mensaje declaraba que “los

pueblos del Tercer Mundo son el proletariado con que cuenta la humanidad actualmente”, que “el evangelio ordena la primera revolución radical” y que “la riqueza debe distribuirse entre todos”. El texto acusaba a las clases adineradas de haber declarado una “guerra clasista” contra la clase trabajadora, “masacrando poblaciones enteras en todo el mundo”, y que “el verdadero cristianismo ha de vivirse integralmente”.²⁵

En el proceso de reflexión y discusiones, asoman en América Latina diversas propuestas teológicas que buscan contrarrestar a la llamada “teología de la prosperidad”, representada por los clérigos conservadores de la llamada Iglesia de Estado. En este proceso de discusión surgen diversas propuestas como la “teología para el desarrollo”, entre cuyos principales promotores se encuentra el teólogo europeo José Míguez Bonino; la “teología pueblo” propuesta por el argentino Lucio Gera y la “teología revolución” planteada y asumida por los sectores más radicalizados de la Iglesia católica latinoamericana.

En el contexto surge la teología de la liberación planteada por el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez y difundida a través de su libro *Teología de la Liberación. Perspectiva*, en 1972: “existe un Reino de Dios que se presenta a manera de utopía, pero una utopía no en el lenguaje corriente, sinónimo de ilusión, de falta de realismo, de irracionalidad... sino como una utopía ‘subversiva’ y ‘movilizadora’ de la historia...”.²⁶

Junto a esta propuesta y este debate surgen en los años setenta las propuestas teóricas y filosóficas de la filosofía de la liberación

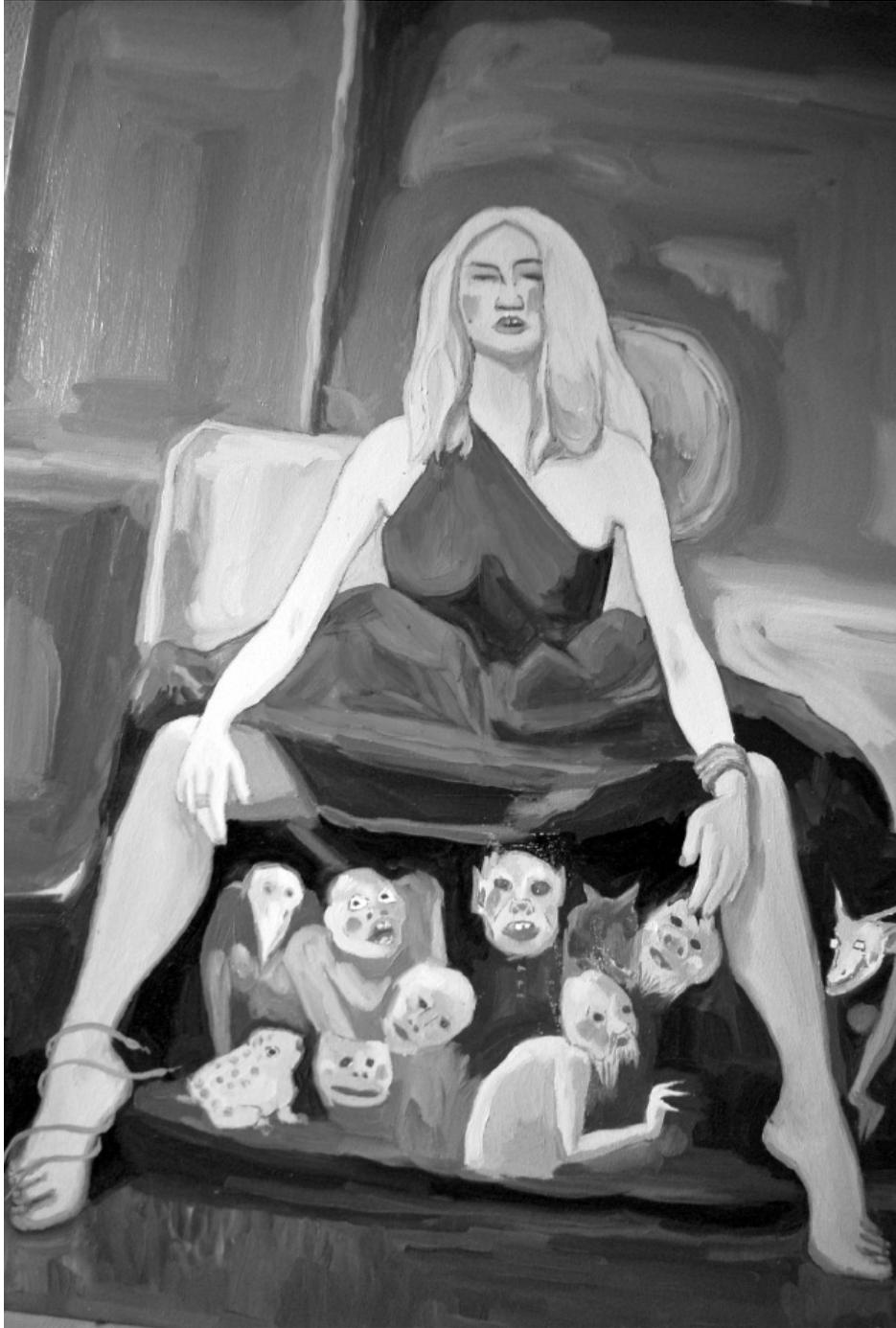
de los filósofos argentinos Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone, y la “teoría de la dependencia”, a la que concurren numerosos académicos e intelectuales latinoamericanos. De estas filosofías y teorías se nutren los teólogos de la liberación.

Estimo que tanto Medellín como la teología de la liberación son los primeros testimonios de un aporte original que el cristianismo latinoamericano iba a dar a la problemática filosófica en general y, en particular, de la religión, aporte que se puede condensar en la palabra “liberación”.²⁷

Colombia, considerado el país más católico de América Latina, realizó su encuentro en “Golconda”, en el marco del encuentro del II CELAM de Medellín (1968), a la vez que el país se encontraba convulsionado por la emergencia de movimientos políticos y sociales y grupos guerrilleros como las FARC, el ELN y el M19.

En los grupos más activos, universitarios, campesinos y obreros de índole revolucionaria, se encontraban algunos cristianos. No que toma su vida por la causa de los pobres lo llevó a la guerrilla.²⁸

A este encuentro concurren 49 sacerdotes y un arzobispo (Gerardo Valencia Cano, de Cundinamarca), que se pronuncian por un mayor compromiso de la Iglesia católica con los pobres y también por cambios en favor de los pobres y marginados de Colombia. A este movimiento político-religioso se le denominó como “la rebelión de las sotanas”.



Bernabé Crespín, *La modelo*, óleo-tela.

Este primer encuentro se realizó en el mes de julio de 1968, vísperas de la reunión de la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín (agosto). Este primer encuentro, como bien lo dice la introducción al documento de la segunda convocatoria, fue un compartir de experiencias de sacerdotes con trabajo en el campo social y profundizar en el conocimiento de la *Populorum progressio*.²⁹

En otros países de América Latina donde dominan regímenes y dictaduras militares surgen propuestas radicales que bajo la inspiración del sacerdote Camilo Torres se pronuncian en favor de la vía armada. Una de esas propuestas se produjo en Argentina por el grupo Sacerdotes del Tercer Mundo (1968). A este encuentro concurrieron diversos religiosos, religiosas y laicos como Juan García Ellorio, Juan Carlos Zaffarni y Germán Guzmán.³⁰

En nuestro país se está cumpliendo lo que anunciaron los obispos latinoamericanos en Medellín: “miembros de los sectores dominantes recurren, a veces, al uso de la fuerza para reprimir drásticamente todo intento de reacción. Les será muy fácil encontrar aparentes justificaciones ideológicas (v. gr. anticomunismo) o prácticas (conservación del “orden”) para contrarrestar este proceder”. (I, 6).³¹

México, escenario de la rebelión juvenil y estudiantil de 1968, vivió momentos dramáticos tras la masacre del 2 de octubre en Tlatelolco y del 10 de junio de 1971 en San Cosme.

En el marco de esta crisis política, sectores de la Iglesia católica se pronunciaron por la opción radical como respuesta o forma de

autodefensa. Grupos juveniles católicos se incorporaron a la guerrilla y miembros de la jerarquía eclesiástica, como el obispo de Cuernavaca Sergio Méndez Arceo, asumieron como válida la lucha armada en el marco de una tiranía prolongada. Así lo asume también el CELAM de Medellín en sus documentos.

Bajo determinadas condiciones de una prolongada tiranía y de un gran daño a los derechos de la población y contra el bien común se justifica la insurrección.³²

Tras la masacre del 10 de junio de 1971 contra el movimiento estudiantil, un sector juvenil de la Iglesia católica mexicana se pronunció por la vía armada.

Héctor Ibarra: *¿Cómo es que participan los sectores eclesidásticos en las luchas populares en un ambiente tan conservador y reaccionario como el del Tecnológico de Monterrey?*

Raúl Rubio: Pues no es que estas autoridades lo toleren. Porque primero los aceptaron buscando darle un sesgo a este proceso de radicalización que se estaba gestando previo al Movimiento Estudiantil de 1968, pero después los jesuitas fueron echados del Tec cuando ya habían creado la Casa del Estudiante del Tecnológico de Monterrey. Y al ser echados de ahí se trasladaron a la Autónoma de Nuevo León donde les dieron cobertura otros sectores académicos en Obra Cultural Universitaria. Y desde ahí es que ellos comenzaron a promover un mayor acercamiento entre la juventud católica y marxista. Porque también se metieron a apoyar la lucha por la disputa de las Mesas Directivas de las escuelas, y apoyaron la primera y única huelga de hambre que

hubo en el Tec por parte del MEP (Movimiento Estudiantil Profesional), después de la masacre de 1968. Huelga que por cierto dirigieron Ignacio Salas Obregón, Salvador Olivares y José Luis Sierra que eran la cabeza del MEP. Organización que era de alcances nacionales, y que luego constituyeron el Grupo Proceso bajo la dirección de Raúl Ramos Zavala quien venía de la JC (Juventud Comunista) y a la postre retoma Ignacio Salas Obregón para constituir la Liga Comunista 23 de septiembre cuando cae Raúl Ramos.³³

En el marco de este proceso de radicalización del sector progresista de la Iglesia católica y del surgimiento de la teología de la liberación, se realizaron encuentros como “Cristianos por el socialismo” en Chile (1972), en el marco del gobierno “socialista” de Salvador Allende (1970-1973). El encuentro fue convocado por la llamada Izquierda Cristiana (IC) y algunos sectores del Movimiento de Acción Popular Unificada (MAPU), que forman parte de la Unidad Popular (UP).

Nos sentimos comprometidos en este proceso en marcha y queremos contribuir a su éxito. La razón profunda de este compromiso es nuestra fe en Jesucristo, que se ahonda, se renueva y toma cuerpo según las circunstancias históricas. Ser cristiano es ser solidario. Ser solidario en Chile en estos momentos es participar en el proyecto histórico que su pueblo se ha trazado.³⁴

Los países centroamericanos pasaron por una profunda crisis política que generó una situación revolucionaria en los años setenta, lo que propició el surgimiento de pujantes movimientos político-religiosos y político-sociales, a la vez que se constituyó el movimiento armado

que propugnó por un cambio de las estructuras socioeconómicas por la vía militar.

Ante la política de “terrorismo de Estado”, instrumentadas por las respectivas dictaduras militares, estas organizaciones se radicalizaron y constituyeron movimientos contestatarios subversivos que buscaron tomar el poder mediante la vía armada.

En el marco de esta efervescencia revolucionaria surgieron la teología de la liberación y las comunidades eclesiales de base, movimientos que buscaban una alianza con la guerrilla que pretendían derrocar las respectivas dictaduras militares.

B. Las comunidades eclesiales de base en el marco del CELAM de Medellín

Desde el Vaticano II surgieron diversas propuestas organizativas tendientes a imitar las Comunidades Cristianas de los primeros tiempos, tal como el Movimiento Educativo de Base (MEB) en 1963, modelo que sirvió como referente para el surgimiento de las comunidades eclesiales de base como las que se constituyeron en Ecuador en los años sesenta.³⁵

Por tres años consecutivos (62, 63 y 64) Boulard por su parte impartía “semanas de pastoral” a través de los grupos de acción pastoral de la Diócesis en las que participaban fundamentalmente sacerdotes (Equipo Juan XXIII), religiosas, seglares y laicos. En distintos planos de participación, también otra clase de grupos como los de reflexión y de las Asambleas Cristia-

nas, que después con el tiempo serían las futuras Comunidades Eclesiales de Base (CEB).³⁶

Este movimiento político-religioso adquirió relevancia en América Latina, en el marco de los documentos del II CELAM de Medellín. El caso más simbólico de este movimiento político-religioso pujante es El Salvador, donde se constituyó, en 1970, el llamado grupo de los “30 curas rojos”, que abraza la teología de la liberación y las comunidades eclesiales de base.

Este sector religioso *a priori* se incorporó a la estructura político-social y político-militar de guerrilla, a medida que se intensificó la política de “terrorismo de Estado” y los planes de contrainsurgencia. Dos de los casos más fehacientes son la Coordinadora Nacional de Iglesias Populares (CONIP) y la Coordinadora de Comunidades Eclesiales de Bases (CCEB), que se integraron a las filas del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN).

C. El círculo hermenéutico de los textos bíblicos

En este proceso de surgimiento, desarrollo y auge de la teología de la liberación, diversos sacerdotes, teólogos y obispos latinoamericanos se constituyeron en torno a movimientos político-religiosos como los centros de capacitación y las comunidades cristianas de base. El propósito principal de este movimiento fue no solo evangelizar mediante la lectura de los textos bíblicos, sino principalmente crear conscientización que generara una “praxis social”.

En este proceso de alfabetización y conscientización sustentado en el método de Paulo Freire se buscaba darle “significación” a los fenómenos sociales y a la realidad de estas masas desprotegidas y desamparadas por vía de estos “círculos de estudio”.

En este dar significación a la realidad mediante el estudio de los textos bíblicos, destaca la experiencia brasileña, donde grupos de sacerdotes, teólogos y algunos obispos buscan liberar a su pueblo de ese “valle de lágrimas” en el que históricamente lo han mantenido las clases dominantes, entre ellas la Iglesia católica.

En este proceso de reflexión se utilizan diversas escatologías cristianas; entre las más socorridas se encuentra el “Éxodo”, tal como lo muestra la carta pastoral publicada en 1973 por un grupo de obispos brasileños: “He oído el clamor de mi pueblo”. Este mensaje, de cierta forma, es como un aviso sobre la caída de la dictadura militar brasileña y el paso hacia la democracia formal.

Bien he visto la aflicción de mi pueblo que está en Egipto y he visto su clamor a causa de sus exactores, pues tengo conocidas sus angustias, y he descendido para liberarlos de manos de los egipcios y sacarlos de aquella tierra a una tierra buena y ancha, la tierra que fluye leche y miel...³⁷

Otro caso simbólico de la utilización de esas escatologías para avanzar en la liberación de estos países es Centroamérica, donde a lo largo de los años setenta se generó un proceso de reflexión y crítica mediante el método de

Paulo Freire, es el caso de los centros de formación constituidos por el sacerdote Ernesto Cardenal en la isla de Solentiname, donde se da relevancia a la escatología del “Reino de Dios” como medio político para alcanzar una nueva sociedad. Estos centros se constituyen en bastiones de organización y lucha sandinista contra la dictadura somocista.

Bienaventurados vosotros los pobres,
porque vuestro es el Reino de Dios (...)
Más ¡ay de vosotros, ricos!, porque tenéis
vuestro consuelo (Luc. 6: 20, 24).

El Salvador es otro caso simbólico donde se instrumenta este método de concientización política y religiosa promovido por los sacerdotes de la teología de la liberación a través de las comunidades eclesiales de base. Se trata de un movimiento político-religioso que igualmente le da relevancia a la escatología del “Reino de Dios” y la del “martirio” en el período de la persecución religiosa.

Un hecho fehaciente de la imitación de esta escatología se manifiesta en la persona de la máxima autoridad de la Iglesia católica de El Salvador (ICES), el arzobispo monseñor Óscar Arnulfo Romero, quien asume su propio sacrificio y martirio en el marco de su compromiso con los pobres y su “fe en la justicia” (*Odium justice*).

D. Vaticano II y el CELAM de Medellín en el marco de la “guerra fría”

Vaticano II y el II Encuentro de Obispos del CELAM de Medellín se realizaron en el contexto de la “guerra fría” y al momento en que se produce la Revolución cubana, el

surgimiento de las guerrillas socialistas latinoamericanas y el movimiento estudiantil de 1968.

El 25 de febrero de 1961 el presidente Kennedy nombra a Henry Kissinger como consejero especial para cuestiones de seguridad: ese mismo año se decreta el estado de sitio en Bolivia ante un intento de golpe de Estado, y es asesinado en República Dominicana el dictador Leonidas Trujillo; en Ecuador se da un golpe militar que depone al presidente Velasco Ibarra y Kennedy autoriza el envío de tropas a Vietnam; los soviéticos construyen el muro de Berlín y el mundo queda dividido en dos bloques ideológicos. Estados Unidos intenta invadir Cuba por Bahía de Cochinos, en apoyo a un grupo de exiliados cubanos...

Al año siguiente, 1962, se impone el estado de sitio en Guatemala; Cuba es expulsada de la OEA y en Brasil dimite el socialista Tancredo Neves después de solo nueve meses de gobierno; el presidente de Perú Manuel Prado Ugarteche es depuesto por una junta militar y desterrado. En 1963 el presidente de Haití, Francois Duvalier, decreta la ley marcial. En 1964, el ejército brasileño provoca un golpe de Estado al presidente Joao Goullart, terminando con la democracia en ese país y dando comienzo a un régimen de 20 años.³⁸

En este mismo contexto, se producen diversos golpes de Estado y el derrocamiento de algunos gobiernos civilistas y nacionalistas como el de Brasil, en 1964.

El primer golpe contra la Teología de la Liberación por parte de EE. UU., relata Chomsky, tuvo lugar en su cuna, Brasil.

Por lo tanto, en 1964, Estados Unidos patrocinó el derrocamiento del presidente democráticamente elegido de Brasil, Joao Goulart, estableciendo una dictadura militar que gobernó hasta 1985 y que, gracias a la continua ayuda militar de EE. UU., atacó violentamente a los sacerdotes de la Liberación, comunidades religiosas y de base, removiendo así el nuevo movimiento radical teológico en sus raíces.³⁹

De hecho, el punto de arranque de esta contraofensiva contra el sector renovador de la Iglesia católica se inicia casi inmediatamente después del II CELAM de Medellín, al hacerse público el Informe Rockefeller (1969), en el que se anuncian las primeras acciones contrainsurgentes del gobierno de Richard Nixon. Esta política, de cierta forma, se encuadra en la lógica de las políticas anticomunista y de “seguridad nacional de los Estados Unidos”.⁴⁰

El espíritu y la letra del “Informe Rockefeller” (1969) forman como un telón de fondo: La Iglesia Católica ha dejado de ser un aliado de confianza para los EE. UU. y la garantía de estabilidad social en el continente.⁴¹

Estas políticas de contrainsurgencia, encuadradas en el contexto de la “guerra fría”, son igualmente asumidas por el sector ultraconservador de la Iglesia católica, el cual busca restaurar el modelo de Iglesia de Estado y de evangelización basado en la concepción de “cristiandad”.

En 1971 nace el grupo sacerdotal del Nus en Medellín, grupo de sacerdotes que edita el boletín “Búsqueda”. El sacer-

dote Edgar Beltrán publica el texto “pastoral de conjunto y CEBs”, López Trujillo se toma el CELAM en Sucre, Bolivia (1972). Roger Vekemeans, sacerdote de origen belga, jesuita, se instala en Bogotá con el apoyo del cardenal Aníbal Muñoz Duque (1971), de él se afirma que es colaborador de la CIA.⁴²

Estas políticas, sin embargo, tienen su mayor auge durante la administración de Ronald Reagan y se articulan no solo en torno al sector ultraconservador de la Iglesia católica, sino también en torno a los congresos de la Liga Mundial Anticomunista y los documentos del Grupo Santa Fe, que dieron sustento a la política contrainsurgente de los años ochenta.

Una de las primeras versiones de esta política contrainsurgente fue el golpe de Estado contra el gobierno de Salvador Allende en septiembre de 1973.

El general Pinochet abrió en Chile las puertas a todo tipo de sectas religiosas. Más del 15 % de la población se ha convertido al pentecostalismo; los mormones crecieron de 20 mil a 160 mil y los Testigos de Jehová triplicaron el número de sus fieles.⁴³

A esta política se suman las corrientes ultraconservadoras de la Iglesia católica latinoamericana, como el arzobispo colombiano Alfonso López Trujillo, quien actuó como avanzada de este sector a través del Servicio Colombiano de Comunicación Social (SCCS).

Leonidas Proaño comenzó a girar las invitaciones (Encuentro Pastoral de Riobamba en 1976) y al recibirla, a enviar



Bernabé Crespín, *La musa*, óleo-tela.

instructivos concretos para la preparación del encuentro y llegada y traslado a Riobamba a 250 km de Quito. Todas las cartas que salían o llegaban al obispado de Riobamba serían controladas y copiadas por el sistema de seguridad del gobierno militar que había en ese tiempo en Ecuador y que participaban con los demás regímenes militares de América del Sur en la llamada Operación Cóndor que se intercambiaban información sobre personajes “izquierdistas o comunistas”, incluyendo a gente de la izquierda. La alerta al gobierno militar de Ecuador la había dado D. Alfonso López Trujillo, informando simplemente que el planeado encuentro de Riobamba no estaba auspiciado por el CELAM... asaltaron al 4.º día del Encuentro, cercar el edificio (Casa de retiro de Santa Cruz en Riobamba) con más de 50 oficiales vestidos de civiles y todos con metralletas y llevaron detenidos a todos los participantes, unos 60, entre obispos (17) y sacerdotes (20), religiosos y laicos reunidos en 2 salones y a quienes no se les permitió ir a sus habitaciones a recoger sus pertenencias: ropa, pasaporte, dinero, y otros objetos personales, sino que a punta de metralleta los fueron subiendo a un autobús con leyenda de Policía Nacional de Ecuador...⁴⁴

En otro orden de esta política reaccionaria y contrarrevolucionaria se encuentran los congresos de la Liga Mundial Anticomunista, realizados en Asunción en 1977 y Buenos Aires en 1980. En este congreso se dan cita los principales dictadores de América Latina y un sector religioso de clara orientación conservadora y anticomunista.

El Diario *El Gráfico* de Guatemala en su edición del 22 de marzo de 1977 publicó

la noticia sobre un documento... que se ha estado instrumentando contra El Salvador, y que son prueba de tal estrategia diseñada por la CIA, y que ya antes había sido instrumentada en Brasil contra otros obispos y sacerdotes, y denunciada por monseñor Pedro Casáldiga de Sao Félix de Raguia y publicada en el diario conservador *O Estado de Sao Paulo* al haber sido víctima de denuncia de “ser comunista” por un obispo disidente a su conferencia episcopal, que actualmente forma parte del reciente Congreso Anticomunista realizado en Montevideo.

El documento que fue extraído de un plan aplicado por las estructuras del G-2 ecuatoriano durante su irrupción en una conferencia episcopal de obispos, sacerdotes y laicos, se parece al Plan desplegado recientemente por el G-2 salvadoreño:

1. No se debe atacar a la iglesia como institución y menos a los obispos en conjunto, sino a una parte de la iglesia más avanzada...
2. Hay que atacar sobre todo al clero extranjero... hay que vincular su acción con la guerrilla... hay que señalar... que predicen la lucha armada, que están vinculados con el comunismo internacional...
3. Controlar muy especialmente algunas órdenes religiosas...⁴⁵

En estudios realizados por teólogos e historiadores de la teología de liberación se concluye que esta política contrainsurgente provocó que “... entre 1964 y 1978, 41 sacerdotes (latinoamericanos) fueron asesinados (6 acusados de guerrilleros) y 11 desapariciones. Además, unos 485 fueron arrestados, 46

torturados y 253 expulsados de sus países”. (Berryman, *Teología de la liberación*, 1989).

Los primeros síntomas de esta política contrainsurgente se evidencian en Argentina tras el asesinato del obispo Enrique Angelelli, en agosto de 1976, y de unos diez sacerdotes argentinos cercanos a la teología de la liberación.

El P. Gabriel Longueville, un sacerdote francés, misionero entre nosotros, párroco en Chamental, un hombre sencillo, un buen pastor afable y comprometido con su pueblo. Había venido de su país natal a entregar su servicio pastoral y solidario. Quiso acompañar a Fray Carlos cuando lo vinieron a buscar sus asesinos, en esa fría noche de julio. Fray Carlos Murias era un joven sacerdote franciscano conventual, entusiasta, apasionado del Reino de Dios, que buscaba con todas sus energías integrar fe y vida, una vida digna para todos. Ambos aparecieron tirados, con varios tiros en el cuerpo, muchas horas después a algunos kilómetros de Chamental. Una semana más tarde, mataban delante de su familia, en Sañogasta, a Wenceslao Pedernera, un joven campesino también muy comprometido con la causa del Evangelio y su animación entre los pobres trabajadores rurales. Los tres participaban de la vida y la misión de la Iglesia en La Rioja, estrechamente unidos al presbiterio y a su pastor, Mons. Enrique Angelelli. La Iglesia en La Rioja se había identificado plenamente con la renovación conciliar suscitada en el Vaticano II. Muchos se molestaron por esta Iglesia identificada con los pobres y servidora del Pueblo de Dios. La instrucción de la comisión diocesana fue muy minuciosa a este respecto. Estamos todos muy esperanzados en la nueva etapa que tendrá lugar ahora en Roma, en la Congregación para la Causa de los Santos.⁴⁶

Estas políticas persecutorias adquirieron relevancia durante el papado de Karol Wojtyła (Juan Pablo II), pontífice con el que se inicia la ola restauradora de la Iglesia de Estado y de las políticas rancias de la cristiandad medievalista.

El activismo cristiano conservador pasó a acompañar a su modo la revolución conservadora liderada por el presidente Reagan, la primer Ministra Thatcher y el presidente Bush padre. De tal manera que lo religioso se constituía en un subsidio muy importante de un objetivo político y económico. La “revolución neoconservadora” se proponía la transformación radical de la sociedad, a partir de la derecha. Los datos muestran una efectiva contribución católica a la afirmación de la Nueva Derecha (ND). La oposición de la ND a la teología de la liberación encontraba un cauce específico en la aversión a las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) que en América Latina se suponía eran el vehículo de aquella teología “profética” o “latinoamericana”.⁴⁷

Entre algunos casos representativos de esta política restauradora podemos mencionar el nombramiento de numerosos clérigos ultraconservadores y miembros del Opus Dei en los principales cargos de la curia romana, como el de Joseph Ratzinger para presidir la Congregación para la Doctrina de la Fe y el nombramiento de algunos clérigos de ultraderecha en América Latina con fines de dismantelar la corriente renovadora de la teología de la liberación.

Otra evidencia de esta restauración se evidencia durante el III Encuentro del CELAM de Puebla (1979-1980), donde el papa Juan Pablo II buscó la manera de poner el cóncla-

ve en manos del sector más conservador de la Iglesia católica en este continente.

Tras el III encuentro de Puebla se hicieron más evidentes las tendencias restauradoras de Juan Pablo II, al amonestar durante sus giras a los sacerdotes de la teología de la liberación, como sucedió en Brasil en 1980, contra Leonardo Boff, y durante su gira a Centroamérica en marzo de 1983.

Héctor Ibarra: *¿Cómo fue la vista de Juan Pablo a Centroamérica?*

P. Pedro Leoz: ¡Pues imagínate! Wojtyła había sido el candidato de los sectores de la derecha en la curia romana durante la designación de Juan Pablo I, quien sí era un verdadero cristiano y se presume que fue asesinado porque este buscaba aclarar los tiempos de la iglesia... Entonces su primera conferencia en El Salvador fue algo muy triste, porque primero todo lo que dijo fue muy bonito, pero luego cambió el discurso y dio un viraje contra los sacerdotes metidos en política, justificando de cierta forma el asesinato de Monseñor Romero. Y era un momento en que se estaba asesinando vilmente a sacerdotes de la TL que en El Salvador estaban tratando de renovar las estructuras podridas de la Iglesia católica, y en esa lógica la iglesia no tenía salvación ¡Se estaba hundiendo!

De ahí se fue a Nicaragua donde llegando al aeropuerto amonestó al padre Ernesto Cardenal, diciéndole: ¡Arréglate con tu iglesia...! Después de eso fue que la gente lo abucheó en la Plaza de Managua.

En otro orden, nombró como nuncio apostólico de Centroamérica al vicario militar Monteiro de Castro, del Opus Dei. Este nuncio, a su vez, nombró como arzobispo de

El Salvador al conservador Fernando Sáenz Lacalle en lugar de monseñor Arturo Rivera y Damas, en 1995, tras cumplir la edad reglamentaria en el ejercicio sacerdotal. Dicho arzobispo abiertamente se opuso a la beatificación de monseñor Romero, a la vez que desplegó una fuerte campaña de desmantelamiento de la teología de la liberación y de las comunidades eclesiales de base.

Esta política se mantuvo con Joseph Ratzinger (Benedicto XVI), pontífice que se destacó por escándalos sexuales y de pederastia, así como por la corrupción durante el llamado *Vatileaks*, durante su papado.

E. Conclusión

En los casi veinte siglos de historia de larga duración de la Iglesia católica apostólica y romana, esta se mantuvo como una institución de Estado, a medida que priorizó su alianza con las clases dominantes, cuya función principal era mantener el control ideológico de las clases subalternas de la sociedad al servicio de estas clases.

Por momentos, dicha política se impulsó por vías políticas e ideológicas, y en otros mediante la persecución y el terror militar, como sucedió contra los movimientos milenaristas, los conversos y los llamados herejes, que debieron enfrentar las cruzadas que costaron la vida de millares de personas en nombre de Dios.

Estas medidas, sin embargo, tendieron a cambiar por otras modalidades más políticas, como fue la implementación de reformas eclesiásticas como la “doctrina

social” de *Rerum novarum* y las encíclicas de Vaticano II.

Estas posibilitaron el surgimiento de la teología de la liberación, movimiento político-religioso que generó una participación

destacada en los procesos revolucionarios de América Latina y un aporte sustancial para los cambios que se produjeron durante la segunda mitad del siglo XX.

México, D. F., 27 de junio de 2015.

BIBLIOGRAFÍA

- Alegría, Claribel y Flakoll, D. J. (2010). *No me agarran viva*. El Salvador: UCA.
- Berryman, Phillip (2003). *Teología de la liberación*, México, Siglo XXI.
- Cerruti Guldberg, Horacio (2008). *Filosofía para la liberación. ¿Liberación del filosofar?* 3.ª Ed., Buenos Aires: UNSL.
- Espinoza Saucedo, Adriana (2012), de la ponencia presentada en el XXVII Congreso de Religión, sociedad y política el 10 de septiembre de 2012 en la Universidad Autónoma de Querétaro.
- Fabris, Rinaldo (1992). *La opción por los pobres en la Biblia*. Navarra: Verbo Divino.
- García Elorrio, Juan. Revista *Cristianismo y Revolución*, publicada del coloquio del 23 y 24 de marzo 1968. Artículo: “Teología para el Tercer Mundo. Los cristianos, la violencia y la revolución” (Introducción publicada desde la Cárcel de Villa Devoto, 12 de septiembre de 1969).
- García González, Jesús (2011). *Mi caminar con el caminante. Recordando a don Samuel Ruiz García*. México: S/E.
- García González, Jesús (2012). *Escrutando los tiempos y acontecimientos. Rescatando la memoria de una patristica Latinoamericana*. México: s/e.
- Gutiérrez, Gustavo (1972). *Teología de Liberación. Perspectiva*. Salamanca, España: Sígueme.
- Gutiérrez, Gustavo (1992). *En busca de los pobres de Jesucristo*. Salamanca: Sígueme.
- Latorre Cabal, Hugo (1969). *La revolución de la iglesia latinoamericana*. Joaquín Mortiz, México.
- Muñoz, Ronaldo (1974). *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*. Salamanca: Sígueme.
- Navarro García, Adlai (1992). *La teología de la liberación y su contexto histórico*. México: ENAH.
- Oliveros Maqueo, Roberto (1980). *Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión 1966-1976*. 2.ª Ed. Lima: CEP.
- Romero, Mons. Óscar Arnulfo (1989). *Homilias. Su pensamiento*, México: Criterio, vol. VIII.
- Smith, Christian (1994). *La teología de la liberación. Radicalismo religioso y compromiso social*. España: PAIDÓS, 1.ª Ed.
- Vidales, Raúl (1976). *Desde la tradición de los Pobres*. México: Eds. CRT.
- Tojeira, José María (2005). *El martirio ayer y hoy. Testimonio radical de fe y justicia*. San Salvador: UCA.

Echeverry P., Antonio José (2010). *La teología de la liberación en Colombia. El problema de continuidades en la tradición evangélica de opción por los pobres*. Cali: Universidad del Valle.

Josefo, Flavio (1994). *La guerra de los judíos*. México: Porrúa/Sepan cuántos, n.º 374.

Küng, Hans (2011). *Lo que yo creo* (traducción de Manuel Lozano). Suiza: Trotta.

Küng, Hans (2002). *La Iglesia católica*. España: Mondadori.

La Santa Biblia (1961). España: Planeta.

Masferrer Kan, Elio (2009). *Religión, poder y cultura*. México: Araucanía.

Metz, Johann B. (1970). *Teología del mundo*. Salamanca: Sígueme.

Ruiz García, Samuel (colaboración de Carlos

Turner) (2006). *Cómo me convirtieron los indígenas*. México: SERAPAZ.

Scannone, J. C. (1993). *Liberación. Un aporte original del cristianismo latinoamericano*, en J. G. Caffarena, *Religión*. Suiza: Trotta.

Wynarczyk, Hilario (2012). *Ciudadanos de dos mundos. El movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2011*. Argentina: UNSAM.

Entrevistas

Rubio Cano, Raúl. Entrevista realizada en el Distrito Federal, México, el 13 de marzo de 2010.

P. Leoz, Pedro. Entrevista realizada en Pamplona, Navarra, el 26 de febrero de 2013.

NOTAS

1 En 1891 se proclamó la encíclica *Rerum novarum*, que buscaba contrarrestar las tendencias socializantes de anarquistas, socialistas y comunistas.

2 NAVARRO GARCÍA, Adlai (1992). *La teología de la liberación y su contexto histórico*. México, ENAH: 2-3. Cf. De León XIII (1950). “*Rerum novarum*”: *Encíclicas pontificias: colección completa*. Tomo 1, pág. 424, inciso 1. Buenos Aires: Editorial Guadalupe.

3 www.clerus.org/clerus/dati/2000-03/23-7/DIVINI.html

4 De CORNWELL, John (2013). *El papa de Hitler. La historia secreta de Pío XII*. Tomado de internet el 17 de junio de 2013, p. 5: www.angelfire.com/ca6/filosofol/papahitler.html

5 Por causa de esta política de exterminio masivo fueron ejecutados más de 50 millones de seres humanos, entre los que sobresalen comunistas, judíos y miembros de algunas etnias europeas.

6 Biografía de Pío XII, tomada de internet, p. 3: www.biografiasyvidas.com/biografia/p/pio_xii.htm

7 ESPINOZA SAUCEDO, Adriana (2012). *Rerum novarum. Fracturas internas en la jerarquía eclesial y participación social-política del catolicismo mexicano 1891-1909*. Ponencia presentada en el XXVII Congreso de Religión, Sociedad y Política, 10 de septiembre de 2012, en la Universidad Autónoma de Querétaro, p. 3.

8 METZ, Johann B., 1970, *Teología del mundo*, Salamanca, Sígueme p. 139.

9 Este teólogo suizo fue objeto de recurrentes sanciones durante el pontificado de Pablo VI, debido a sus asiduas críticas a los dogmas de la fe en la Iglesia católica, y muy particularmente por cuestionar el dogma de la “infallibilidad del papa” propuesta por Pío IX.

10 SMITH..., *La teología de la liberación...*, pp. 104-105.

11 SMITH..., *La teología de la Liberación...*, cfr. De Har-doy (1975), pp. 52-53; Gemany (1981), p. 236; Beyer (1967), p. 95.

12 *Ibid*, p. 108.

13 *Ibid*, p. 110 [*Op. cit.* de Adriance (1986), pp. 15-16].

14 *Ibid*, p. 109.

15 Entrevista realizada por Héctor Ibarra a Raúl Rubio, ex-miembro del Movimiento de Estudiantes Profesionales (MEP), p. 1.

16 En esta encíclica se analiza: 1. La familia; 2. La cultura; 3. La vida económica y social; 4. La política y 5. La situación internacional.

17 Latorre Cabal, Hugo (1969). *La revolución de la Iglesia latinoamericana*, Joaquín Mortz, México, p. 14.

18 *Ibid*, p. 14.

19 Hasta la segunda mitad del siglo XX, las estructuras eclesialísticas de la ICLA se habían mantenido sujetas al mo-

- delo de Iglesia de Estado y de las teologías y eclesiologías tridentinas donde dominaba lo espiritual por encima de lo temporal, manteniendo a la feligresía en una actitud de pasividad y contemplación de la realidad, y no como un instrumento de transformación social que posibilitara mejorar su condición de vida.
- 20 Latorre..., *La revolución...*: pp. 22-23.
- 21 P. GARCÍA, Jesús (2012). *Escrutando los tiempos y acontecimientos. Rescatando la memoria de una patristica Latinoamericana* (Prólogo del P. Raúl Vera), México, s/e: V.
- 22 Muñoz, Ronaldo (1974). *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*. Salamanca: Sígueme, p. 19
- 23 La Santa..., (Éxodo: 22-20).
- 24 Vidales, Raúl (1976). *Desde la tradición de los pobres*. México: Eds. CRT, p. 70. Cfr de F. Engels (1874). *Sobre la historia del cristianismo primitivo*.
- 25 Smith..., *La teología de la liberación...*, p. 33.
- 26 Cerruti Guldberg, Horacio; Mondragón González, Carlos (2006). *Religión y política en América Latina. La utopía como espacio de resistencia social*. México: UNAM; p. 88.
- 27 Scannone, J. C. (1993). *Liberación. Un aporte original del cristianismo latinoamericano*, en J. G. Caffarena, editado en *Religión*. Suiza: Trotta, pp. 93-105.
- 28 Oliveros Maqueo, Roberto (1980). *Liberación y Teología. Génesis y crecimiento de una reflexión 1966-1976*, 2.ª ed., Lima, CEP, pp. 47-48.
- 29 Echeverry, Antonio José (2010). *Teología de la liberación en Colombia*, Universidad del Valle, p. 103.
- 30 En Argentina y Colombia clérigos como Juan García Ellorio, Juan Carlos Zaffarni, Germán Guzmán, entre otros, asumen la propuesta camilista de constituirse en un *Frente Unido* que busque el derrocamiento de los regímenes autoritarios.
- 31 García Elorrio, Juan (1969). *Introducción publicada desde la Cárcel de Villa Devoto 12 de setiembre de 1969*, en el coloquio del 23 y 24 de marzo 1968 y publicado en Revista *Cristianismo y revolución, Teología para el Tercer Mundo. Los cristianos, la violencia y la revolución*, Buenos Aires. (Publicado también en el suplemento n.º 119 de la Revista *Lettre*, París), p. 8.
- 32 Smith..., *La teología de la liberación...*, pp. 125-126 y 159.
- 33 Entrevista realizada por Héctor Ibarra a Raúl Rubio...: 1.
- 34 Pino Moyano, Luis Rodrigo (2011). *La religión que buscaba no ser opio. La relación cristianismo-marxismo en Chile (1968-1975)*. Tesis de Licenciatura en Historia de la Universidad Academia del humanismo cristiano, Santiago, p. 111.
- 35 El trabajo renovador en Ecuador comienza a tener presencia en las zonas indígenas a través del equipo de pastoral "Juan XXIII" que dirige el obispo de Riobamba Leonidas Proaño, quien crea el ISPLA (Instituto de Pastoral Latinoamericana) con fines de capacitar presbíteros bajo las líneas de Vaticano II.
- 36 Gavilanes del Castillo, Luis Mario (1992). *Memorias. Leonidas Proaño y su misión profética liberadora en América Latina*. Quito: S/E, p. 136.
- 37 La Santa... *Éxodo* (3: 7-8).
- 38 Echeverry..., *Teología de la liberación en Colombia...*, p. 67
- 39 Revista *Rebelión* de las revelaciones de Wikilikis, *Estados Unidos sigue combatiendo la "amenaza" de la teología de la liberación*, por Daniel Kovalik (traducción de Germán Leyens), del 13 de marzo de 2013, p. 6.
- 40 En el Cono Sur se instrumentó el "Plan Cóndor" en el marco de las dictaduras militares que se instalan en la región y bajo los auspicios del gobierno de los Estados Unidos.
- 41 www.solidaridad.net/_articulo3606-enesp.htm
- 42 Echeverry..., *Teología de la liberación en Colombia...*, p. 126.
- 43 www.solidaridad.net/_articulo3606-enesp.htm p. 3.
- 44 García González, Jesús (2011). *Mi caminar con el caminante. Recordando a Don Samuel Ruiz García*. México: S/E, pp. 21-22.
- 45 Documento publicado en marzo de 1975 por *Le Monde diplomatique* con relación a los ataques realizados contra el sector de la Iglesia católica progresista de Bolivia y reproducido por la revista *Diálogo* en su n.º 26, de diciembre de 1975. Este documento fue denunciado con relación a la irrupción de la Policía ecuatoriana en una reunión de obispos, clero y laicos en Riobamba, Ecuador, en agosto de 1976.
- 46 <http://vaticaninsider.lastampa.it/es/en-el-mundo/dettagliospain/articolo/argentina-argentina-argentina-41099/>
- 47 Wynczyc, Hilario. *Ciudadanos de dos mundos. El movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2011*. Argentina: UNSAM, p. 191.

Proceso de asentamiento de centroamericanos en entidades federativas de México, 2000-2010¹

RICARDO BECERRA PÉREZ ■

MARÍA DE LOURDES MONTES TORRES

Unidad Académica de Economía,
Universidad Autónoma de Nayarit (México)



MÉXICO SE HA CONSOLIDADO A NIVEL MUNDIAL COMO PAÍS DE ORIGEN, DE DESTINO Y DE PASO DE MIGRANTES INTERNACIONALES.



I. Introducción

La migración es un fenómeno social, por su relación con aspectos culturales y económicos de una región o país, que repercute directamente sobre las estructuras y las causas que la provocan. Por su naturaleza, trasciende más allá de la vida de los individuos y de las sociedades, por lo cual debe ser considerada en las políticas de desarrollo que aspiran a lograr un mayor crecimiento, equidad y calidad de vida (Welti, 1997: 124).

El fenómeno debe de abordarse en al menos las dos dimensiones siguientes (*ibíd.*: 125):

- a) Debe existir un traslado de residencia, por lo cual se tienen que excluir los desplazamientos laborales cotidianos, los viajes de turismo y en general los desplazamientos de corta duración, así como los desplazamientos de las poblaciones nómadas.
- b) Se exige el cruce de alguna delimitación administrativa, por lo cual se excluyen los traslados de residencia en una misma unidad administrativa, los que quedan reducidos a calidad de cambios locales o residenciales.

En lo que se refiere a los tipos de migración, se reconocen los movimientos tradicionales de origen rural-urbano y sus diferentes permutaciones, aquellas que atienden a la naturaleza de la unidad administrativa que traspasan, entre las que resaltan la migración interna y la internacional, la que atiende a la unidad que migra, es decir, el hogar en su conjunto o el individuo y aquel tipo de migración que rescata como característica principal ser “un proceso en virtud del cual los migrantes se desplazan a destinos que ya conocen y donde han establecido contactos o de los cuales saben indirectamente a través de parientes o amigos” (Oberai, citado por Welti, 1997: 129). Este tipo de migraciones se denomina *graduales* o *en cadena* y son las que sirven de marco referencial al objeto de investigación que comprende el presente artículo.

México se ha consolidado a nivel mundial como país de origen, de destino y de paso de migrantes internacionales (Instituto Nacional de Migración, INM, 2010). Como ejemplo de lo primero, baste recordar los casi 12 millones de mexicanos que residen ilegalmente en los Estados Unidos de América (EUA), y los 968,271 extranjeros detectados por el XIII Censo General de Población y Vivienda de 2010, de los cuales 739,918 habían nacido en Estados Unidos.

Por otro lado, un componente singular por el origen, tránsito y destino de la migración son los centroamericanos, que en su afán por llegar hacia los Estados Unidos pasan por el territorio nacional, la mayoría de las veces de manera indocumentada. Al respecto, es el mismo INM que señala que entre 2008 y

2009 se tuvieron 170,000 “eventos de migración en tránsito irregular por territorio nacional” (Berumen, 2010: 46).

II. Planteamiento del problema

El propósito del presente documento es el de tener un acercamiento al fenómeno provocado por los migrantes² centroamericanos en su ruta hacia los Estados Unidos de América, haciendo especial énfasis en el proceso de asentamiento que han tenido en algunas entidades del país.

Lo anterior, dada la marcada tendencia al hecho de que estos están llamando la atención de los medios informativos y un creciente número de académicos que han logrado documentar la serie de violaciones a sus derechos humanos, la creciente vulnerabilidad a la que quedan expuestos dadas las contingencias, tales como los huracanes que han destruido parte de la infraestructura carretera y ferroviaria del sureste mexicano, y al cierre de las casas de migrantes que algunos religiosos habían mantenido abiertas principalmente en los Estados del centro y el sureste del país.³

Se parte de la idea central de que la desarticulación geográfica del país de llegada con respecto de la región de salida de los migrantes ha condicionado la necesidad de iniciar procesos de asentamiento más o menos definitivos en territorio nacional, lo que se trata de evidenciar a partir de los resultados del XII y XIII Censos Generales de Población y Vivienda de los años 2000 y 2010. Lo anterior se explica en parte por la necesidad de formar una red social que aumente la probabilidad de éxito en su intento por llegar a los Estados Unidos.

Una de las primeras cuestiones que se han de establecer es que algunos países centroamericanos se habían caracterizado en los años setenta y ochenta por provocar grandes contingentes de migrantes procedentes de esa región, como lo fue el caso de las guerras civiles de Nicaragua y El Salvador. Más reciente, una situación similar provocó la presencia de un número considerable de refugiados guatemaltecos, que en los últimos años se han constituido en objeto de preocupación para los distintos niveles de gobierno de ambos países, organizaciones no gubernamentales y grupos religiosos, para favorecer su retorno a su país de origen (Imaz, 2010: 78).

Por lo anterior, el presente trabajo pretende responder tres preguntas básicas:

- A) ¿El volumen de centroamericanos residentes en México ha crecido o se ha reducido de 2000 a 2010?
- B) ¿Han cambiado las características socio-demográficas de los centroamericanos residentes en México en el periodo mencionado?
- C) ¿Existe un patrón de asentamiento en las entidades federativas de residencia en el periodo de 10 años comprendido entre ambos censos?

III. Metodología

Migración absoluta

El censo en México rescata, a nivel de personas, dos variables básicas para el estudio de la migración absoluta y reciente. Tales variables permiten captar a aquellos individuos que

residen en el momento del levantamiento censal en una división geográfica distinta a aquella en la cual nacieron. Los datos captados con esta pregunta permiten detectar a todo aquel individuo que vive en la misma entidad federativa en la que nació, a aquellos que residen en una entidad distinta y todo aquel ciudadano que, habiendo nacido en un país distinto al nuestro, reside en México al momento de referencia de los censos mencionados, siendo para el del año 2000, el 14 de febrero; y para el caso del de 2010, el 12 de junio.

Al tratar la información mencionada, son cuatro las situaciones que se deben siempre de tener en cuenta con respecto a su subregistro, siendo la principal la que se refiere a la tendencia natural que los migrantes indocumentados muestran al esconderse a los operativos censales. Para el caso de los mexicanos en los Estados Unidos, es una de las precauciones que más se deben de tener en cuenta, y no existe razón alguna para desecharla en el caso que nos ocupa. Aceptamos, entonces, que el volumen de centroamericanos detectado por ambos censos es realmente un subconjunto del que se encuentra asentado en nuestro país.

Además de lo anterior, se consignan las siguientes tres cuestiones al respecto del volumen de centroamericanos detectados por el censo del año 2000:

- A) En el periodo intercensal sufrieron una reducción natural provocada por las defunciones que entre ellos se presentaron.
- B) Se redujeron también por el efecto de aquellos que en el periodo mencionado

hayan decidido retornar hacia sus respectivos países de origen o hacia otro país del mundo, y entonces:

- C) El grupo mencionado sufrió también el efecto de la reducción provocada por aquellos centroamericanos que lograron llegar hacia los Estados Unidos, lo que aparentemente es el objetivo final en su intención de migrar.

Migración reciente

Un indicador adicional al de migración absoluta es el que se refiere a la migración reciente. A nivel de personas, se cuenta con la variable de residencia cinco años antes de cada uno de los levantamientos censales. De esa manera, se cuenta con la variable *res95edo* para el censo del 2000, y *res05pai_c* para el caso del censo de 2010, remitiendo respectivamente a enero de 1995 y junio de 2005, cada uno de los censos mencionados.

Una vez identificadas las variables, insumo en las bases de datos del 10 % de cada uno de los censos, se procesó la información con el paquete estadístico SPSS-20*, habiendo obtenido los resultados que a continuación se detallan:

IV. Resultados obtenidos

Lo primero que hay que hacer notar es un aumento del 29 % de centroamericanos entre censos, pues en términos brutos se detectan 59,936 centroamericanos residentes en México en 2010, cuando se contaba con 46,523 de ellos en 2000.

A nivel de país, solo en el caso de aquellos nacidos en Costa Rica se detecta una disminución en el volumen de migrantes procedentes de ese país. Los casos más notorios de aumento se observan en el resto de países, aunque es digno de llamado de atención el caso de El Salvador, Nicaragua y Honduras, nacionalidades en las que prácticamente se duplican los migrantes hacia nuestro país. Por otro lado, vale la pena resaltar el caso de aquellos procedentes de Guatemala: no obstante la acción combinada de aquellas instituciones que han estado favoreciendo su retorno a su país de origen, se detecta un aumento de prácticamente 3,000 guatemaltecos adicionales a los que ya habían sido detectados en el año 2000 (ver cuadro n.º 1).

Nacionalidad	2000	2010
Belice	1033	1545
Costa Rica	2391	1964
El Salvador	5786	8864
Guatemala	29156	31888
Honduras	4203	9980
Nicaragua	2514	4230
Panamá	1440	1465
Total	46523	59936

Fuente: Censo XII y XIII, Inegi, México, 2000 y 2010.

Un perfil caracterizado por individuos en edades jóvenes parece consolidarse, pues prácticamente nueve de cada diez presentan edades menores a los 60 años. De esta manera, los *adolescentes* (19 y menos), los *jóvenes* entre 20 y 39 años de edad y aquellos *adultos jóvenes* entre las edades de 40 y 59 años mantienen su presencia en ambos censos, aunque una ligera dis-

Cuadro No. 2: Perfil Sociodemográfico de los Centroamericanos Residentes en México, 2000 y 2010.

Características	Categorías	2000		2010	
Sexo	Hombre	21447	46.1	27056	45.1
	Mujer	25076	53.9	32880	54.9
	Total	46523	100	59936	100
Grandes Grupos de Edad	Adolescentes	7943	17.1	11044	18.4
	Jóvenes	22837	49.1	27171	45.3
	Adultos Jóvenes	11499	24.7	17213	28.7
	Adultos Mayores	3963	8.5	4499	7.5
	No Especificado	281	0.6	9	0
Total	46523	100	59936	100	
Parentesco con el Jefe del Hogar	Jefe(a) de Hogar	16969	36.5	22297	37.2
	Esposo(a)	14918	32.1	17796	29.7
	Hijo(a)	8021	17.2	8581	14.3
	Otro Parentesco	6525	14.2	11262	18.8
	Total	46523	100	59936	100
Estado Conyugal	Unido	30710	66	38107	63.6
	No Unido	13347	28.7	17360	29
	No Aplica	2466	5.3	4469	7.4
	Total	46523	100	59936	100
Condición de Actividad	Trabajó	20540	44.2	25636	49.4
	Busca Trabajo	241	0.5	904	1.5
	Estudiante	2170	4.7	2629	4.4
	No Trabaja	5820	12.5	208	0.3
	Otra Condición	17752	38.2	26539	44.3
Total	46523	100	59936	100	
Nivel de Escolaridad	Sin Instrucción	8018	17.2	10138	16.9
	Básico hasta Prepa	25740	55.3	39113	65.3
	Normal ó Técnica	1422	3.1	2035	3.4
	Profesional/Posgrado	6956	15	7839	13.1
	No Aplica	4387	9.4	811	1.3
Total	46523	100	59936	100	

Fuente: Estimación propia a partir de datos de Censo XII y XIII, INEGI, México, 2000 y 2010.

minución en el segundo grupo se corresponde con un ligero aumento en el tercer grupo etario en el caso del censo de 2010. Por otro lado, aunque la migración hacia los Estados Unidos es eminentemente masculina, en aquellos que se establecen en México, se observa una débil tendencia hacia la feminización del volumen detectado: 55 de cada 100 son mujeres, mientras que la mayoría de ellos son jefes de hogar y esposos: 68 y 66 de cada 100 en los registros censales analizados, respectivamente.

Por otro lado, se trata de individuos *unidos*, pues 2/3 de ellos presenta esta característica, siendo notoria su ausencia de instrucción formal, que se corresponde con aquellos que presentan una carrera profesional o posgrado. No obstante lo anterior, se debe rescatar que en el caso de aquellos que cuentan con primaria a bachillerato se observa un incremento de 10 % en su proporción, al haber pasado de 55 a 65 % de los detectados por el censo de 2010. Por último, resulta un notorio aumento

entre aquellos que manifiestan haber trabajado la semana anterior: la mitad de ellos lo habían hecho para 2010. Por su parte, aquellos que manifestaron no trabajar desaparecen, pasando de 12.5 % a 0.3 % de un censo a otro (ver cuadro n.º 2).

El cuadro n.º 3 se debe analizar con especial cuidado, pues indica la proporción de aquellos que habiendo sido registrados en cada uno de los censos residían en cada uno de sus países de origen cinco años anteriores a cada uno de los censos realizados. De esa manera, la migración reciente aumenta en cuatro países, siendo el aumento mayor en el caso de Belice, pues esta proporción aumenta en 20 %, pasando de 25.6 a 44.9 % de un censo a otro. Junto con Belice, aumentos modestos pero notorios se presentan en El Salvador, Guatemala y Nicaragua.

Contraponiéndose a lo anteriormente mencionado, los casos de Costa Rica, Honduras y Panamá nos hablan de volúmenes que arribaron al país en momentos anteriores a los cinco años antes de lo que el criterio para medir migración reciente establece: tal proporción se reduce en 5 % en el caso costarricense, mientras que una reducción de 8 puntos en el indicador se produce en los casos de los dos últimos, respectivamente.

En lo referente a las entidades en las cuales se asientan, se debe hacer notar que en el 2000, en dos casos se encontraban concentrados más de la mitad de los beliceños y guatemaltecos detectados: 70.3 en Quintana Roo y 55.4 % en Chiapas, respectivamente (ver cuadro n.º 4). Caso distinto lo constituye el resto de nacionalidades, en las que resalta el

papel que juega el Distrito Federal y el Estado de México en el centro del país: a excepción de Honduras, en cuyo caso es Chiapas el estado que concentra su mayor presencia, el resto de migrantes centroamericanos se acumulan, en una gran proporción, en estas dos entidades federativas mencionadas.

Cuadro No. 3: Porcentaje de migrante centroamericanos que residían en su país 5 años antes.

Nacionalidad	2000	2010
Belice	25.6	44.9
Costa Rica	20.1	15.3
El Salvador	8.8	11.8
Guatemala	13.1	16.8
Honduras	28.1	20.4
Nicaragua	10.4	23.3
Panamá	20.7	12.4

Fuente: Censo XII y XIII, Inegi, México, 2000 y 2010

En contraste con lo anterior, es notorio un cambio significativo para el año 2000: Chiapas se ha constituido en la entidad en la cual se acumulan las mayores proporciones procedentes de El Salvador, Guatemala, Honduras y Nicaragua, mientras que Quintana Roo sigue siendo, aunque en una menor proporción que en el 2000, el principal lugar de asentamiento de beliceños, en tanto que en los casos de Costa Rica y Panamá siguen teniendo su mayor presencia en el Distrito Federal y en el Estado de México, aunque en el caso del primero, Morelos ha desplazado de manera definitiva la presencia que Baja California había tenido en el 2000 para este tipo de migrantes centroamericanos, mientras que para el último, Jalisco le ha cedido su lugar a Puebla.

Cuadro No. 4: Migrantes centroamericanos por entidad federativa de residencia, México 2000 y 2010.

Nacionalidad	2000		2010			
	Entidad Federativa	Individuos	%	Entidad Federativa	Individuos	%
Belice	Quintana Roo	726	70.3	Quintana Roo	688	44.5
	Yucatán	70	6.8	Yucatán	187	12.1
	Chihuahua	63	6.1	Jalisco	282	18.3
	Distrito Federal	62	6.0	Campeche	246	15.9
	Total en México	1033	100.0		1545	100.0
Costa Rica	Distrito Federal	748	31.3	Distrito Federal	461	23.5
	Estado de México	415	17.4	Estado de México	263	13.4
	Baja California	201	8.4	Morelos	305	15.5
	Nuevo León	175	7.3	Nuevo León	164	8.4
	Total en México	2391	100.0		1964	100.0
El Salvador	Estado de México	1096	18.9	Chiapas	1984	22.4
	Distrito Federal	782	13.5	Estado de México	1184	13.4
	Jalisco	640	11.1	Distrito Federal	916	10.3
	Nuevo León	409	7.1	Nuevo León	530	6
	Total en México	5786	100.0		8864	100.0
Guatemala	Chiapas	16160	55.4	Chiapas	20999	65.8
	Campeche	7166	24.6	Campeche	2470	7.7
	Quintana Roo	1934	6.6	Quintana Roo	1444	4.5
	Distrito Federal	1069	3.7	Distrito Federal	1086	3.4
	Total en México	29156	100.0		31888	100.0
Honduras	Chiapas	1246	29.6	Chiapas	3449	34.6
	Distrito Federal	587	14.0	Estado de México	704	7.1
	Estado de México	453	10.8	Chihuahua	501	5.0
	Baja California	265	6.3	Baja California	446	4.5
	Total en México	4203	100.0		9980	100.0
Nicaragua	Distrito Federal	699	27.8	Chiapas	954	22.6
	Estado de México	348	13.8	Distrito Federal	783	18.5
	Puebla	193	7.7	Estado de México	370	8.7
	Jalisco	185	7.4	Nuevo León	284	6.7
	Total en México	2514	100.0		4230	100.0
Panamá	Distrito Federal	464	32.2	Distrito Federal	383	26.1
	Estado de México	189	13.1	Estado de México	305	20.8
	Jalisco	169	11.7	Nuevo León	145	9.9
	Nuevo León	131	9.1	Puebla	112	7.6
	Total en México	1440	100.0		1465	100.0

Fuente: Censo XII y XIII, Inegi, México, 2000 y 2010.

El cuadro n.º 5 permite apreciar el conjunto de entidades federativas en las cuales se tiene presencia de centroamericanos en 2000 y 2010. Para elaborarlo, se acumulan las 28 entidades que se registraron en el cuadro anterior, correspondiendo a las cuatro principales en las que tenían presencia cada uno de los siete países centroamericanos. Como se puede prever, en muchos de los casos se repiten, como ya se ha podido advertir de lo anterior. Como consecuencia, se detectan solo 11 estados para el caso de 2000, siendo exactamente los mismos para el caso de 2010, con la única excepción del estado de Morelos, que se agrega a la región que en el centro de México se ha constituido por el Distrito Federal, el Estado de México y Puebla.

Cuadro No. 5: Entidades federativas con migrantes centroamericanos, México 2000 y 2010.

Región	2000	2010
Sureste	Yucatán	Yucatán
	Quintana Roo	Quintana Roo
	Campeche	Campeche
	Chiapas	Chiapas
Centro	Puebla	Puebla
	Distrito Federal	Distrito Federal
	Estado de México	Estado de México
		Morelos
Centro-Norte	Nuevo León	Nuevo León
	Jalisco	Jalisco
	Chihuahua	Chihuahua
	Baja California	Baja California

Fuente: Censo XII y XIII, Inegi, México, 2000 y 2010.

Como consecuencia del cuadro anterior, se elabora la figura n.º 1, mostrándose que se trata prácticamente de la misma, lo que permite apreciar el patrón claramente definido que el proceso de migración centroamericana ha establecido en territorio mexicano. Teniendo como arribo las entidades del sureste mexicano, parecen desplazarse posteriormente al centro del territorio nacional, de donde

se desprenden dos rutas que hacia la frontera norteamericana parecen dirigirse: por la ruta del golfo, y teniendo a Nuevo León como entidad de residencia eventual, resulta posible el acceso a los Estados Unidos por Texas y la Costa Este. Por otro lado, la ruta del pacífico parece incluir a Jalisco como entidad de residencia temporal, de donde continúan hacia Baja California, asegurando su posible ingreso a tierras norteamericanas por la tradicional ruta de California. Por último, el asentamiento en Chihuahua sugiere la construcción de una ruta que, ingresando por Ciudad Juárez, facilite su ingreso a la parte central de los Estados Unidos.

V. Conclusiones

Una de las primeras conclusiones, con relación a la primera pregunta elaborada en el presente trabajo, es que parece existir un claro proceso de consolidación de un conjunto de entidades federativas que se han caracterizado por favorecer la residencia de migrantes centroamericanos, a partir de condiciones económicas y geográficas que parecen reforzar la intención de llegar hacia los Estados Unidos de parte de estos. Por la manera en cómo se ha comportado en el periodo analizado, parece revelarse un proceso creciente de migrantes centroamericanos que se asientan en México a la espera de condiciones propicias para continuar su viaje hacia los Estados Unidos.

Dicho patrón de establecimiento responde a la necesidad de construir una red social que permite asegurar el éxito en su intento por llegar a la unión americana. Por tal razón,

Figura n.º 1

Entidades Federativas de Residencia de los Migrantes Centroamericanos en México, 2000 y 2010.



Fuente: Elaboración propia en base a las muestras del 10 % del XII y XIII Censos Generales de Población y Vivienda, INEGI, México, 2000 y 2010.

queremos establecer que la migración centroamericana que tiene a los Estados Unidos como destino final presenta dos componentes claramente diferenciables entre sí, pero indisolublemente unidos: su paso por México, que ha logrado llamar la atención sobre las condiciones de vulnerabilidad en las que se da su traslado, tiene como complemento un proceso silencioso de asentamiento de centroamericanos en 12 estados de la República, aglomerados en tres espacios que abarcan la totalidad del territorio nacional: el sureste, el centro y el norte del país.

El paso de los centroamericanos por México exige un ejercicio serio de política pública que los rescate como seres humanos, que los dignifique como personas y que los libere

de la trampa a la que la inestabilidad económica y la inseguridad de sus países de origen los ha condenado. Implica saber de ellos más allá de las páginas de nota roja, de reportajes de televisión y de los esfuerzos insuficientes de algunas organizaciones no gubernamentales o religiosas. Para aquellos que se han asentado en nuestro territorio, es inaplazable la necesidad de regularizar su estancia en el país, de contar con permisos de trabajo y de que cese la criminalización que de ellos se hace. En todo caso, es necesario recordar el planteamiento de Bustamante (2003: 169) en el sentido de que el ejercicio de la soberanía de un país en su territorio no puede representar, de ninguna manera, la violación de los derechos humanos que los migrantes tienen, en virtud de los

tratados internacionales de derechos humanos que el propio país, en pleno ejercicio de su soberanía, haya firmado.

Una conclusión adicional es la que se refiere al caso de los migrantes procedentes de Guatemala, El Salvador, Honduras y Nicaragua: los resultados evidencian que su arribo los ha acumulado en el estado de Chiapas, lo que representa un llamado de atención a los distintos niveles de gobierno para dotar de servicios básicos y posibilidades de sobrevivencia en tanto definen el destino final de su migración.

Por último, hacemos un llamado a replantearnos lo que sucede con los migrantes centroamericanos en un país que, como el nuestro, vive sus propios dilemas en el caso del trato que se les da a los nuestros en los

Estados Unidos. En todo caso, no puede ser la indiferencia o la omisión la que caracterice la respuesta que como sociedad ofrezcamos; es claro que no podemos quedar atrapados en la doble moral que implica exigir de nuestros vecinos del norte el trato digno a nuestros migrantes, que es exactamente el trato que les negamos a los migrantes centroamericanos a su paso por nuestro territorio. En todo caso, vale la pena recordar que si la migración de nuestros connacionales ha sido especialmente dolorosa para algunos sectores de nuestra sociedad, la migración de los centroamericanos y su paso por México se ha constituido, a pura fuerza de realidad, en la parte que *más duele* del fenómeno migratorio hacia los Estados Unidos de América.

BIBLIOGRAFÍA

- Alarcón Acosta, Rafael (2010), *Foro Nacional para la construcción de una Política Migratoria Integral y Democrática en el México del Bicentenario* (Memoria). Panel II: ¿Por qué necesitamos una nueva Ley Federal y cuáles deberían de ser sus puntos estratégicos? Morelia, Michoacán, México, 23 y 24 de septiembre de 2010.
- Berumen Sandoval, Salvador (2010), *Foro Nacional para la construcción de una Política Migratoria Integral y Democrática en el México del Bicentenario* (Memoria). Panel I: Diagnóstico de la realidad migratoria en México (inmigración, tránsito, emigración y tendencias demográficas) Morelia, Michoacán, México, 23 y 24 de septiembre de 2010.
- Bustamante, Jorge A. (2002), *Migración Internacional y Derechos Humanos*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, Serie Doctrina Jurídica, n.º 94. ISBN 968-36-9974-X.
- Imaz Bayona, Cecilia (2010), *Foro Nacional para la construcción de una Política Migratoria Integral y Democrática en el México del Bicentenario* (Memoria). Panel II: ¿Por qué necesitamos una nueva Ley Federal y cuáles deberían de ser sus puntos estratégicos? Morelia, Michoacán, México, 23 y 24 de septiembre de 2010.
- Oberai, A. (1989), *migración, urbanización y desarrollo*, Ginebra, Suiza, 1989, Organización Internacional del Trabajo (OIT).

Welti, Carlos, *et al.* (1997), *Demografía I*, México, CELADE, PROLAP, IIS-UNAM, The John D. and Catherine T. MacArthur Foundation.

Páginas electrónicas consultadas:
www.inegi.gob.mx
www.conapo.gob.mx
www.inm.gob.mx

NOTAS

- 1 Trabajo presentado en el 9.º Congreso Internacional de Migración, en el Instituto de Investigaciones Económicas y Empresariales (ININEE) de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH), en Morelia, Michoacán, México, realizado los días 25 y 26 de octubre de 2012.
- 2 A estas alturas del documento ya se habrá de hacer notoria nuestra negativa a usar el término de *transmigrante*, que a su paso por nuestro país los migrantes centroamericanos reciben. Como lo señala Alarcón (2010: 86), el transmigrante es aquel ciudadano que “tiene permiso de admisión del país a donde se dirige”.
- 3 Nos referimos, por supuesto, al brutal asesinato de los migrantes centroamericanos en San Fernando, Tamaulipas, y a la interrupción del servicio ferroviario del Ferrocarril del Sureste, por la caída de puentes en Chiapas y Tabasco. El tercer aspecto es el más perverso y el menos novedoso de todos: en los últimos años, criminalizar a los que ayudan a los migrantes centroamericanos se ha incorporado al arsenal de recursos con los que se ha reforzado, hipócritamente, el Estado mexicano.



Bernabé Crespín, *Eva*, óleo-tela.

Ciudadanía autoritaria y la política de control de las violencias en América Latina

JENNY PEARCE

Departamento de Estudios de Paz
Universidad de Bradford (Inglaterra)



LA CIUDADANÍA
AUTORITARIA
IMPLICA UNA
DISPOSICIÓN
DE QUITAR LOS
DERECHOS DE
OTROS Y OTRAS
EN NOMBRE DE
LA SEGURIDAD,
APOYAR LA MANO
DURA, CÁRCELES
INFRAHUMANAS
Y AÚN TOMAR LA
VIOLENCIA EN SUS
PROPIAS MANOS.



Introducción

En este trabajo voy a argumentar que la política del control de las violencias (y uso esta frase muy conscientemente) en América Latina puede fomentar autoritarismo dentro de la sociedad y reproduce más violencias. Hablo de la política del control de las violencias en vez de estado de derecho, contrastando dos formas de manejar las violencias, una en América Latina y la otra en Europa. Europa ha jugado un papel muy evidente en términos del uso y difusión de la violencia, en su papel de poder colonial y en sus propias guerras interestatales, en el auge de fascismo y en contra de las resistencias sociales a los proyectos de construcción de nación y de la economía capitalista. Sin embargo, en el curso de los siglos, las elites europeas transitaron de una elite guerrera a una elite monárquica; empezaron a aceptar un tercer partido para asumir las tareas de venganza en sus propios conflictos y de proteger sus rentas y propiedades. Finalmente, aceptaron un estado de derecho. El estado de derecho impactó sobre las violencias interpersonales entre todos los sectores sociales también en el curso de los siglos. A pesar del papel histórico de Europa en la reproducción de violencias políticas, en términos de niveles de violencia interpersonal dentro de Europa se logró bajarla a 3.2 homicidios por cada cien

mil habitantes, en comparación con 28 por 100,000 habitantes en Centroamérica, y entre 16 y 23 en el Cono Sur, según estadísticas del Informe Global de Homicidios 2014 de la Organización de Naciones Unidas de Drogas y Crimen (UNODC).

Entre 2002 y 2012 hubo crecimiento económico en América Latina, reducción de la pobreza y una pequeña reducción en la desigualdad —aunque América Latina sigue siendo la región más desigual en el mundo. Los niveles de violencia no han bajado. Es la única región del mundo fuera de una zona de guerra donde sigue aumentando, según el mismo informe de UNODC. Entonces tenemos que preguntarnos: ¿por qué se podía reducir la violencia interpersonal en Europa y no en América Latina? No quiere decir que los europeos no han usado la violencia, enfatizo que la han usado muchísimo. Pero los estudios históricos demuestran que la reducción de la violencia interpersonal tiene que ver con las formas en que las elites han optado por la seguridad pública y el estado de derecho. Otra pregunta es por qué las elites latinoamericanas no han hecho lo mismo.

Pero el tema de mi ponencia no es ese. Mi tema de estudio es qué impacto tiene una respuesta a la violencia por una política de control y no por un estado de derecho. Yo contrasto, por un lado, la construcción del estado de derecho, donde un gran número de ciudadanos tienen el acceso al derecho, a la justicia y a las instituciones del Estado que implementan esta justicia y seguridad pública equitativamente, con una política de control de las violencias,

una política que implica mucho uso de la violencia en nombre de controlarla.

En los contextos de América Latina, donde en algunos países y ciudades hay lo que se podría llamar “violencias crónicas”, impunidad y una seguridad privada por los que tienen el dinero, la inseguridad contribuye a lo que se podría llamar *ciudadanos autoritarios*. La ciudadanía autoritaria implica una disposición de quitar los derechos de otros y otras en nombre de la seguridad, apoyar la mano dura, cárceles inhumanas y aún tomar la violencia en sus propias manos, por ejemplo: linchamientos, formación de grupos de limpieza social o apoyo a grupos de vigilancia o incluso paramilitares.

Dentro de estos contextos, surge el sentido de que algunos seres humanos no valen o que son desechables. Y ese es un problema, diría yo, que surge no “por culpa” de la ciudadanía, sino *como consecuencia* de la política de control de las violencias.

La violencia es un impacto somático en el cuerpo, un acto consciente, por no decir intencional, de infligir dolor al cuerpo de sí mismo o de otro u otra. Toma múltiples formas, pero lo importante, para mí, es entender por qué reconocemos solamente unas violencias como tal, o sea, la violencia es reconocida muy selectivamente. ¿Qué violencias importan y qué violencias no importan? ¿Quién es violento y quién no es violento? Estas categorías son construidas muy políticamente, diría yo. Por ejemplo, la violación de mujeres en la guerra solamente se reconoció como violencia por lo que pasó en Bosnia hace 20 años. Ahora somos más conscientes y sabemos que esta violencia ha pasado

en todas las guerras. Anteriormente se pensaba que la guerra era únicamente una serie de actos violentos entre hombres armados.

El muchacho delincuente es visto como un actor violento, pero el soldado que actúa abusivamente no lo es. El hombre que abusa una mujer no es visto como violento, porque es la violencia que se hace en el espacio íntimo. Pero el muchacho, el joven que hace algo en la calle, en las periferias, sí es muy violento. La violencia en la cárcel no se ve como violencia, porque es un lugar de castigo.

Entonces, la proposición de esta ponencia es la siguiente: América Latina se ha enfocado en una política de contención de las violencias. En el proceso, se han reproducido las violencias, se ha enfocado sobre algunos tipos de violencias y unas categorías de perpetradores. La violencia ha causado efectos somáticos y su reproducción ha afectado los cuerpos de toda la ciudadanía, sean victimarios, víctimas, testigos o audiencias. Y desde ahí afecta lo que se pudiera llamar el “cuerpo político”. El daño es profundo en términos de la democracia y de cómo se entiende el ejercicio de la ciudadanía. Contribuye a lo que se puede llamar una ciudadanía autoritaria, que niega los derechos de otros y otras en búsqueda de orden y seguridad.

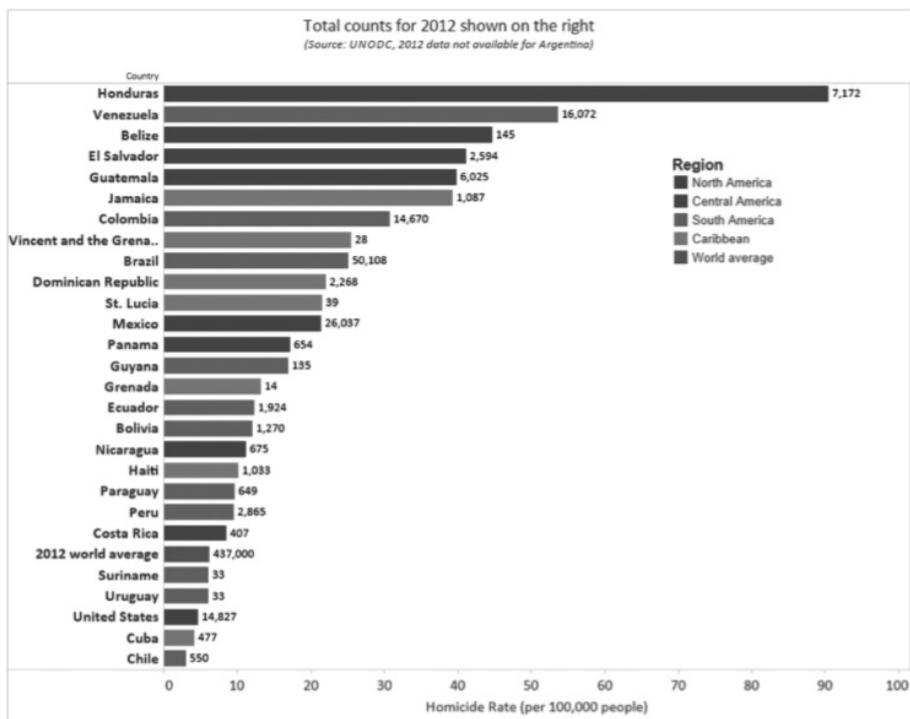
Esta ponencia se va a estructurar en esta forma. Voy a plantear unas preguntas claves que hay que hacer frente a la temática. Usaré la información estadística que hay sobre la opinión pública y violencia, que evidencia la existencia de algo que podríamos llamar ciudadanía autoritaria. Después voy a hablar más sobre la idea de la política de control de las violencias en América Latina y concluiré.

“Ciudadanía autoritaria” no es la única forma de ciudadanía en América Latina; yo he vivido muchos años haciendo trabajo de campo en esta región, con muchos ciudadanos resistentes, que tratan de cambiar la manera de ver la violencia. Tratan, estos ciudadanos, de hacer visibles varias formas de violencia, y lo hacen muy menudo arriesgando sus propias vidas.

Preguntas clave

Esta ponencia tratará de responder una serie de preguntas: ¿Cuáles son las violencias que el Estado controla y por qué? ¿Cómo es que los actores estatales y no estatales, y a veces en alianza, tratan de controlar estas violencias? ¿Y cómo es que la forma en que se tratan de controlar estas violencias impacta sobre su evolución y reproducción? ¿Qué tipo de ciudadanía emerge de tal tipo de política de control de las violencias?

En primer lugar, tenemos que establecer la dimensión del problema. La gráfica demuestra esta dimensión. Se puede ver que hay solamente tres países de América Latina que están debajo de la media mundial en términos de homicidios por 100,000 habitantes. Y estas estadísticas captan solamente una parte del panorama de la violencia o las violencias. No distinguen entre homicidio y lo que en América Latina se ha nombrado como feminicidio. No cubre las múltiples violencias cotidianas, desde el abuso del niño hasta la violencia en las cárceles, o las diferentes formas de la violencia en los espacios de socialización desde lo íntimo hasta la calle, y lo que podríamos llamar la construcción del Estado-nación



o la violencia política desde actores estatales y no estatales. Aquí, en El Salvador, en mayo murieron 677 salvadoreños y salvadoreñas, un promedio de 22.6 por día, más que en Iraq, una zona de guerra.

La violencia ¿qué es?

Ahora quiero hablar de la violencia como tal. Es una discusión larguísima, solamente voy a hablar de algunos elementos. Primero, creo que hay que distinguir entre agresión y violencia. Hay un imperativo biológico para responder a amenazas. Tenemos en nuestros cuerpos circuitos hormonales que nos ayudan a reaccionar frente a una amenaza. Tenemos, como dice Freud, nuestros impulsores; y los psicoanalistas y los biólogos han hecho

mucho esfuerzo para entender esta lógica de agresión. La violencia, sin embargo, va más allá de la agresión, y hoy llegamos al punto de asociar la violencia no con la biología o con la psicología, sino con la cultura y la socialización. Invertimos significados en la violencia. Y varían según la cultura y según los tiempos.

Por ejemplo, el abuso a los niños. En mi país, hoy día, hay escándalos enormes por el abuso a los niños, pero no fue reconocido como violencia hasta muy recientemente. En el pasado se habló de castigo al niño y fue aceptado culturalmente. En resumen, hemos cambiado culturalmente en términos de cómo entendemos lo que es violencia y qué aceptamos y qué no. También en mi país, ahora, hay una campaña contra la mutilación de los genitales de las mujeres, una

práctica muy asociada con África, pero que también se ha llevado a Inglaterra. Hasta hace muy poco tiempo fue una práctica cultural e intocable. Solamente ahora lo vemos como una violencia, como una forma de controlar la sexualidad de la mujer. Hay otras prácticas, ceremonias de iniciación para el adolescente masculino, para que se muestre capaz de aguantar dolor. Estas prácticas tradicionales extremas visibilizan qué es la violencia en su esencia. Tiene que ver con el dolor en el cuerpo, un efecto somático. Y estos casos muestran cómo la violencia fortalece las expectativas socializadas de qué es ser hombre o ser mujer. A la mujer, por ejemplo, hay que controlarla, tiene que ser sumisa para ser una mujer real. Y el hombre tiene que aguantar el dolor y ser capaz de mostrar su masculinidad dándole dolor a otros.

Hay una estadística que nos muestra algo muy importante en términos de las violencias. Dos tercios y más de todas las violencias que hay en el mundo las han cometido entre personas del género masculino de 15 a 44 sobre hombres de 15 a 44. Pero al observar en detalle, la estadística muestra un porcentaje particularmente alto entre los jóvenes de 15 a 24. No quiere decir que la mujer no puede ser violenta y, sobre todo, que no es víctima de violencia, pero la gran mayoría de la violencia es perpetrada por hombres jóvenes sobre hombres jóvenes. Entonces, si queremos bajar la violencia hay que entender mejor la masculinidad y la forma en que se refuerza la idea de que el hombre, por ser hombre, tiene permiso para ser violento.

Hay cuatro posicionamientos –por lo menos– frente a las violencias que vivimos: perpe-

trador, víctima, testigo y audiencia. Estos son posicionamientos en los que nuestros cuerpos están muy comprometidos. Sentimos el dolor siendo víctima, pero sentimos rabia y crueldad siendo victimarios; sentimos miedo y otras emociones como testigos y a veces satisfacción como audiencia, mirando, por ejemplo, la violencia en el cine o la televisión. Es tan duro sentir la violencia en el cuerpo; esa es una de las razones por las que nos cuesta tocar el tema.

Todas estas relaciones con la violencia tienen impactos somáticos de una índole u otra, pero en esta ponencia voy a hablar más de los testigos. Estos somos nosotros y nosotras, supongo que nadie aquí está actuando violentamente, pero muchos hemos experimentado violencia y todos vivimos en ambientes de mucha violencia.

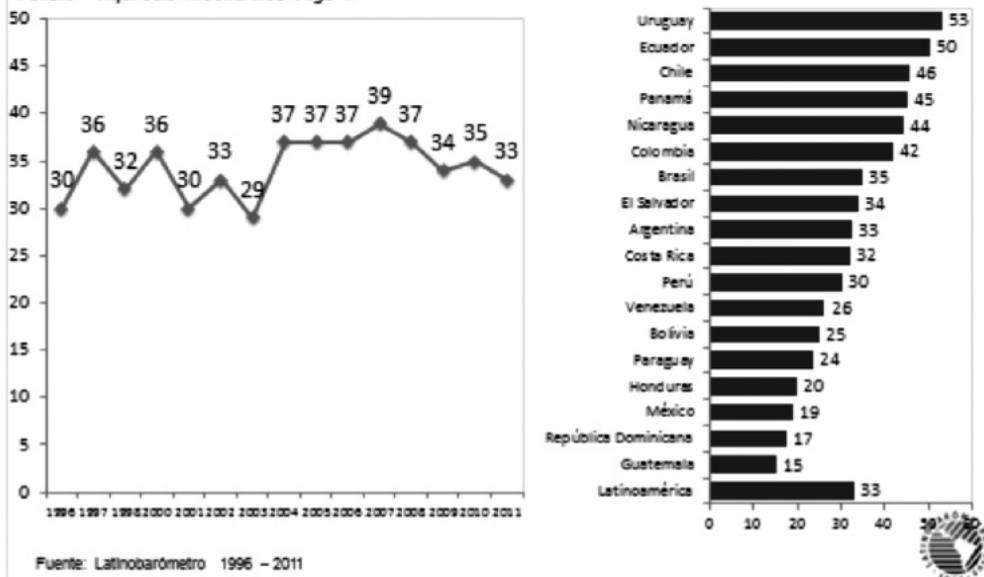
¿Entonces, cuál es nuestro papel como testigos de la violencia? Nuestra dificultad para tratar estas violencias aun como testigos tiene que ver con el miedo al dolor en nuestros cuerpos. Pero yo les cuento que estuve en Monterrey, México, en febrero, haciendo trabajo de campo. Es una ciudad que fue la menos violenta en América Latina hasta el año 2005. En Monterrey, me contó una madre que tiene un hijo en la cárcel, le habían pedido que pagara a los guardianes de la cárcel para que nada le pasara a su hijo. Era una mujer muy pobre y pagó, pero llegó un momento en que no tenía más; la próxima vez que llegó a visitar a su hijo, los guardianes le dieron su dedo.

¿Cuál es la reacción de nosotros frente a algo de este tipo? Hay una reacción: “Este muchacho está en la cárcel porque hizo algo malo”. Hay otra: “Por lo menos está en la

CONFIANZA EN LA POLICÍA

TOTALES AMÉRICA LATINA 1996 – 2011 - TOTALES POR PAÍS 2011

P. Por favor, mire esta tarjeta y dígame, para cada uno de los grupos/instituciones o personas mencionadas en la lista. ¿Cuánta confianza tiene usted en ellas: Mucha, Algo, Poca o Ninguna confianza en...? * Aquí solo 'La Policía' **Aquí solo 'Mucha' más 'Algo'.



cárcel todavía, porque si lo sueltan nos va a hacer mal”. Y hay otra: “Podría ser mi hijo”. Yo creo que con las formas de controlar la violencia existentes en América Latina algo ha pasado con la compasión, la empatía, la posibilidad de realmente ponernos en los zapatos de esa madre. Entonces puede surgir una ciudadanía indiferente o una ciudadanía autoritaria que pide más castigo, menos derechos, porque ya nos hizo mal. O una ciudadanía que yo llamo “resistente”, que cuestiona todas estas formas de castigo, de abuso y de violencia. Muchos de estos ciudadanos han perdido hijos, pero se han atrevido a cuestionar por qué y han pedido justicia.

Mi ponencia se centra en la “ciudadanía autoritaria”. Y uso esta definición de violencia

centrada en su esencia somática, su impacto sobre el cuerpo. Esta definición cubre todas las formas de violencia: física, estructural, simbólica. Al final, todos tienen que ver con el cuerpo. Por ejemplo, si se trata de un niño que muere a los cinco años debido a que su cuerpo no se nutre, es víctima de la violencia dada por razones estructurales, como distribución de la riqueza.

¿Existe una ciudadanía autoritaria en América Latina?

¿Qué evidencia hay en América Latina de actitudes que justifican el uso de las violencias para quitar los derechos de otros ciudadanos? Hay mucha evidencia. Según un estudio de

Martha Lagos y Lucia Dammart,¹ solamente el 30 % de la población latinoamericana piensa que la democracia garantiza el poder de la ciudadanía. Hay desvinculación entre la democracia y la seguridad. Al mismo tiempo, uno de cada tres latinoamericanos ubican violencia, crimen e inseguridad entre sus primeras preocupaciones, más que en 2004, revela la encuesta LAPOP 2014.² Hay preferencia por técnicas duras para enfrentar la violencia y el crimen. Y aumenta específicamente entre 2012 y 2014: 55 % apoya respuestas punitivas frente a 29.7 % que apoya respuestas preventivas, según la misma encuesta.

La confianza en el sistema de justicia y en la Policía sigue siendo muy baja. El Ejército y la Iglesia católica son las instituciones que provocan más confianza. Pero ninguna institución social, política o estatal ha aumentado los niveles de confianza desde 2012. La gráfica sobre confianza en la Policía a nivel latinoamericano demuestra un promedio de confianza de 33 % , con Uruguay en 53 % y Guatemala en 15 %. La tarea de la Policía, que tiene que incluir la construcción de confianza de la ciudadanía para defender sus derechos, no se está cumpliendo. En demasiados países, la misma Policía es otro actor violento y corrupto. Los que tienen plata financian seguridad privada: hay muchísimos más policías privados que públicos en América Latina. Los que no tienen plata aguantan una Policía pública a la que le falta una financiación apropiada.

La gráfica que muestra el porcentaje de ciudadanos en América Latina que se han movilizad con sus vecinos por temor a la delincuencia es otra evidencia preocupante. Este

es el número de iniciativas ciudadanas que deciden actuar con sus vecinos para protegerse frente a las amenazas. Y no cubre todas las formas de violencia que se han usado frente a las amenazas y la inseguridad, como linchamientos y limpieza social. Hay evidencia de que las mismas instituciones estatales de algunos países colaboran en estas acciones extrajudiciales. En Brasil, por ejemplo , la Policía ha participado en el asesinato de niños de la calle. En Colombia, el Ejército mató a jóvenes en los barrios más pobres y los vistieron de guerrilleros, para mostrar su éxito en la lucha antiguerrillera. Hay más de 5,000 casos de estos “falsos positivos”, como los llaman. También se destaca Guatemala, donde los mismos ciudadanos deciden “limpiar” sus pueblos de delincuentes mientras la Policía participa indirectamente: no hace nada. En otros contextos, como en el sureste de Antioquia, Colombia, donde he hecho trabajo de campo, un cafetero invitó a los paramilitares a defender la zona de las FARC al comienzo del milenio. Empezaron por matar a cientos de jóvenes que estaban, según los rumores, robando. Los cuerpos los tiraron en los ríos, hasta el punto de que la ciudadanía, que en general apoyó la seguridad y la llegada de los paramilitares (paras), no protestó contra la matanza pero sí contra la contaminación del río.

La política de control de las violencias

Hay una paradoja central: la gente parece no creer en la Policía ni en la justicia. Pero al momento de demandar soluciones, parece primar el pedido de más policías en las calles



95 % Intervalo de confianza
(Efecto de diseño incorporado)

Fuente: © Barómetro de las Américas por LAPOP, 2014; v.M14_1.0

y condenas máximas. La paradoja no es tan compleja de entender si uno se da cuenta de que la ciudadanía no sabe dónde buscar seguridad. La buscan de la forma más rápida, que a veces (y esto es más evidente en algunos países que otros) incluye usar su propia justicia rápida y muy violenta. El joven pobre, hoy en día, en muchas partes de América Latina, no es un ser humano, otro ciudadano, es un no deseado, un desechable. No es negar que hay jóvenes que actúan por sí mismos en formas superviolentas, pero estamos explorando cómo el Estado, por la manera en que maneja la problemática, fomenta respuestas autoritarias dentro de la ciudadanía y que reproducen

odio a estos jóvenes y justificación por actos violentos contra ellos, actos que reproducen mas violencia.

Ahora volvamos, entonces, a esta idea de cómo la política de control de las violencias impacta sobre esta forma en que los ciudadanos a veces actúan. Los linchamientos y la limpieza social de los no deseados no son acciones tan nuevas en América Latina. Y no son acciones solamente de la ciudadanía o de actores armados no estatales. Frecuentemente, la Policía está directa o indirectamente involucrada, como hemos mencionado anteriormente. América Latina tiene modos de contención de la violencia históricos muy

politizados. Por ejemplo, han construido categorías de personas violentas y categorías de violencias que importan y las que no importan, y categorías de quién es un criminal y quién no es un criminal.



Hay un libro redactado por historiadores, sobre las políticas públicas de la violencia en América Latina,³ que se publicará el año que viene, donde ellos explican cómo en el siglo XIX, en Río de Janeiro, Brasil, por ejemplo, surgió una política especial para el esclavo y exesclavo, que incluyó un toque de queda solamente para ellos, que no podían salir por la noche, porque un esclavo o exesclavo es siempre una amenaza latente. Todavía en Brasil, la población negra es la población mayoritaria en las cárceles y a quienes más se persigue por delincuencia, algo que también pasa en los Estados Unidos. La Ley de Fuga, en México de principios de este siglo, dio permiso indirecto para que se ejecutara a presos que aparentemente trataron de escapar. En Guatemala, la Ley de Vagancia, en 1930, bajo el régimen de Ubico, estableció al indígena como el peligro para las autoridades y la sociedad. Aunque las estadísticas mostraron que no fueron los indígenas los responsables por los crímenes, fueron contruidos como ladrones y violentos, y

la Ley de Vagancia dijo que si no trabajaban se les podía encarcelar. Bajo las dictaduras militares del Cono Sur, donde yo empecé todo mi trabajo en América Latina, en Argentina en 1975, fue a los supuestos comunistas a quienes se construyeron como enemigos. Se podría hacer cualquier cosa contra sus cuerpos; una generación de jóvenes idealistas de Argentina fueron torturados, desaparecidos, echados vivos en el Río de la Plata.

Entonces, ha sido una política con muchas variaciones por país, de control de la violencia, construyendo sectores de la población como violentos, criminales y enemigos. Esta gente se podría matar, eliminar, desaparecer, limpiar. Tenemos una historia de muchísimas alianzas entre Estado y grupos privados armados, y un vocabulario de violencia paraestatal que incluye grupos de mano blanca, paramilitares, escuadrones de la muerte, etc. Son un mecanismo de supuesto control de la violencia, pero que reproduce más violencia y funda la idea de que a alguien que causa cualquier inseguridad se le puede quitar todos los derechos. Y la ciudadanía debería colaborar. Los cuerpos de estos enemigos aún pueden desaparecer. O a veces aparecen torturados para mandar mensajes de terror a otros. Cuando estaba llegando a México en febrero, leí un artículo sobre Ayotzinapa en el que estaban investigando dónde están los hornos capaces de quemar los cuerpos de 43 estudiantes desaparecidos.

La tortura es todavía una herramienta del Estado en muchos lugares. En mi país se habla de México como una nueva economía emergente. En 2015, una comisión de las Naciones Unidas informó que la tortura es una herramienta

sistemática en México. No niego violencias que vienen de otros actores tampoco, violencias insurgentes, violencias de los narcotraficantes, por ejemplo. Pero estas violencias no tienen el propósito de controlar la violencia. El Estado sí tiene esta tarea. Pero en América Latina, en vez de construir un estado de derecho e instituciones de seguridad pública que protejan a todos los ciudadanos, se maneja la violencia políticamente. Lo llamo una formación perversa del Estado.⁴ En vez de monopolizar la violencia legítimamente, el Estado reproduce la violencia en nombre de controlarla. Incrementa el miedo y la frustración de la ciudadanía, justifica más actuación represiva y fomenta más actitudes autoritarias entre la ciudadanía.

Conclusión

La política de control de la violencia en América Latina al final reproduce más violencia e inseguridad y menos empatía en los ciudadanos. Incluso la gente acepta la violencia como una respuesta normal a la violencia, la violencia que el Estado considera que importa. Otras violencias escapan a la atención del Estado y de la ciudadanía, aunque muy a menudo son factores de la reproducción intergeneracional de violencia, como el abuso al niño o la violación de mujeres.

En vez de analizar críticamente todos los mecanismos de reproducción de las violencias, desde la desigualdad hasta formas de masculinidad que aceptan la violencia como signo de ser hombre, se constituye una ciudadanía enfocada en la venganza, dispuesta a quitar derechos a otros. Niega la importancia

de la violencia en ciertos espacios de socialización y es capaz de justificar la violencia en nombre del control de la violencia.

Esta ciudadanía autoritaria tiene implicaciones muy negativas para la democracia. Pero no tengo la intención de dejar una impresión totalmente negativa y pesimista. Hay también otra forma de ejercer la ciudadanía: la ciudadanía resistente. Esta ciudadanía, para mí, cuestiona las violencias en todas las formas. Es lo que yo llamo en inglés, y no se traduce muy bien al español: *de-sanctioning* la violencia, lo que significa quitar legitimidad al uso de todas las violencias. Es lo que han hecho los movimientos de la mujer cuando salieron a la calle a denunciar la violencia en la casa. Este es un movimiento que tiene relevancia para toda la sociedad y todo el futuro de un país, que necesita que los niños crezcan en ambientes donde la violencia no es normal. El hecho de estar en una casa donde el hombre viola, trata mal y abusa a la mujer y a veces a los niños, también reproduce los ciclos intergeneracionales de la violencia.

Se corren muchos riesgos en esta región si se denuncia la violencia. En mayo murió en Medellín, Colombia, Juan David Quintana Duque, un joven defensor de los derechos humanos. Murió de 25 balazos en una ciudad que ha reclamado ser modelo de seguridad y reducción de homicidios. Ahora, en Medellín, donde he hecho mucho trabajo de campo, cuentan en las comunas que hay que pedir permiso al jefe del combo (o mara) para matar, porque ahora es menos útil matar. Sirve a los actores violentos y al municipio que se bajen los homicidios y haya menos aten-

ción a lo que pasa en lugares donde todavía la gente vive bajo extorsión y control criminal. Hay muchos ejemplos de personas como Juan David, que han dedicado y sacrificado sus vidas para que la política frente a la violencia se dé sin reproducir otras violencias y que más bien construya sensibilidad humana

y antiautoritaria dentro de la ciudadanía. En esta forma, se podrían construir los espacios de participación necesarios para discutir y tocar los factores reproductores de las violencias, como por ejemplo desigualdad, falta de empleo, búsqueda de respeto, crimen organizado y acceso a armas.

NOTAS

- 1 Lagos, Martha; y Dammart, Lucia (9 de mayo de 2012) *La seguridad ciudadana: El problema principal de América Latina*. En: www.latinobarometro.org
- 2 Zechmeister, E. (2014). *The Political Culture of Democracy in the Americas, 2014: Democratic Governance across 10 years of the Americas Barometer*. En: www.AmericasBarometer.org
- 3 David Carey and Gema Sanataria (2016). *The Politics and Publics of Violence in Latin America*. Oklahoma: Oklahoma Press.
- 4 Pearce, J. (2010) *Perverse State Formation and the Securitisation of Democracy in Latin America Democratization*, vol. 17, n.º 2, pp. 286-306.



Bernabé Crespín, *El mercado* (detalle), óleo-tela.

La noción de Buen Vivir y el pensamiento altermundista

LAURA COLLIN HARGUINDEGUY ■
El Colegio de Tlaxcala (México)



**BUEN VIVIR
TIENE QUE
VER CON OTRA
FORMA DE VIDA,
CON UNA SERIE
DE DERECHOS
Y GARANTÍAS
SOCIALES,
ECONÓMICAS Y
AMBIENTALES.**



El movimiento altermundista, que tiene como expresión los Foros Sociales Mundiales y sus capítulos nacionales, propone como consigna “otros mundos son posibles”. Las fuentes en las que se basan en la construcción de un modelo alternativo, tanto al capitalismo como al socialismo, retoman las aportaciones de la Antropología Económica Sustantivista y apelan a la noción de Buen Vivir, propia de las sociedades amerindias, como fundamento de prácticas renovadas que cuestionan tanto la noción de desarrollo como las propuestas asociadas de confort, propias del *american way of life*, proponiendo en cambio la de austeridad convivencial (Ilich, Latouche). Se analiza también cómo en esta ruptura con la lógica del pensamiento moderno occidental se viene construyendo un lenguaje común entre antropólogos y sociólogos, biólogos y agrónomos, tanto como economistas.

Palabras clave: altermundismo, Buen Vivir, modelo económico.

I. La emergencia de un concepto

La idea del Buen Vivir emerge como concepto en las constituciones de Ecuador (2007) y Bolivia (2009). Si bien seguramente tiene algún tipo de génesis histórica, no tiene mayor aparición pública hasta las mencionadas cartas magnas. En despecho de su supuesto

arraigo en las culturas andinas se presentan sospechas sobre su invención reciente. Independientemente de si su formulación como concepto es reciente o arcaica, resulta interesante observar cómo una idea se constituye, en corto plazo, en un objeto teórico.

La primera vez que intenté escribir sobre el tema, apenas se encontraban referencias académicas en internet, la tesis de Tortosa (Tortosa, 2009), mientras que las restantes referencias eran notas periodísticas. A partir de 2011, las publicaciones se multiplican y el tema comienza a ser debatido profundamente, evidenciándose al menos tres corrientes: una que incorpora la idea de Buen Vivir al discurso redistributivo del estado de bienestar, otra centrada en la relación con la naturaleza y una más que intenta descifrar la existencia de una lógica alternativa.

¿A qué se debe el auge repentino de una idea —antigua o moderna— como el Buen Vivir? En mi opinión, la idea se difunde como pólvora pues sintetiza, en dos palabras, parte de las búsquedas de alternativas a la sociedad industrial, tanto en su versión capitalista como socialista, que hasta el momento solo han encontrado formulaciones negativas o de alteridad. Por otra parte, proporciona un ejemplo fehaciente para la propuesta del pensamiento poscolonial.

Las críticas al desarrollo llevan al menos medio siglo. La formulación de teorías alternativas un poco menos, pero aún se evidencia la carencia de conceptos o palabras sustitutivas que no recurran a la identidad negativa. Una de las pocas que conozco es la propuesta del *florecimiento* (Boltvinik, 2007), que con-

trapone al desarrollo, de raigambre evolucionista y lineal, la mirada cíclica propia de la naturaleza. Contrariamente, la mayoría siguen anclados en la nomenclatura negativa como *posdesarrollo*, *posindustrial*, *poscolonial* o *decrecimiento*. En ese contexto de carencia de conceptos alternativos, el Buen Vivir, en tanto formulación doblemente positiva, aparece como una idea emanada del pensamiento no occidental, y en ese sentido sería coincidente con la búsqueda poscolonial. Todos los “*pos*” de la *posmodernidad* por fin encuentran una identidad positiva: Buen Vivir.

1. El Buen Vivir a debate

La construcción conceptual pareciera seguir caminos divergentes. Una primera orientación reinterpreta el concepto étnico desde la óptica del estado de bienestar y, en consecuencia, pretende transformarlo en políticas públicas redistributivas, ya en versiones cercanas a la socialdemocracia (Acosta, 2010; Félix, 2010; Gudynas y Acosta, 2011; Houtart, 2010; Manosalvas, 2014; Ramírez, 2010) o más radicales, con el atributo de socialistas (Hendel, 2010; Le-Quang, 2013; Antunes, 2010). Por su prolífica pluma destaca Alberto Acosta, quien fungiera como presidente de la Asamblea Constituyente del Ecuador y como ministro de Energía y Minas, para luego asumir una posición crítica frente al gobierno de Correa, por la dependencia de su gobierno del extractivismo.

El estado de bienestar, socialista, socialdemócrata o laborista, presupone la existencia de un centro que concentra para

luego redistribuir en forma de bienes o servicios. Como mecanismo de integración (Polanyi, 2006), la redistribución se diferencia de la reciprocidad que pareciera caracterizar a muchas de las poblaciones originarias de América. La conciliación entre el esquema *emic*, vinculado –por casi por todos los autores– a estructuras horizontales de reciprocidad, con las políticas estatales que por definición se estructuran del centro a la periferia, o en términos más sencillos, de estructura vertical, parece una tarea ardua, si no imposible –contradicción señalada con precisión por Gudynas (2010)–, de allí que los autores de esta corriente prefieran centrarse en el problema ambiental, la legislación pertinente y la concesión de derechos a la naturaleza, como repuesta a la veneración de la pachamama, y dejar de lado la lógica productiva:

[...] Buen Vivir tiene que ver con otra forma de vida, con una serie de derechos y garantías sociales, económicas y ambientales. Armoniosa entre los seres humanos individual y colectivamente, y con la Naturaleza. En esencia, busca construir una economía solidaria, al tiempo que se recuperan varias soberanías como ejes centrales de la vida política del país y de la región (Acosta, 2010, pág. 194).

Como se observa en la cita anterior, desde la perspectiva del Estado, el Buen Vivir se sintetizaría en términos de derechos constitucionales y recuperación de soberanía, se supone que del Estado, ambos conceptos propios de los postulados nacionalistas de garantistas del llamado estado de bienestar. Si bien los dife-

rentes autores reconocen al Buen Vivir como una filosofía de vida diferente, omiten los aspectos relativos a la producción para limitar el alcance a la esfera del consumo, considerando que “la acumulación permanente de bienes materiales no tiene futuro” (Acosta, 2010, pág. 193). En mi opinión, constituye una interpretación reduccionista que simplifica lo que sería una forma diferente de valorización de aspectos vitales a la desvalorización de la posesión de bienes materiales.

La vertiente que critica la visión estatista señala la posible existencia de ventriloquismo (Zaldívar, 2013) donde ambos conceptos, el quechúa y el aymara, habrían sido inducidos para dar color étnico a las políticas populistas de los hoy gobernantes electos.

No muy diferente es la propuesta del *ecosocialismo*, que si bien cuestiona el productivismo propio de los socialismos reales, conserva como funciones centralizadoras del Estado la planeación racional de los bienes en función de las necesidades. Incorporando el esquema marxista, los ecosocialistas recuerdan que la crítica del modo de consumo debe estar acompañada de la del modo de producción y proponen “refundar este socialismo tomando en cuenta la ecología y liberándolo del productivismo” (Le-Quang, 2013, pág. 52). Lowy lo define como la “corriente de pensamiento y de acción ecológica que hace suyos los logros fundamentales del marxismo, mientras que se deshace de su escoria productivista. Para los ecosocialistas, la lógica del mercado y de la ganancia [...] es incompatible con las exigencias de salvaguardia del ambiente natural (Löwy, 2011, págs. 31-32). De manera

similar, Gortz sostiene: “Es imposible evitar una catástrofe climática sin romper de manera radical con los métodos y la lógica económica que impera desde hace 150 años. El decrecimiento es un imperativo de supervivencia” (Gorz, 2010, pág. 3)

En el esquema no productivista, pero sí centralista, “la planificación tendría como objetivo pensar simultáneamente el corto y el largo plazo para efectuar una transición que sea lo más corta y lo menos dolorosa posible” (Le-Quang, 2013, pág. 61). Es decir que desde el Estado se decidiría cuáles serían los bienes que satisfacen las necesidades de la población, propuesta en abierta y rotunda contradicción con la diversidad cultural, la autogestión y la autonomía. Aparentemente el ecosocialismo se libera del productivismo, por entender que este resulta antiecológico, pero no del autoritarismo.

Se puede coincidir con Le-Quang en que el ecosocialismo aportaría al Buen Vivir una visión crítica. La visión estatista reinterpreta el Buen Vivir desde su mirada redistributiva y centralista, que no ve o no reconoce las capacidades autopoyéticas de la lógica comunitaria, y a lo más que acierta es a utilizar la palabra como adjetivo, en la fórmula de *socialismo comunitario*. Coinciden con las otras tendencias en cuanto a la necesidad del cambio en cuanto a la valoración de los bienes materiales: “El objetivo supremo del progreso técnico para el socialismo de Marx no es el crecimiento infinito de posesiones (“el tener”) sino la *reducción de la jornada de trabajo* y el *crecimiento del tiempo libre* (“el ser”) (Lowy, 2004, pág. 2). Una versión ecosocialista,

divergente y polémica, que se aleja de la planificación para acercarse a la autonomía y la autosuficiencia es la de Gortz quien propone que “el mejor medio para salir del todo mercado pasa por producir lo que consumimos y consumir lo que producimos” (Gorz, 2010, pág. 17).

Una segunda tendencia asume el tono moral, propio del discurso religioso, para reinterpretar el sentido del Buen Vivir en términos de valores que atañen a las relaciones entre los seres humanos como solidaridad y reciprocidad (Medina, 2010; Pagliccia, 2010; Bautista, 2010), miradas ontológicas como la complementariedad (Medina, 2010; Bautista, 2010), el cuidado (Medina, 2010; García-Álvarez, 2014) y en especial las ideas que refieren a la consideración de la naturaleza como ser vivo (Bautista, 2010; Mamani-Ramírez, 2010; Pagliccia, 2010; Félix, 2010; Sejenovichl, 2010). El defecto de la visión desde los valores radica en lo que podríamos llamar su subjetivismo, donde el cambio corresponde a la elección valorativa de las personas. Esta visión moralista bien merece la catalogación como “invención epistemológica” que se alimenta de las luchas ecológicas que preocupan a un mundo en crisis” (Muyolema, 2012). Algunos de estos valores, revalorados, pueden ser adjudicados efectivamente a las culturas andinas, como la idea de complementariedad, sin embargo, otros, como el de solidaridad, pertenecen a la tradición utópica vinculada a la Iglesia católica y que hoy se expresa a través de la llamada sociedad civil; mientras que la idea del cuidado se origina en la llamada perspectiva de género. Se

enmarcan, por tanto, en lo que los autores del prólogo del libro denominan una “nueva utopía” y por tanto se centran en la voluntad de las personas.

La tercera, con la que coincido, es la que reinterpreta el Buen Vivir en términos de una lógica o *racionalidad cultural* (Albó, 2010; Hendel, 2010; Galafassi, 2010) que imprime a la conducta, el sentido de la reproducción de la vida y de la satisfacción de necesidades (Antunes, 2010). La lógica reproductiva (Hinkelammert, 2008) se vincula con la autosuficiencia y la autonomía —que no autarquía— y con los espacios locales-regionales (Unceta, 2014; García-Álvarez, 2014; Collin, 2014; Zibechi, 2010), aunque puedan ser discontinuos y en diferentes nichos ecológicos, entendidos como comunitarismo (Medina, 2010) y con el socialismo comunitario (Santos, 2012). Este nivel... de autonomía es contradictorio con el esquema estatal redistributivo. Esta mirada, que interpreta al Buen Vivir como sistema de pensamiento, encuentra estructuras semejantes en culturas orientales y africanas (Albó, 2010; Vanhulst, 2013; Mamani-Ramírez, 2010; Unceta, 2014; Medina, 2010) a las que pueden agregarse las europeas precapitalistas como las que describe Chayanov (Chayanov, 1966).

La perspectiva cultural suele vincularse con el señalamiento de la existencia de una crisis civilizatoria (Bautista, 2010; Félix, 2010), la crítica del desarrollo (Mamani-Ramírez, 2010; Gudynas E., 2010; Gudynas E. y Acosta 2011), el mal desarrollo (Tortosa, 2009), la caducidad del paradigma cartesiano (Albó, 2010) y la emergencia de nuevos esquemas

de pensamiento (Bedregal, 2010; Medina, 2010). Si bien con funciones expositivas intento sistematizar y diferenciar las posiciones, en los textos las posiciones no son tan claras, y quienes realizan propuestas distributivas, de igual manera mencionan el cambio de paradigma o aluden a los valores, indicando la existencia de un conjunto de búsquedas que consideran posible un mundo más allá del capitalismo, u otros mundos posibles, y que esa forma de ver el mundo ha existido previamente y puede volver a hacerlo.

Uno de los temas que parece llamar la atención de quienes discuten la idea del Buen Vivir es “autenticidad del concepto; si realmente el *sumaq kawsay* y el *sumaq oamaña* existen como propuesta en sus culturas de referencia”. Desde una perspectiva dinamista la discusión resulta irrelevante, en tanto las culturas no son estáticas: innovan e incorporan palabras y conceptos de manera constante, en función de las necesidades expresivas, de las realidades cambiantes, de la incorporación de nuevos elementos. La pregunta que vale la pena contestar no remite tanto a su carácter esencialista y su posible origen arcaico —que se enmarcaría en una visión estática de la cultura—, sino a la contraposición entre Buen Vivir y *vivir mejor*, esta última, propia de la ideología del *confort*. Responden a sistemas valorativos y lógicas diferentes. En términos pragmáticos y tal como los detractores del pensamiento alternativo suelen argumentar, si es cierto que toda la gente en el fondo desea vivir en Miami, rodeados de *gadgets* que simplifican la vida, representando el ideal del *american way of life*. Proponer un ideal de vida

diferente implica valores –no en el sentido de valores abstractos, sino en el de las elecciones concretas que suponen una preferencia o escala valorativa–. Cada elección supone una preferencia y por tanto incluye una jerarquía valorativa que mueve la elección. La segunda cuestión remite a la ordenación de ideas que guía esas elecciones, es decir, la lógica implícita o sistema de pensamiento.

La idea de un Buen Vivir confronta la oferta de confort, propia del *american way of life*. Mientras la idea de confort puede sintetizarse en la fórmula a más dinero, más consumo; la de Buen Vivir parece valorar el tiempo disponible para el esparcimiento, los rituales y las relaciones sociales, priorizando la satisfacción de las necesidades no materiales. La noción de *Buen Vivir* o *buena vida* supondría un cambio de óptica con respecto a los criterios cuantitativos que suelen manejar los economistas, como el de Producto Interno Bruto (PIB), que solo considera indicadores de crecimiento de la producción manejados en términos monetarios. Contrariamente, el Buen Vivir supone incorporar elementos intangibles referidos a la cultura, sobre todo al sistema de relaciones sociales, pero también la satisfacción de necesidades de manera social o individual sin necesidad de recurrir al mercado, como las esferas de la recolección, la autosubsistencia y la producción doméstica. En esta última categoría no considero exclusivamente a las llamadas actividades de traspatio, sino también a lo que ha sido denominado la economía o el trabajo invisible. Algunas feministas han demandado la contabilización del trabajo invisible y su incorporación a la cuenta pública

como parte del PIB, así como su remuneración monetaria, de así hacerlo se estaría mercantilizando uno de los pocos reductos de la reciprocidad. Contrariamente, el cambio de los indicadores de Buen Vivir podría representar una transición hacia la revalorización de los aspectos solidarios y recíprocos de la economía. Las formas de satisfacción de las necesidades varían sustantivamente desde la lógica del Buen Vivir y las ofertas del mercado. Mientras la característica del mercado es que los satisfactores se reducen a mercancías que se compran con dinero, en el esquema de Buen Vivir se obtienen mediante el esfuerzo propio, la reciprocidad y la disposición de tiempo.

II. Otras lógicas

La existencia de una lógica con otras prioridades e inclusive otra racionalidad (Sahlins, 1997) no es nueva, se intuye en la descripción que Chayanov (1966) hiciera de las sociedades campesinas, donde el esfuerzo del grupo sería proporcional a las necesidades de reproducción social. Tal fórmula focaliza sobre el factor esfuerzo-trabajo y la falta de sentido de acumulación-ahorro, mientras que solo tangencialmente y de manera irónica remite a la valoración de otras necesidades, cuando señala que: “... el resto todo es reír y cantar”. La reproducción social como la preocupación dominante de las sociedades domésticas es reiterada por Melliassoux y agrega como características de las sociedades domésticas que la tierra constituye un medio de trabajo (no una mercancía), proveen libre acceso a la tierra, las aguas y las materias primas, los

medios de producción son individuales y se asocian con la *autosubsistencia*, a la que diferencia de la autarquía dado que no excluyen relaciones con otras comunidades, ni la existencia de especialistas (1975). La discusión sobre la posibilidad de la existencia de lógicas económicas diversas fue motivo de la polémica entre formalistas y sustantivistas en los setenta (véase Godelier, 1976) y se reedita actualmente atendiendo a la relación hombre-naturaleza:

Dentro de las perspectivas *heterodoxas* se han elaborado algunas corrientes teóricas que responden a algunas de las transformaciones del territorio rural a partir del análisis de una relación fundamental: régimen de propiedad-racionalidad-sustentabilidad. Estas corrientes hacen alusión a que las racionalidades alternas responden a incentivos y motivaciones sociales y no únicamente a las individuales (Barkin D. Y., 2009, pág. 78).

En tiempos de la fe en el *progreso* y su heredera, la teoría del *desarrollo*, la lógica reproductiva o de Buen Vivir fue responsabilizada por la supuesta apatía, la falta de espíritu emprendedor y de cultura del trabajo en las poblaciones originarias amerindias y de África, mientras que sus negativas a aceptar las pautas occidentales fueron interpretadas como *resistencias culturales*. En los tiempos en que el paradigma evolución-progreso-desarrollo fue hegemónico, la descripción de otras lógicas se interpretaba como rareza antropológica, y con el culto al buen salvaje. Contrariamente, hoy, cuando el paradigma cartesiano evolutivo comienza a ser cuestionado y se intuye la emergencia de un nuevo paradigma, desde

diferentes ramas disciplinarias se desarrolla una nueva mirada sobre las lógicas y saberes de las sociedades tradicionales y se reivindica la idea de Buen Vivir, como su expresión en términos de racionalidad práctica.

La evidencia en cuanto a la existencia de una pluralidad de formas económicas llevó a la necesidad de buscar una definición que no se limitara a repetir la imagen del *hombre aborrador*. Para hallar tal definición, en vez de partir de falsas premisas como la de la *escasez* y el natural deseo de acumulación —falsas porque la datación histórica y etnográfica no las confirman—, se partió de dos premisas diferentes: los seres humanos tienen necesidades que satisfacer y no pueden hacerlo sin una interacción con el medio ambiente y con otros hombres, la definición sustantiva entiende a la economía como “un proceso institucionalizado de interacción que sirve para la satisfacción de las necesidades”. En opinión de Polanyi (Polanyi, 2009), es posible generalizar tal definición, pues sin esas condiciones ninguna sociedad existiría durante un largo período de tiempo.

En su momento, el hallazgo de una definición sustantiva de lo económico solo afectó al gremio antropológico, que durante años parecíamos los únicos en conocer a Polanyi o las UD (unidades domésticas), sin embargo, primero con los estudios campesinos y más recientemente con la necesidad de encontrar respuesta a la posibilidad de un modelo alternativo, las aportaciones desde las diferentes disciplinas empezaron a converger. Desde las ciencias ambientales y la biología se aportan las búsquedas en torno

a la sustentabilidad de los sistemas, mientras que desde las ciencias sociales se retoma la discusión sobre las necesidades humanas y su forma de satisfacción para sumar miradas a la posibilidad de la existencia de otras lógicas económicas.

Si se coincide en cuanto a que el bienestar es el fin de la actividad económica, el punto de partida sería preguntarse por los contenidos del bienestar o ¿cómo se logra el bienestar? El modelo consumista confunde el *bienestar* con el *comfort*, y a este con el consumo incesante de

objetos destinados a convertir a la tierra en un inmenso basurero, y a las personas en adictos a la renovación constante de modelos. Pensar en el bienestar desde otra perspectiva implica reconsiderar la *Teoría de las necesidades* y reconocer que estas no se limitan a las materiales, sino que incluyen con igual importancia a las necesidades cognitivas, emocionales y de desarrollo (Boltvinik, 2007, pág. 81). A partir de considerar las *necesidades humanas*, Boltvinik propone una nueva mirada de la riqueza como *desarrollo de capacidades y necesidades humanas* (2007, pág. 55).

Tabla 1:
Necesidades humanas y formas de satisfacerlas

Teoría de las necesidades		Ofertas del mercado	Economía Solidaria
Sobrevivencia	Alimentación	Chatarra: mucho y dañino <i>Fast food</i> : comprado hecho <i>deliverys</i>	Comer bien; sano y sabroso autoproducción
	Refugio	Casas y ciudades Dormitorio Coche lujoso (la casa importa menos)	Casa grata, espacios verdes, y para socializar orgánica
	Seguridad	Empresas de seguridad Enfermedad como negocio	Por conocimiento mutuo y confianza Autocuidado de la salud
Cognitivas	Saber Entender educarse	Educación formal para obtener grados: Empleabilidad Privatización de la enseñanza	Saberes tradicionales Curiosidad Capacidad crítica y analítica Recreación=educación
Emocionales y de estima	Afecto Amistad Amor Reputación	Individualismo y competencia Familia disgregada (cada uno en su cuarto con su pantalla) Autosuficiencia Vales lo que tienes	Tiempo y espacio para relaciones sociales y familiares Unidad doméstica Prestigio por mérito
De crecimiento	Logros Autorrealización Trascendencia	Trabajo por dinero Consumismo Entretenimiento: TV, <i>shopping</i> , telenovelas	Trabajo y actividades creativas Tiempo para pensar y reflexionar

Cuadro construido retomando a Boltvinik (2007), elaborado por Laura Collin y Paola Lemus.

1. El Buen Vivir a partir de la datación etnográfica

La carencia de una definición conceptual puede subsanarse infiriendo preferencias y valores a partir de la datación etnográfica previa. Varios de los temas abordados por los antropólogos refieren a las prácticas de los pueblos indios, su permanencia indicaría que presuponen una escala de valores. Al menos tres temas recurrentes en la etnografía dan cuenta de aspectos de las lógicas que animan la cultura tradicional: los sistemas de fiestas, la persistencia de la familia extensa con gasto compartido y el sistema milpa.

El complejo sistema ritual y festivo ha sido y es objeto de múltiples descripciones etnográficas y motivo de intentos de explicación. Sin entrar a discutir las teorías respectivas, resulta evidente que la compleja organización ritual teje un complejo entramado de relaciones sociales, orientadas tanto a mantener sistemas festivos como a construir redes de reciprocidad y parentesco ficticio. Redes que inciden también en otros ámbitos y que con cierto dejo peyorativo han sido interpretadas como estrategias de sobrevivencia (Lomnitz, 1975; Oswald, 1991). La persistencia de los sistemas de fiestas indican una preferencia: la de dedicar tiempo a las actividades sociales y el esparcimiento, elección que se privilegia por encima de la laboral. La valoración del espacio festivo y las relaciones sociales, por encima de las destinadas a conseguir ingresos, ha sido motivo de crítica e incompreensión, ignorando que el afecto y el esparcimiento constituyen necesidades humanas, tan básicas

como la alimentación y las redes de relaciones un recurso de vida, que algunos mercantilizan definiendo como capital social (Bourdieu, 1987). El ritual se asocia a las representaciones de lo sagrado, y en este campo la persistencia de un cierto animismo mantiene —aunque de forma disminuida— relaciones de reciprocidad y negociación con la naturaleza, que inciden en la conservación de recursos naturales como el bosque y los manantiales (Boege, 2008).

La *familia extensa*, con gasto compartido no es otra cosa que la *unidad doméstica* descrita páginas atrás, donde los diferentes miembros de la familia colaboran a la reproducción de grupo familiar, sin que existan relaciones salariales al interior; y si existen al exterior, de cualquier forma, parte del ingreso se suma al gasto conjunto. Se entiende en este marco el envío de remesas por parte de los migrantes. Esta modalidad, propia de las sociedades campesinas, con división sexual y generacional del trabajo, se traslada al medio urbano, sobre todo en las actividades comerciales y artesanales, para establecerse como la modalidad propia de la *economía popular*, según Coraggio (2003) y Razetto (1988). La ausencia de relaciones salariales y, por tanto, de registro formal ante instancias fiscales y de seguridad social, facilita el que, desde la visión moderna, se los descalifique considerándolos *economía informal*. La crítica emana de una visión cerrada que solo contempla como trabajo válido al *empleo* y las relaciones salariales. La UD constituye una forma de organización y división de trabajo, que si bien puede ser cuestionada por mantener estructuras patriarcales, también es cierto que la flexible



Bernabé Crespín, *Retrato*, tinta y acuarela.

organización de tiempo y esfuerzo permite a sus miembros cumplir con otros fines extra-laborales: de estudio, deporte o esparcimiento, maximiza los ingresos por incorporarse a un gasto compartido y minimiza los egresos por compartir la infraestructura doméstica.

El tercer elemento que apunta a la existencia de una lógica económica diferenciada es el llamado *sistema milpa*, base de la subsistencia mesoamericana desde tiempos inmemoriales y en franco retroceso a partir de la acción misionera de extensionistas y promotores del desarrollo empeñados en implantar el monocultivo. La base del sistema milpa es la biodiversidad y, por tanto, la interdependencia. En la milpa se combinan especies vegetales que conviven con animales, tanto insectos como animales domésticos. El resultado suele ser que en una superficie pequeña se obtienen productos diversos, por lo general destinados al autoconsumo y a proporcionar una dieta variada. La orientación a la autosuficiencia fue devaluada y considerada como marginal. Los productos de autoconsumo no se consideraron como ingresos y, por tanto, a sus consumidores se los calificó como pobres.

En realidad, el sistema milpa se opone al monocultivo, no solo por los fines que persigue —producción de mercancías o bienes de uso—, sino, en términos de lógica, la lógica de la diversidad, la interdependencia y la mezcla, propia de la naturaleza, contra la lógica de la especialización, la separación en compartimentos estancos y de la hibridación del pensamiento moderno, y la creencia en la ingeniería social a gran escala. Bauman (2005) califica a esta última como la lógica

del jardinero que quita las malezas y modela a la naturaleza con criterios de orden formal. Esta lógica extendida a las sociedades se expresa en la necesidad de los occidentales de domesticar a los *otros culturales*, cuando no de exterminarlos. Al orden casi matemático de los jardines occidentales se opone el desorden crónico de la milpa, donde la convivencia de organismos ha dado lugar a la polinización cruzada y el surgimiento de nuevas razas y clases. La metáfora del jardinero contrapone las culturas cultivadas, producidas, dirigidas y diseñadas por una parte y las culturas silvestres o “naturales”, por la otra.

Si interpretamos estos patrones culturales en términos de lógica, se puede inferir la valoración de la diversidad y de la interdependencia entre las personas y con la naturaleza, la consideración de la actividad económica como parte de las relaciones sociales,¹ y la valoración del tiempo dedicado a las relaciones sociales y el esparcimiento. En términos de finalidad, destaca la orientación del esfuerzo a la obtención de los bienes necesarios para la reproducción social.

Una nueva mirada que compare las lógicas del Buen Vivir y del confort, en términos de la satisfacción de necesidades, podría cuestionar la autoimagen de satisfacción del occidental consumista. Mientras la lógica occidental pareciera reconocer solo las necesidades materiales, la idea del Buen Vivir parece más equilibrada. Al parecer, por el tiempo y la energía que se dedican a satisfacer las necesidades emocionales y de estima, estas se encontrarían plenamente satisfechas, al igual que las creativas, dado el vínculo que se mantiene con

la naturaleza y con el producto del trabajo. Cabría dedicar más atención a las necesidades cognitivas, pues si bien la literatura antropológica recalca la cuestión de los saberes tradicionales, tantos años de su sistemática devaluación deben haber hecho efecto, tampoco debe dejarse de lado la denominada tiranía comunitaria (Touraine, 1997), que desalienta el pensamiento crítico o disidente.

La modernidad, en sus diferentes etapas, ha tendido a privilegiar la obtención de dinero (riqueza, en Adam Smith) sobre cualquier otra actividad, así como a transferir la satisfacción de necesidades al mercado, donde se compra algún bien o servicio. Contrariamente, en las economías tradicionales la mayoría de las necesidades son satisfechas de manera autogestiva y por participación social, tanto de los miembros de la UD como de la comunidad y, hasta fechas recientes, no implicaban costo en dinero. De hecho, hasta el momento, solo la satisfacción de las necesidades básicas o de sobrevivencia parecen depender del mercado y, por tanto, del dinero. En la perspectiva moderna son cada vez más las necesidades que se transfieren al mercado, redundando, en muchos casos, en la adquisición de pobres sustitutos de la verdadera satisfacción —sexo en vez de amor, contactos en vez de amigos, *fastfood* en vez de comida, guardería en vez de abuela—. Por otra parte, la lógica de la reproducción ampliada del capital se extiende a los actos de consumo, con el *más es mejor*, donde la apología de lo grande y abundante sustituye a la satisfacción. La lógica de la suficiencia parece ir en sentido opuesto. Foster, no sin dejo crítico, señalaba que “buena parte de la

conducta se puede explicar si se la considera como una función del presupuesto de que casi todas las cosas buenas de la vida existen en cantidad pequeña y limitada (Foster, 1972). A la idea de suficiencia, Illich la denomina austeridad convivial (Illich, 2006).

III. Cambiar la mirada: otras teorías

El pensamiento que denomino alternativo incluye una serie de búsquedas de un modelo o teoría que permita construir una propuesta diferente tanto del capitalismo como del socialismo, frente a la constatación de que no solo se enfrenta un sistema excluyente sino, y sobre todo, la posibilidad de un colapso ambiental que ponga en riesgo la sobrevivencia de los seres humanos sobre la tierra y la tierra misma. En términos de Lowy: “No es ceder al ‘catastrofismo’ constatar que la dinámica del ‘crecimiento’ infinito inducido por la expansión capitalista amenaza los fundamentos naturales de la vida humana en el planeta” (Lowy, 2004, pág. 1).

A partir de que Meadows, en 1964, propusiera la existencia de límites al crecimiento, la idea fue floreciendo hasta convertirse en realidad irrefutable, a pesar de los intentos descalificatorios de supuestas fuentes académicas de dudoso financiamiento. El camino entre el escepticismo, la duda y la constatación fue dando origen a diferentes respuestas desde la academia, los movimientos sociales y desde “el sentido común”.

Si Meadows posicionó el tema, tal vez la referencia teórica central se encuentra en Georgescu Roegen (1975), que introduce la



Bernabé Crespín, *El mercado* (detalle), óleo-tela.

noción de entropía al análisis de los fenómenos económicos y traduce en términos de carga los riesgos del crecimiento y el productivismo. La hoy popularizada *huella ecológica* constata que el desarrollo no alcanza para todos. Como corriente de pensamiento, adopta el nombre de *ecología política* (Martínez-Alier, 2014), que publica en la revista homónima trabajos que demuestran la irracionalidad energética de la economía global. Su propuesta, el decrecimiento, ha sido popularizada por Latouche (Latouche, 2008).

La búsqueda teórica desde la izquierda histórica adquiere identidad con el nombre de ecosocialismo (Gorz, 2010) (Löwy, 2009). Al socialismo real le critican su productivismo; al tiempo que procuran encontrar indicios de pensamiento ecologista en Marx, más difícil les resulta, romper con la racionalidad planificadora y la propiedad colectiva. Ambas vertientes coinciden en señalar la necesidad de modificar patrones de producción-consumo y retoman la fórmula de Illich de austeridad convivencial (Illich, 2006).

Si la antropología se ha caracterizado por visibilizar la existencia de otras racionalidades, corresponde a Escobar, con su propuesta del posdesarrollo, el mérito de haber reconocido su potencial como modelo civilizatorio. Partiendo –al igual que muchos otros– de la crítica del desarrollo como modelo, aborda experiencias concretas de reproducción social, no productivistas.

Desde los movimientos sociales contrarios a la globalización, visibilizados en Seattle y el Foro Social Mundial, la propuesta pareciera adoptar el nombre de *economía solidaria*, vinculada a los proyectos de la hoy disimulada teología de la liberación, representada por las autonomizadas organizaciones laicas, luego sociedad civil, que en su momento asumieron causas ciudadanas como la *educación fundamental*, los movimientos populares, étnicos o campesinos, las *cooperativas* y la realización de proyectos productivos. El énfasis sobre las cuestiones ecológicas coincide con el viraje de la teología de la liberación, que después de coquetear con el marxismo se suman a la pastoral de la tierra (1992). Destaca, sin duda, el teólogo Leonardo Boff (2002) por su capacidad para la difusión, aunque refleja mayor capacidad analítica el también teólogo Franz Hinkelamert, quien aporta la idea de lógica reproductiva (Hinkelamert, 2008).

En el aspecto práctico, se refleja en la incorporación a los proyectos productivos orientados a la obtención de ingresos, componentes de producción orgánica y la reorientación hacia la autosuficiencia, transitando de las reformistas cooperativas –cuyo fin era convertir a los pobres en capitalistas (Walras, 2003)–, hacia esquemas de economía solidaria que se asumen en términos de otredad con el capitalismo e incorporan como fin de la producción la satisfacción de necesidades, contraponiendo a la fórmula de la *reproducción ampliada del capital* la de *reproducción social ampliada de la vida* (Coraggio, Economía del trabajo, 2009).

Dejando en el tintero otras propuestas también orientadas a superar el capitalismo, no quiero dejar de mencionar las corrientes que desde la cotidianidad proponen alternativas de vida como la salud holística, el *New Age* y movimientos de jóvenes que en nombre de Gaia y la energía están cambiando su modo de vida.

El común denominador de todos estos caminos o propuestas es la necesidad de cambiar el estilo de vida y, en ese sentido, la propuesta del Buen Vivir proporciona un nombre al nuevo estilo que será infinitamente menos fútil, menos estresado, menos apresurado, en una palabra: más rico (Tanuro, 2011).

BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA, A. (2010); Solo imaginando otros mundos, se cambiará este. Reflexiones sobre el Buen Vivir. En I. F. Vasapollo, *Vivir bien. ¿Paradigma no capitalista?* Universidad de Roma / CIDES-UMSA / OXFAM, pp. 189-208.
- ALBÓ, X. (2010); Suma qamaña = convivir bien. ¿Cómo medirlo? En *Vivir bien ¿Paradigma no capitalista?*. La Paz: CIDES / Sapienza / OXFAM, pp. 133-142.
- ANTUNES, R. y R. BRAGA (2010); Para un nuevo estilo de vida en América Latina: orígenes básicos de otro sistema del metabolismo social 1, en *Vivir bien. ¿Paradigma no capitalista?* La Paz: CIDES / Sapienza / OXFAM, pp. 159-168.
- BARKIN, D. y M. ROSAS (2009); Racionalidades alternas en la teoría económica, en *Economía: Teoría y Práctica*, Nueva Época, n.º 31, pp. 73-96.
- BAUMAN, Z. (2005); *Modernidad y Ambivalencia*. México: Anthropos / UNAM / UCV.
- BAUTISTA, R. (2010); Hacia una constitución del sentido significativo del “vivir bien”, en Vespollo, *Vivir bien. ¿Paradigma no capitalista?*. La Paz: CEDES / Sapienza / OXFAM, pp. 93-124.
- BEDREGAL, H. R. (2010); Vivir bien, hacia un nuevo paradigma de desarrollo no capitalista. Suma qamaña, vivir bien y la *life's good*: como procesos civilizatorios. En Vasapollo, *Bien vivir. ¿Paradigma no capitalista?*. La Paz: CIDES / Sapienza / OXFAM; pp. 77-90.
- BOEGE, E. (2008); *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*. México: INI, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- BOFF, L. (2002); *Un compromiso liberador. Selección de textos sociales*. Madrid: Ed. Verbo Divino.
- BOLTVINIK, J. (2007); De la pobreza al florecimiento humano: ¿teoría crítica o Utopía?. *Desacatos* 23, pp. 13-52.
- BOURDIEU, P. (1987); *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.
- CHAYANOV, A. (1966); *The Theory of Peasant Economy*. Homewood, Illinois: The American Economic Association.
- COLLIN, L. (2014). *Economía solidaria: local y diversa*. México: COLTLAX / CAEA.
- CORAGGIO, J. L. (2003); *Política Social y economía del trabajo*. Buenos Aires: Niño y Dávila / El Colegio Mexiquense.
- CORAGGIO, J. L. (2009); Economía del trabajo, en C. y Cattani, *Diccionario de otra economía*. Buenos Aires: Altamira, pp. 133-144.
- FÉLIZ, M. (2010); El fundamento de la política del vivir bien: la economía política de los trabajadores y las trabajadoras como alternativa. En *Vivir bien. ¿Paradigma no capitalista?*. La Paz: CIDES / Sapienza / OXFAM, pp. 169-182
- FOSTER, G. (1972); *Tzintzuntzan*. México: FCE.
- GALAFASSI, G. (2010); La construcción mancomunada y dialéctica de un nuevo

- proceso de conocimiento (socio-natural) para una nueva sociedad, en *Vivir Bien. ¿Paradigma no capitalista?*. La Paz: CIDES / Sapienza / OXFAM; 263-269.
- GARCÍA-ÁLVAREZ, S. (2014); *Sumak o buen vivir como alternativa al desarrollo en Ecuador. Aplicación y resultados en el gobierno de Rafael Correa (2007-2011)*. Madrid: Universidad Complutense.
- GEORGESCU-ROEGEN, N. (1975); Energy and Economic Myths. *Southern Economic Journal* 41, n.º 3.
- GODELIER, M. (1976); *Antropología y economía*. Barcelona: Anagrama.
- GORZ, A. (2010); La salida del capitalismo ya ha comenzado, en *Movimiento utopía, manifiesto utopía*. Barcelona; Icaria-Antrazyt, pp. 11-18
- GUDYNAS, E. (2010); Tensiones, contradicciones y oportunidades de la dimensión ambiental del Buen Vivir, en *Vivir Bien. ¿paradigma no capitalista?* La Paz: CIDES / Sapienza / OXFAM, pp. 231-245.
- HINKELAMMERT, F. y H. MORA (2008); Reproducción de la vida, utopía y libertad: por una economía orientada, en *Otra economía - Volumen II - N.º 2 - 1.º semestre/ ISSN 1851-4715 - www.riless.org/otraeconomia*, pp. 21-26.
- HUANACUNI-MAMANI, F. (2010); *Vivir Bien. Filosofías políticas, estrategias y experiencias regionales*. Quito: ANDES.
- ILLICH, I. (2006). *Obras reunidas*. México: FCE.
- LATOUCHE, S. (2008); *La apuesta por el decrecimiento: ¿Cómo salir del imaginario dominante?* Madrid: Icaria Editorial.
- LE-QUANG, M. y M. VERCOUTERE (2013). *Ecosocialismo y Buen Vivir. Diálogo entre dos alternativas al capitalismo*. Quito: IAEN
- LOMNITZ, L. (1975); *Cómo sobreviven los marginados*. México: Siglo XXI.
- LOWY, M. (2004); Qué es el ecosocialismo. *Herramienta*: www.herramienta.com.ar/ecosocialismo.../ecosocialismo.
- LÖWY, M. (2009); Scénarios du pire et alternative écosocialiste. *Nouveaux Cahiers du Socialisme*, www.cahiersdusocialisme.org/2009/08/31/scenario-du-pire-et-alternative-ecosocialiste.
- MAMANI-RAMÍREZ, P. (2010); Qamir qamaña: dureza de “estar estando”, en Vaspollo, *Bien Vivir ¿Paradigma no capitalista* (pp. 65-76). La Paz: CIDES / Universidad de Roma / OXFAM.
- MARTÍNEZ-ALIER, J. (2014); Entre la economía ecológica y la ecología política, en *Sin permiso*, www.sinpermiso.info
- MEDINA, J. (2010); Acerca del suma qamaña, en *Vivir Bien. ¿Paradigma no capitalista?* CIDES/ Universidad de Roma/ OXFAM, pp. 39-64.
- MEILLASSOUX, C. (1977); *Mujeres, graneros y capital*. México: Siglo XXI Editores.
- MUYOLEMA, A. (2012); Las poéticas del Sumak Kawsay en un horizonte global, en F. H. Daiber, *Un paradigma poscapitalista: el Bien Común de la humanidad*. Panamá: Editorial Ruth Casa, pp. 343-358.
- OSWALD, U. (1991); *Estrategias de supervivencia en la ciudad de México*. Cuernavaca: CRIM-UNAM.

- PAGLICCIA, N. (2010); Solidaridad: el renacimiento de un viejo concepto socialista, en *Vivir Bien ¿paradigma no capitalista?* La Paz: CIDES / Sapienza / Oxfam, pp. 144-159.
- POLANYI, K. (2006); *La gran transformación*. México: FCE.
- POLANYI, K. (2009); *El sustento del hombre*. Madrid: Capitan Swing Libros.
- RAZETO, L. (1988); *Economía de solidaridad y mercado*. Santiago de Chile: PET.
- SAHLINS, M. (1997); *Cultura y razón práctica*. Barcelona: Gedisa.
- SANTOS, T. d. (2012); *De las dualidades a las ecologías*. La Paz: Red Boliviana de Mujeres Transformando la Economía, REMTE.
- TANURO, D. (2011, 4 de abril); *Les fondements d'une stratégie écosocialiste. Europe solidaire sans frontières*, www.europe-solidaire.org/spip.php?article20954.
- TORTOSA, J. M. (2009); El futuro del mal desarrollo. *Revista Obets*, 4, pp. 67-83.
- TORTOSA, J. M. (2009); *Sumak Kawsay, Suma Qamaña, Buen Vivir*. Instituto Universitario de Desarrollo Social y Paz. Universidad de Alicante: www.universitatdelapau.org
- TOURAINÉ, A. (1997); *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. México: Fondo de Cultura Económica.
- UNCETA, K. (2014); Poscrecimiento, desmercantilización y “Buen Vivir”. *Nueva Sociedad*, n.º 252, pp. 136-152.
- VANHULST, J. y A. BELING (2013); Buen Vivir: la irrupción de América Latina en el campo gravitacional del desarrollo sostenible. *Revista Iberoamericana de Economía Ecológica*, vol. 21, pp. 1-14.
- WALRAS, L. (2003); Estudios de economía social, segunda lección: intervención de las doctrinas filosóficas, en M. Vuotto, *Economía social*. Buenos Aires: Ed. Altamira, pp. 30-40.

NOTAS

1. Polanyi (2006) considera a las actividades económicas *embedded* en las relaciones sociales. El término *embedded* va más allá de la idea de formar parte, una parte puede ser separada del todo, en cambio, *embeded* supone una relación intrínseca.



Bernabé Crespín, *Rostro*, tinta y acuarela.

Mujeres de la Intendencia de San Salvador en la lucha por un gobierno propio

CARLOS CORTEZ TEJADA ■

Investigador de la Secretaría de Cultura de la Presidencia (El Salvador)

“

EN METAPÁN, LAS MUJERES TOMAN UN INTERESANTE PROTAGONISMO Y LES GRITAN A LOS LADINOS E INDIOS INSUBORDINADOS: ‘SI NO TIENEN CALZONES, AQUÍ ESTÁN NUESTRAS NAGUAS’.

”

Mucho es lo que se ha escrito sobre los movimientos emancipadores en lo que un día fuera el Reino de Guatemala, y que ahora simplemente se denomina Centroamérica. Existe un largo y tendido debate que hasta el día de hoy sigue esperando por más y mejores aportes, ya que, al menos por simple inspección, son los discursos idílicos de bronce los que han predominado en la palestra; lo cual era de esperarse, considerando que estos son los que tradicionalmente han contado con el beneplácito de los círculos oficiales, independientemente de la diversidad de gobiernos que han existido a lo largo de la historia salvadoreña. Muy pocas veces se han tomado en cuenta a las discusiones académicas sobre este tema tan lleno de mitos y controversias.

Primero que nada, es necesario decir que el 15 de septiembre de 1821 es poco significativo si se reduce a la conmemoración de una importante efeméride, divorciada de su contexto histórico. ¿Podría un salvadoreño entender la importancia de los Acuerdos de Paz de Chapultepec sin tener conocimiento sobre lo acaecido en El Salvador desde finales de la década de 1970 a comienzos de la de 1990? Indudablemente no, porque estos fueron el culmen de un largo proceso histórico-social. Ahora bien, volviendo al tema del acta independentista de 1821, a esta se le encontrará relevancia al ver a su alrededor qué era lo que la envolvía, y entonces se descubrirá

que ciertamente es solo la “mitad” del camino de un largo proceso, muy rico en procesos sociales, económicos y, en alguna medida, culturales.

Los movimientos emancipadores del extinto Reino de Guatemala que tuvieron su cuna en la ciudad de San Salvador se enmarcan en un proceso histórico que, dependiendo de la perspectiva y/o profundidad que se le quiera dar, pueden ser estudiados en períodos de tiempo que van desde un abarcamiento de 17 años hasta 60, si se desea. Y no solo el tiempo juega acá un papel primordial, sino también el espacio, esa eterna e *indivorable* simbiosis que hacen el tiempo y el lugar. El Reino de Guatemala, o Capitanía General de Guatemala, por sí sola no ofrece un marco suficiente para entender estos procesos. Es necesario ir un poco a lo que acontecía en Hispanoamérica, pero nunca soslayando los sucesos de la metrópoli peninsular, España, que desencadenaron la agitación en su imperio colonial. No puede entenderse bien lo acontecido en septiembre de 1821 sin tomar en cuenta parte o todo de lo mencionado hasta este momento. Pero esto no es lo único. En un contexto histórico, el tiempo y el lugar no es lo único a considerar, también las distintas aristas que este binomio ofrece al tratar con las sociedades humanas, las diversas perspectivas pueden llegar a ser muy variadas.

Durante el reinado de los Austria, entre el siglo XVI y el XVIII, la América hispánica se dividía entre virreynatos, capitanías generales, corregimientos, alcaldías mayores, partidos, entre otros. Al menos a estos tres últimos se les aplicaba el nombre genérico de provincias

de manera indistinta. Los territorios eran relativamente autónomos y tenían la capacidad de elegir sus propios gobiernos, siempre y cuando fueran estos de origen español, ya sea por ser peninsulares o criollos. El clero secular y regular no tenía mayor control por parte de la Corona. Los límites territoriales no estaban bien definidos y era muy usual que los límites administrativos no coincidieran con los de la Iglesia. En pocas palabras, se podría decir que la Casa de Austria había permitido cierto libre albedrío a los americanos, lo cual se traducía en cierto desorden para otros puntos de vista.¹

Todo esto cambiaría con la llegada de la dinastía de los borbones a España, quienes llegaron con una mentalidad afrancesada para promover un centralismo en la forma de administrar los territorios, lo que se denomina como despotismo ilustrado. Los monarcas, hacia el siglo XVIII, llegaron con el afán de “corregir” todo el desorden heredado por los Austria, y para ello idearon un conjunto de medidas conocidas como las reformas borbónicas.

El reformismo borbónico trajo consigo una serie de cambios en la vieja administración hispánica en América, que no fueron muy bien vistos, especialmente por los españoles americanos, los criollos. A la Iglesia se le reducía drásticamente su poder económico; el clero regular fue desfavorecido en contraposición al clero secular, que tenía mayor vínculo con el poder monárquico; a los criollos se les eximió de ostentar cargos administrativos o de poder; y se implementó la creación de intendencias, las cuales consistirían en un territorio con límites claros y con una autoridad muy visible y eficaz, esto sobre todo en

regiones donde hubiese un particular interés económico por razones de su producción.²

Específicamente en el Reino de Guatemala, que hasta ese momento había estado compuesto por alcaldías mayores y corregimientos, se crean cuatro intendencias. Una de ellas fue creada en 1785 en la Alcaldía Mayor de San Salvador, que a partir de ese momento pasaría a ser la Intendencia de San Salvador por real cédula de Carlos III, en donde explícitamente se menciona el añil como principal motivo de su creación.³

Este hecho fue particularmente importante para los “sansalvadoreños”, ya que esta iniciativa real en alguna medida les dio una identidad política particular, independiente de la ciudad de Guatemala. Más importante aún fue precisamente en San Salvador, en donde se hizo sentir con mayor rigor las reformas borbónicas, y es que, aunque no en todas las regiones del Reino se cumplieron a cabalidad las disposiciones del monarca ilustrado, en San Salvador sí se hizo efectiva la medida de que los peninsulares fueran los que se nombraran como gobernadores, quitándole una buena dosis de poder a los criollos sansalvadoreños, aunado al hecho de que Guatemala se aprovechaba económicamente de esta provincia, que era la principal productora de añil, principal fuente de riqueza del Reino de Guatemala. Esto generó gran descontento entre las elites locales de la intendencia, que miraban con recelo sobre todo a los peninsulares y al poderoso gremio de comerciantes de la ciudad de Guatemala, más que al lejano monarca.

Ciertamente, cuando se dan los primeros movimientos emancipadores, sus protagonis-

tas rinden lealtad al rey Fernando VII, pero se desligan principalmente del “yugo guatemalteco”, hecho que da un atisbo que lo que verdaderamente pretendían era más un gobierno particular que una independencia absoluta de la monarquía ibérica.⁴

Hacia 1808, las fuerzas militares francesas invaden España, Napoleón Bonaparte depone al monarca español y en su lugar corona a su hermano, José Bonaparte, como rey de España y de América. Esto trajo consigo una era convulsa en España, que detonó la resistencia violenta a la ocupación francesa conocida como Guerra de Independencia. En medio de la contienda, la familia real permanecía secuestrada por los franceses en Bayona, por lo que los patriotas se empeñaron en crear organismos colegiados que buscaban la legitimidad de la gobernación española en ausencia del rey. Esto fue imitado por las colonias hispanicas en América, siendo las más conocidas las juntas gubernativas del Virreinato del Río de la Plata y del Virreinato de la Nueva España. En este contexto internacional surge el primer movimiento emancipador en el Reino de Guatemala, y en el lugar en donde debía esperarse, en donde más visible y efectivo era el poder de la oligarquía comercial guatemalteca sobre las elites de las provincias: la ciudad de San Salvador.

Como se ha dicho anteriormente, este movimiento buscaba principalmente escindirse de la metrópoli guatemalteca más que de España misma, y guardando siempre cierta moderación con el afán de no llegar a los niveles violentos y altamente destructivos que ya había alcanzado la insurrección de la Nueva

España. Es en este movimiento en donde cobrarán fama muchos de los nombres que hoy en día son ya muy conocidos en El Salvador y que son colocados bajo la clasificación genérica de “próceres de la independencia”, por lo que no será necesario gastar tinta en repetirlos nuevamente, ya que no son ahora ellos el motivo que ocupa el presente texto.

Como se mencionó antes, un contexto histórico no solo está compuesto de tiempo y lugar, sino de muchas aristas también, y en un mundo que hasta ahora se ha caracterizado por dar preponderancia a lo masculino y a los varones como protagonistas de la historia, se tiende a olvidar que junto a estos, y no sin menor importancia, también existen mujeres pioneras, que ya sea explícitamente o entre bastidores están siempre forjando el devenir de la sociedad como una máquina que trabaja en su conjunto y que sin una pieza su función puede fallar o paralizarse. En el movimiento de 1811 tienen participación mujeres valientes. Además, algo que muy poco se menciona o se desconoce: otros ayuntamientos de la Intendencia de San Salvador o sectores populares de estos se amotan para apoyar algunas o todas las medidas que reivindican los capitalinos de la intendencia, aunque es claro que al menos tres de los principales cabildos de la provincia se pronuncian contra San Salvador y declaran lealtad a Guatemala: San Miguel, San Vicente y Santa Ana.⁵

Entre los ayuntamientos que se insurreccionan junto a San Salvador se encuentran Metapán, en donde las mujeres toman un interesante protagonismo y les gritan a los ladinos e indios⁶ insubordinados: “Si no tienen

calzones, aquí están nuestras naguas”⁷. Sus peticiones giraban en torno a la abolición a los impuestos de alcabala, tabaco, aguardiente y el fondo de reserva. Amenazan a los peninsulares y apedrean sus casas.⁸

Los alcaldes de Santa Ana, pese a que ellos habían jurado lealtad a Guatemala, de los sectores populares se levantan y apresan a un grupo de personas que son enviadas a Guatemala para que sean juzgados, entre estos a mujeres, cuyos nombres eran: Fabia Domínguez Juárez de Reina, Juana de Dios Arriaga e Inés Anselma Asencio. Esta última es puesta en libertad al poco tiempo, debido a peticiones de su padre.⁹ Se dice que eran las mujeres las más alzadas que los hombres.¹⁰

Sensuntepeque es otro ayuntamiento que secunda la emancipación de San Salvador, y acá toman parte las señoras María Feliciano de los Ángeles y Manuela Miranda, quienes se levantan en armas junto a los hombres, atacan el cuartel y deponen al subdelegado español. Pero la subordinación es controlada y las mujeres son condenadas a sufrir 25 azotes en la picota pública, y la señora Miranda es condenada durante tiempo no determinado a vivir en la casa del cura, para que le sirviera en oficios domésticos.¹¹

Manuela Miranda figura entre los nombres de un grupo de 30 mujeres y hombres que, mediante el Decreto 227 del año 2003 de la Asamblea Legislativa, fueron declaradas PRÓCERES SALVADOREÑOS DE LA INDEPENDENCIA CENTROAMERICANA. El nombre de Manuela Miranda fue acompañado de los nombres de otras tres mujeres: Manuela Antonia Arce de Lara, María Felipa

Aranzamendi y María Feliciano de los Ángeles Miranda.

En 1976, María de los Ángeles Miranda fue declarada “heroína de la gesta libertadora de 1811” por la Asamblea Legislativa, a través del Decreto 101. Los considerandos de tal decisión fueron los siguientes:

I.- Que María de los Ángeles Miranda, originaria de San Vicente, ofrendó su vida en aras de la libertad de nuestra patria, al haber inmolado su vida durante la gesta libertadora de 1811, con motivo del Primer Grito de Independencia en Centro América.

II.- Que como estímulo a la mujer salvadoreña y ejemplo del patriotismo femenino en las luchas heroicas e históri-

cas por la liberación de los pueblos del Istmo centroamericano, es conveniente glorificar el nombre de María de los Ángeles Miranda, declarándola heroína de la mencionada gesta para inmortalizar su nombre en forma merecida.

Lamentablemente, y a diferencia de los hombres que figuran en la lista mencionada, es casi nada lo que sabemos de estas destacadas mujeres salvadoreñas, debido básicamente a la falta de fuentes confiables. Esperamos que el hallazgo de documentación, hasta el momento desconocida, pueda brindar más conocimiento sobre estas mujeres y su participación en los acontecimientos de 1811 y 1821, en futuras investigaciones.

NOTAS

- 1 Henry Kamen, *Una sociedad conflictiva: España, 1469-1714* (Madrid: Alianza Editorial, 1984).
- 2 Carlos Meléndez Chaverri, *Don Manuel José Arce: Una vida al servicio de la libertad* (San Salvador: Editorial Delgado, 2000), 11-14.
- 3 Sajid Alfredo Herrera Mena, “La educación de primeras letras en el San Salvador y Sonsonate borbónicos, 1750-1808”, consultado el 31 de agosto de 2015, <http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/la%20educacion%20de%20primeras%20letras%20en%20el%20San%20Salvador%20y%20Sonsonate%20borbonicos,%201750-1808.pdf>
- 4 Chaverri, *Don Manuel José Arce*, 22-31.
- 5 Francisco J. Monterey, *Historia de El Salvador: Anotaciones cronológicas 1810-1842* (San Salvador: Editorial Universitaria, 1996) 1: 19.
- 6 Indio es la forma en que en la época colonial se le denominaban a los originarios de tierras americanas antes de la llegada de los europeos a América o a las comunidades que se consideraban descendientes directas de aquellos.
- 7 Monterey, *Historia de El Salvador*, 21.
- 8 *Ibíd.*
- 9 *Ibíd.*
- 10 *Ibíd.*, 20.
- 11 *Ibíd.*, 23.



Bernabé Crespín, *Paisaje*, óleo-tela.

POESÍA DE
LYA AYALA Y
ELEAZAR RIVERA

SOMOS MEROS TESTIGOS.
SOLO ÉL ES ROMERO
Apreciaciones críticas a las
colaboraciones publicadas en
la revista *Cultura* 114 en
honor a Monseñor Romero

ELENA
GARRO
PIONERA DEL REALISMO MÁGICO
Ensayo de Rhina Toruño Haensly



ESPECIAL SOBRE CULTURA VIVA COMUNITARIA

Un importante evento se realizó a finales de junio de este año, cuando se reunieron los delegados nacionales e internacionales del Precongreso de Cultura Viva Comunitaria en San Salvador, para afinar los preparativos del II Congreso de Cultura Viva Comunitaria, programado para finales de octubre de este año en la Universidad de El Salvador.

Por dicho motivo y como un saludo a los delegados, hemos querido incluir en el actual número de la revista *Cultura* un *dossier* con textos clave de activistas y teóricos de dicho movimiento, ya continental, que abarcan tanto al brasileño Célio Turino, a la argentina Inés Sanguinetti, a la costarricense Oriana Ortiz y al salvadoreño César Pineda. Dichos textos nos dan una idea central de lo que constituye a nivel internacional este vigoroso movimiento cultural que cada día cobra más fuerzas en la agenda cultural de nuestros países.

No hay que pasar por alto el gran valor agregado que representa la cultura comunitaria como eje transversal que coadyuva en la orientación de jóvenes y niños y en su papel preventivo de la violencia.

También queremos compartir con nuestros lectores la profunda reflexión que hace monseñor Jesús Delgado, basada en el número temático de la revista *Cultura* anterior, dedicada a monseñor Óscar Arnulfo Romero, donde se subraya la importancia trascendental para nuestro país de la beatificación del pastor mártir hecha el pasado 23 de mayo en la plaza El Salvador del Mundo.

Una colaboración de nuestra colega del Consejo de Redacción Internacional de la revista *Cultura*, la Prof. Dra. Rhina Toruño, de la Universidad de Permian en Texas, explica el realismo mágico en la obra de la escritora mexicana Elena Garro, quien fue la primera esposa de Octavio Paz y una importante activista política y defensora de los derechos laborales y humanos de los campesinos mexicanos.

También nos complace incluir en este número a dos poetas jóvenes representativos de las últimas hornadas de nuestra literatura: Eleazar Rivera y Lya Ayala, de quienes publicamos una muestra de su obra poética.

Que tengan ustedes, queridos lectores, una grata y enriquecedora lectura.

COLECCIÓN *Teatro*

JOSÉ NAPOLEÓN RODRÍGUEZ

MUERTE EN LA CONSAGRACIÓN O LA CONSAGRACIÓN DE LA MUERTE



Napoleón Rodríguez Ruiz es un escritor salvadoreño, doctor en Jurisprudencia por la Universidad de El Salvador y también estudió Derecho Romano en la Universidad de Roma, Italia.

Fue decano de la facultad de Humanidades y asumió la Rectoría de la Universidad de El Salvador después del asesinato del Dr. Félix Ulloa. Fue miembro del partido Comunista Salvadoreño, Directivo de la Asociación de Estudiantes de Derecho de la

UES, Presidente de AGUS y Director de Opinión Estudiantil. Durante el periodo de 1997 a 2006 se desempeñó como Magistrado de la Corte Suprema de Justicia.

Es coautor, con Miguel Ángel Parada, de la obra *San Matías Destrabado y punto*, y con Tirso Canales en la obra *Los ataúdes*. Es autor de las obras de teatro *Rambo*, *Anastasio Rey* y *Muerte en la consagración de la muerte*.



LA PRINCESA DE LOS AHORCADOS Y OTRAS CREATURAS AÉREAS

Vladimir Amaya



Dentro del universo creativo de Vladimir Amaya, *La princesa de los ahorcados y otras creaturas aéreas* es un mundo muy distinto a otros construidos anteriormente por el autor. En este planeta-libro viven seres de leyendas y cuentos muy personalísimos pero que se enlazan fácilmente con las emociones y vivencias de cualquiera, por medio de una asombrosa naturalidad y aparente sencillez con que esta poesía comunica sus milagros. La atmósfera lírica de este libro-mundo permite al lector un vuelo templado sobre esas cosas muy propias e intransferibles que cada quien lleva consigo: un recuerdo, un deseo, una esperanza, un miedo, corporizado todo en figuras hechas de bruma, de luces, de perfumes que el poeta descubre en la noche, en la tarde y en la mañana del resto de sus días. La solidez del vehículo expresivo, la limpieza, el tono justo, la técnica adecuada y la intuición de ese *despegue* de la palabra viva, reveladora, sin ancla alguna, son el núcleo y la corteza de este planeta de los vientos. Sin duda, el trabajo más diáfano de Amaya, que aun en esas certezas del error que a veces nos señala la vida, siempre nos deja en estos poemas un motivo, contra todo pronóstico, para retornar al vuelo.

Vladimir Amaya (San Salvador, 1985). Licenciado en Letras. Es uno de los poetas más importantes dentro de su generación. Fue miembro fundador del taller literario El Perro Muerto. Dirigió el boletín mensual de poesía *La Huesera Colectiva* (2008). Ha publicado poemas en revistas nacionales y extranjeras. Ha obtenido varios premios de poesía y ha sido incluido en distintas antologías. Ha publicado los poemarios: *Los ángeles anémicos* (2010), *Agua inhóspita* (2010), *La ceremonia de estar solo* (2013), *El entierro de todas las novias* (2013) y *Tufo* (2014). Tiene inédita *Fin de hombre*, una obra anterior a la presente. Ha publicado además las antologías: *Una madrugada del siglo XXI: poesía joven salvadoreña* (2010), *Perdidos y delirantes: 36-34 poetas salvadoreños olvidados* (2012) y *Segundo índice antológico de la poesía salvadoreña* (2014). En mayo de 2013, la Secretaría de Cultura de la Presidencia lo declaró Gran Maestro en el género de poesía. Es fundador del violento grupo literario *Tezcatlipoca*. Se dedica a la docencia, a la investigación literaria e imparte talleres de escritura creativa.



El libro que ahora presentamos a la nación contiene varias obras literarias de las ramas poesía, poesía infantil, cuento, teatro, ensayo y novela, todas ellas de gran calidad. Es la expresión de una buena parte de lo que nuestros escritores están produciendo y revela, además, la calidad y la dimensión del oficio del escritor en nuestro país.

Se trata de una compilación de textos premiados en los Juegos Florales que la Secretaría de Cultura de la Presidencia promovió en diferentes ciudades del país durante 2014, y es, por ello, una muestra representativa del arte de la escritura en El Salvador, en los albores de este siglo XXI.

Tanto la prosa *Días de muertos*, de Carmen González Huguet, como la pieza teatral *El tiempo en que no estás*, de Luis Alfredo Castellanos; la colección de

poesía infantil *¡A la nana, nana; al pregón, pregón!*, de Jorgelina Cerritos; el cuento *Solos*, de Mauricio Courtade; los poemarios *Ficción de amor*, de Francisca Alfaro y *Los paraísos de la desolación*, de Allan Barrera; así como el ensayo *Retratos de un país tercermundista en Hollywood. Representaciones de los migrantes salvadoreños y su país en series de televisión y películas de ficción estadounidense de 1992 a 2012*, de Willian Carballo, reflejan las tendencias por las cuales transita en la actualidad la poesía, el cuento, la prosa, la dramaturgia y la ensayística salvadoreña. Pero no solo eso, sino que también son testimonio del rigor y la disciplina del oficio de escritor que patentizan sus autores, muchos de ellos ampliamente conocidos en el ámbito literario salvadoreño y ganadores de importantes premios nacionales e internacionales.

Colaboran en esta edición

Bernabé Crespín

Es dibujante y pintor. Su obra primeriza está fuertemente marcada por los impresionistas franceses, pues residió en París por un tiempo. Sus dibujos se caracterizan por ser una compleja crítica al sistema en todos sus niveles: ética, religiosa, económica y política. Perteneció a la academia del maestro Valero Lecha.

Carlos Cortez Tejada

Licenciado en Historia por la Universidad de El Salvador. Actualmente trabaja como investigador de la DNI de la Secretaría de Cultura de la Presidencia.

Esteban Krotz

Licenciado y doctor en filosofía (Munich, Alemania). Se desempeña como profesor investigador en la Unidad de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Yucatán (Mérida, Yuc. México). Docente en la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán y en el Posgrado en Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Héctor Ángel Ibarra

Historiador, doctor en Etnohistoria. Labora en la Escuela Nacional de Antropología e Historia de México.

Jenny Pearce

Profesora investigadora destacada en el Departamento de Estudios sobre la Paz de la Universidad de Bradford, Inglaterra, y es directora del Centro Internacional para Estudios de Participación Ciudadana en la Fa-

cultad de Ciencias Sociales. Ha dedicado su trabajo al estudio de la violencia y la pobreza en América Latina. En El Salvador, trabajó en la organización del Museo de Memoria Histórica en el poblado de Arcatao, departamento de Chalatenango.

Laura Collin Harguindeguy

Doctora en Antropología Simbólica por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), de México. Profesora investigadora en El Colegio de Tlaxcala, donde estudia los movimientos sociales contraculturales, el Estado y la sociedad.

Lyle Campbell

Es un reconocido lingüista experto en lenguas indígenas americanas y lingüística histórica, es autor de muchos textos sobre lingüística, dentro de los que destaca *El lenguaje pipil de El Salvador*, producto de sus investigaciones realizadas en el país durante los años setenta. Actualmente es docente de la Universidad de Hawaii, Estados Unidos de Norteamérica.

María de Lourdes Montes Torres

Doctora en Ciencias Económicas por la Universidad de Baja California, maestra en Demografía por El Colegio de la Frontera Norte de Tijuana, México. Profesora de tiempo completo, pertenece al Núcleo Académico Básico de la Maestría en Desarrollo Económico Local de la Unidad Académica de Economía de la Universidad Autónoma de Nayarit. Es perfil deseable PRODEP desde 2010 y pertenece al Cuerpo Académico en Consolidación UAN-244

Economía, Desarrollo y Espacio en la Línea de Generación y Aplicación del Conocimiento de Desarrollo Local y Migración. Ha escrito artículos y capítulos de libros sobre migración, remesas y fecundidad en los Estados de Nayarit y México.

Ramón Rivas

Investigador salvadoreño. Doctor en Antropología Social y Cultural por la Universidad de Nijmegen, Holanda. Ha realizado investigaciones socioantropológicas en Centroamérica, la Costa del Caribe de Honduras y de Nicaragua. También ha trabajado en comunidades indígenas en la selva amazónica de Bolivia. Ha sido docente en universidades de Holanda, Nicaragua y El Salvador, director del Museo de Antropología de la Universidad Tecnológica de El Salvador, director de Patrimonio Cultural de la Secretaría de Cultura de la Presidencia, y actualmente es el Secretario de Cultura de la Presidencia de El Salvador.

Ricardo Becerra Pérez

Doctor en Ciencias Económicas por la Universidad de Baja California, maestro en Demografía y especialista en Migración Internacional por El Colegio de la Frontera Norte de

Tijuana, México. Profesor de tiempo completo, coordinador y miembro del Núcleo Académico Básico de la Maestría en Desarrollo Económico Local de la Unidad Académica de Economía de la Universidad Autónoma de Nayarit, así como miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI-C) del CONACYT de México. Pertenece al cuerpo académico en consolidación UAN-244 Economía, Desarrollo y Espacio en la Línea de Generación y Aplicación del Conocimiento de Desarrollo Local y Migración. Ha escrito artículos y capítulos de libros sobre migración de retorno, violación de los derechos humanos de los migrantes centroamericanos a su paso por México, así como sobre problemas sociales y económicos de las comunidades campesinas del Estado de Nayarit.

Walter Raudales

Académico y escritor salvadoreño. Es licenciado en Letras, con especialidad en Comunicación. Realizó estudios de maestría en Comunicación para el Desarrollo y en Teología. Actualmente es docente e investigador de la Universidad Francisco Gavidia y presidente del comité organizador del Congreso de Americanistas, celebrado en San Salvador en julio de 2015.



Dos señores. Tinta y acuarela. Bernabé Crespín. 2009.