CONTENIDO

[Sección Temática]

Andrew Roth Seneff
El Colegio de Michoacán, A.C.
Hacia una epistemología de las políticas públicas

Pedro Reygadas
El Colegio de San Luis, A.C.
La disputa por las nubes. Cañones, políticas agrarias y representaciones sociales en el Altiplano potosino

Regina Martínez
CIESAS
Políticas sociales para indígenas urbanos o 'del dicho al hecho'

Sara Alonso
NAEA/UFPA-Brasil
El viaje de ida y vuelta y la construcción de la comunidad

[Sección General]

Bárbara Fiorellino
Universidad de Roma
Picaresca y evolución del protagonista en Don Catrín de la Fachenda de José Joaquín Fernández de Lizardi

Juan José Benavides Martínez
Universidad del País Vasco
América en las iglesias de Álava: donaciones de indianos alaveses durante el periodo colonial

Mónica Blanco
UNAM
Cambios y continuidades: la política fiscal en Guanajuato durante el gobierno de Manuel González

[Reseñas]

Fernando Cortés, Agustín Escobar y Mercedes González de la Rocha
Método científico y política social. A propósito de las evaluaciones cualitativas de programas sociales
Por: Renée de la Torre Castellanos
CIESAS/Occidente

Alan Fogel, Barbara J. King y Stuart G. Shanker
Human Development in the Twenty First Century: Visionary Ideas from Systems Scientists
Por: Pedro Reygadas
El Colegio de San Luis, A.C.

Flor de María Salazar Mendoza(coord.), prol. de Brian R. Hamnett,
Dos estancias de Benito Juárez en San Luis Potosí (1863 y1867)
Por: Brian Connaughton
UAM-Iztapalapa

Vetas • número 28, año X • enero-junio 2008
28

EL COLEGIO DE SAN LUIS

REVISTA DE EL COLEGIO DE SAN LUIS
Vetas • número 28, año X • enero-junio 2008

Ciencias Sociales y Políticas Públicas

VETAS

V 28

portada vetas 28.indd 1
10/29/09 10:58:06 PM

Ciencias Sociales y
Políticas Públicas

EL COLEGIO DE SAN LUIS

Presidenta
María Isabel Monroy Castillo

Secretario Académico
Sergio Cañedo Gamboa

Secretaria General
Luz Carregha Lamadrid

Revista de El Colegio de San Luis,
Vetas · año x • número 28 • enero a junio de 2008

Director
Juan Carlos Ruiz Guadalajara

Consejo Editorial
Luis Aboites
José Antonio Crespo
Jorge Durand
Luis González y González †
Carmen González Martínez
Mervyn Lang
Oscar Mazín Gómez
Antonio Rubial García
José Javier Ruiz Ibáñez
Javier Sicilia
Valentina Torres Septién
Eric Van Young

Diseño de maqueta y portada
Ernesto López Ruiz

La Revista de El Colegio de San Luis, Vetas, es una publicación semestral de El Colegio de San Luis, A.C., Instituto de Investigación del Sistema conacyt, enero a junio de 2008. Los derechos de reproducción de los textos aquí publicados están reservados por la Revista de El Colegio de San Luis, Vetas, D.R. Toda colaboración o correspondencia deberá dirigirse a Revista de El Colegio de San Luis, Vetas, Parque de Macul 155, Fracc. Colinas del Parque, 78299 San Luis Potosí, S. L. P., México. Tel.: (444) 8 11 01 01. Correo electrónico: vetas@colsan.edu.mx. La opinión expresada en los artículos firmados es responsabilidad del autor. issn: 1665-899X

Índice

Presentación
Ciencias Sociales y Políticas Públicas 5
Juan Carlos Ruiz Guadalajara

[Sección Temática]
Ciencias Sociales y Políticas Públicas

Andrew Roth Seneff
(El Colegio de Michoacán, A.C.)
Hacia una epistemología de las políticas públicas 13
Toward an epistemology of the public politics

Pedro Reygadas
El Colegio de San Luis, A.C.
La disputa por las nubes. Cañones, políticas agrarias y representaciones sociales en el Altiplano potosino 30
The dispute by the clouds. Tubes, agrarian politics and social representations in the Altiplano potosino

Regina Martínez
CIESAS
Políticas sociales para indígenas urbanos o 'del dicho al hecho' 57
Social politics for urban natives or 'of the said to the fact'

Sara Alonso
NAEA/UFPA-Brasil
El viaje de ida y vuelta y la construcción de la comunidad 75
The roundtrip trip and the construction of the community

[Sección General]

Bárbara Fiorellino
Universidad de Roma
Picaresca y evolución del protagonista en Don Catrín de la Fachenda de José Joaquín Fernández de Lizardi 105
Cunning and evolution of the protagonist in Mr. Catrín of the Fachenda of José Joaquín Fernández of Lizardi

Juan José Benavides Martínez
Universidad del País Vasco
América en las iglesias de Álava: donaciones de indianos alaveses durante el periodo colonial 122
America in the churches of Álava: donations of indianos alaveses during the colonial period

Mónica Blanco
UNAM
Cambios y continuidades: la política fiscal en Guanajuato durante el gobierno de Manuel González 148
Changes and continuities: the fiscal policy in Guanajuato during the government of Manuel González

Reseñas

Fernando Cortés, Agustín Escobar y Mercedes González de la Rocha
Método científico y política social. A propósito de las evaluaciones cualitativas de programas sociales 165
Por: Renée de la Torre Castellanos, CIESAS/Occidente

Alan Fogel, Barbara J. King y Stuart G. Shanker
Human Development in the Twenty First Century: Visionary Ideas from Systems Scientists 172
Por: Pedro Reygadas, El Colegio de San Luis, A.C.

Flor de María Salazar Mendoza (coord.), prol. de Brian R. Hamnett,
Dos estancias de Benito Juárez en San Luis Potosí (1863 y1867) 175
Por: Brian Connaughton, UAM-Iztapalapa

Presentación
Ciencias Sociales y Políticas Públicas

Juan Carlos Ruiz Guadalajara

Uno de los aspectos más difíciles de discutir y resolver en el ámbito de las denominadas Ciencias Sociales en el mundo actual es el de su vinculación con las políticas públicas. Este problema no ha encontrado cauces adecuados de diálogo e instrumentación. En ello han influido diversos factores, desde la añeja polémica que establece campos muy diferenciados entre las intenciones que guían al político con respecto a las del científico, hasta los debates sobre la complejidad y las divisiones disciplinarias en el estudio de la sociedad moderna. De hecho, hablar de Ciencias Sociales en general nos ubica en una posición incómoda ante el replanteamiento y reestructuración que han padecido en la segunda mitad del siglo XX las diversas disciplinas que se disputan la comprensión de los procesos sociales. A lo anterior debemos agregar los nuevos horizontes planteados por la inter y la transdisciplina, que obligan a un diálogo cada vez más estrecho no sólo entre las diversas ramas del conocimiento social, sino entre estas y las denominadas ciencias duras o exactas, inmersas también en sus particulares dilemas éticos. En el fondo de la discusión subyace la pregunta sobre los posibles impactos y aplicaciones del conocimiento que generan los científicos sociales y humanistas adscritos a instituciones públicas y privadas, quienes a su vez son beneficiarios o víctimas de las políticas públicas encargadas de la educación y el desarrollo científico.

Visto el asunto desde el otro lado, esto es, desde las políticas públicas, podemos establecer que el problema es mayor, sobre todo porque su diseño y aplicación necesariamente se encuentran constreñidos por entendimientos específicos del poder y la sociedad, entendimientos que, cabe señalar, son generalmente ajenos a las aportaciones de la mayoría de las Ciencias Sociales. Desde la década de los años ochenta, al menos en México, el giro neoliberal de los últimos gobiernos ha elevado la Economía al estatuto de conocimiento rector de las políticas públicas en todos sus ámbitos, haciendo que dicha disciplina se aleje desde el poder público de cualquier otra vertiente del conocimiento social, e incrementando con ello el debate sobre la función social de los investigadores encargados del análisis social y humanístico. En este sentido, la brecha es cada vez mayor entre lo que la Economía puede aportar como herramienta para entender los problemas sociales y proponer modelos de desarrollo, y lo que las corrientes de análisis económico vigentes en el pensamiento político de muchos gobiernos realizan en función del libre mercado y la globalización. Así, mientras las políticas públicas de cualquier índole en

México plantean horizontes de acción concreta en el marco coyuntural de un proyecto político detentado por un grupo de individuos, las Ciencias Sociales parecen quedar estancadas en el conocimiento de procesos pasados y presentes, sin posibilidades de incidir en la transformación de la sociedad y sus proyecciones a futuro.

Más allá de lo que puedan significar las anteriores observaciones en la arena de los debates sobre nuestro quehacer profesional, las ciencias sociales también se han ejercido últimamente para analizar de forma crítica los alcances, cobertura o impactos objetivos de políticas públicas. Incluso, diversas dependencias de gobierno en México han creado espacios de colaboración con centros de investigación social para evaluar resultados concretos de políticas públicas, que no para diseñarlas. Las evaluaciones de los impactos que han tenido los programas sexenales para el abatimiento de la pobreza representan un ejemplo interesante: mientras las políticas mexicanas al respecto no terminan de establecer un criterio sociológico sólido en torno a las variables que definen la pobreza en nuestra sociedad, los programas para disminuir sus índices se sustentan en criterios tecnocráticos de corto plazo. La política pública como objeto de estudio de las ciencias sociales también ha generado conocimientos importantes que por lo general no son integrados a la experiencia política misma. La razón es múltiple, aunque el carácter transitorio de la política ha influido en dicho aprovechamiento y en la posibilidad de plantear horizontes de mediano y largo plazos. Frente a las investigaciones académicas que podrían ser utilizadas para la corrección de rumbos, esto es, frente a las dificultades para integrar el conocimiento generado por las ciencias sociales a las políticas públicas de una forma bien articulada, también encontramos en el ámbito mexicano una lamentable subordinación del grueso de la comunidad de científicos sociales a políticas públicas arbitrarias, que intentan certificar y validar el conocimiento social mediante criterios cuantitativos ajenos al ámbito nacional.

Frente a lo que consideramos una urgente necesidad de abrir la discusión para replantear la función social del conocimiento que generan los centros de investigación en ciencias sociales, Vetas considera oportuno abordar el tema en este su número 28. Por ello, los ensayos de investigación reunidos en nuestra sección temática dan cuenta, precisamente, de diversos aspectos sobre esa conflictiva relación entre la ciencia social y la política pública. Iniciamos con la colaboración del teórico social y antropólogo Andrew Roth Seneff, quien se aproxima a las dimensiones epistemológicas de las políticas públicas mediante el análisis de la reflexividad necesaria para una explicación descriptiva de un punto de vista y sus condiciones de posibilidad, así como de sus mecanismos de institucionalización e interacción. Roth confronta la reflexividad científica con la política para establecer sus diferencias y posibles relaciones como productos históricos mediados por la cultura, pero sobre todo, para recordarnos que ciencia y política se encuentran ancladas en hombres y circunstancias históricas concretas. El autor lleva el sentido de sus reflexiones al cuestionamiento de algunas políticas públicas diseñadas y aplicadas por diversos organismos del Estado mexicano, aparentemente dirigidas a fortalecer la denominada transición

democrática y la transformación de la sociedad. Sin embargo, sus conclusiones resultan demoledoras, sobre todo cuando analiza el caso de la política científica de México a través del Sistema Nacional de Investigadores, sus efectos perversos sobre el impacto social de la creatividad científica y humanística, así como por los criterios malinchistas que imperan en la adopción de normas internacionales de evaluación científica, afectadas por la impunidad y la simulación, características de una cultura de Estado que ha frenado la autonomía de la ciencia y sus efectos multiplicadores.

Por su parte, Pedro Reygadas nos ofrece un estudio de caso en torno al conflicto que provocó la introducción de los cañones antigranizo en el semidesértico Altiplano potosino por parte de empresarios agroindustriales, avalada por instancias públicas. Con base en investigación de campo, Reygadas aborda el tema desde la ciencia política, la cultura y las ciencias del lenguaje, para estudiar comparativamente las representaciones campesina, científica, tecnóloga, agroindustrial y política de los cañones y sus efectos. Muestra también las deficiencias en el entendimiento de las coyunturas históricas, políticas y ambientales del Altiplano potosino por parte de quienes diseñan las políticas públicas en San Luis Potosí, deficiencias que se traducen, finalmente, en decisiones políticas dirigidas a cubrir los intereses agroindustriales y a preservar una endeble paz social. Los argumentos del autor también nos muestran un panorama poco estimulante: ilegalidad de facto de la agroindustria ante la sobreexplotación de acuíferos, legislación ambiental deficiente y manipulable por los intereses del capital, instancias de gobierno y académicas convertidas en agencias de validación de proyectos capitalistas ilegales y de alto impacto ecológico (como la UASLP en el caso de la Minera San Xavier en Cerro de San Pedro), leyes maniatadas por las necesidades coyunturales de intereses político-empresariales, burocracia política con prácticas clientelares y cortoplacistas, etcétera. Frente al cuestionamiento del modelo legal mexicano, basado en los "expertos" y excluyente en la práctica de la voz popular, Reygadas propone una política pública basada no en el "desarrollo" y la ganancia, sino en las necesidades campesinas y obreras, y en leyes que prevean el futuro.

La tercera colaboración corre a cargo de Regina Martínez, quien hace una evaluación de los efectos o alcances de las políticas públicas dirigidas a la atención de indígenas en tres zonas urbanas de carácter metropolitano: Distrito Federal, Guadalajara y Monterrey. Se trata de un estudio que vuelve sobre el asunto indígena fuera de contextos rurales, y que permite analizar y actualizar los dilemas de la interculturalidad y del indigenismo a partir de concepciones locales y regionales del problema, ligadas a formas específicas del ejercicio político. La autora reflexiona sobre el imaginario que en torno al indígena predomina entre la clase política y en buena parte de los científicos sociales, imaginario que ha llevado a plantear a los pueblos indígenas como entidades predominantemente rurales de interés público y no como sujetos de derecho. Con base en datos duros, Martínez muestra que la mitad de los indígenas de México vive actualmente en ciudades medias y grandes, y que un porcentaje nada despreciable de dicho universo social se asienta en las

tres grandes concentraciones metropolitanas del país. Mediante trabajo de campo y análisis de proyectos y programas concretos, la autora muestra la ausencia de políticas públicas para atención de indígenas en Guadalajara, así como los serios problemas de definición y operación de los programas existentes en el Distrito Federal y Monterrey. Lo anterior le permite establecer que los indígenas urbanos no tienen garantizados sus derechos sociales, situación que les impide ejercer sus derechos ciudadanos como parte de un colectivo.

Cerramos esta sección con un trabajo de Sara Alonso quien nos presenta, desde una perspectiva etnográfica y sociológica, un estudio que permite analizar comparativamente los procesos por los cuales dos comunidades de la Amazonia brasileña, Itamoari y Jamary, actualizan y se apropian de los derechos derivados del reconocimiento que el Brasil hiciera desde 1988 de los remanescentes de comunidades de quilombo. Se trata de grupos sociales y comunidades de afrodescendientes clasificadas anteriormente como grupos o familias de trabajadores rurales. Alonso analiza los mecanismos políticos y socioculturales que dichas comunidades de estudio han instrumentado para hacer viable la nueva política del Brasil con respecto a las comunidades rurales asociadas por diversos medios a los tiempos de la esclavitud, y establece cómo los agentes y sus prácticas de mediación intervienen en la formación de grupos sociales y culturales en el contexto de la transformación del estado-nación. Se trata del estudio de dos comunidades y sus procesos de rescate de derechos mediante movimientos de identidad en los territorios quilombolas.

Nuestra sección general la abre un interesante estudio de Bárbara Fiorellino sobre don Catrín de la Fachenda, personaje central de la novela del mismo nombre de José Joaquín Fernández de Lizardi. Fiorellino, quien se ha destacado por su estudio y traducciones al italiano de la obra de Sor Juana Inés de la Cruz, desmenuza las características de don Catrín para establecer sus relaciones tópicas con la figura del pícaro de la narrativa española, así como sus diferencias con la denominada novela de iniciación. Con ello establece las rupturas del personaje con la función didáctica que caracteriza al pícaro, incluso en el contexto de la abundante obra de Fernández de Lizardi. Por su parte, Juan José Benavides Martínez nos traslada al mundo de la migración de los vascos alavenses hacia la América virreinal y las aportaciones materiales que hicieran a sus comunidades de origen. Mediante un exhaustivo manejo de información bibliográfica y documental, el autor muestra los mecanismos y nexos de solidaridad que los vascos indianos establecieron con sus sitios de partida, así como con los lugares de destino a través de redes que les permitieron una efectiva inserción social en el ámbito americano a partir de una identidad étnica y cultural que se tradujo en aportaciones diversas en ambos lados del Atlántico. Llama la atención la similitud que mantienen los rasgos de la migración histórica de los vascos hacia la primitiva América con los de las aceleradas migraciones que se desarrollan actualmente en el contexto de la globalización. Finalizamos esta sección con un ensayo de Mónica Blanco, quien analiza desde la historia económica la política fiscal instrumentada por Manuel González durante su gestión como gobernador de Guanajuato entre 1885 y 1893. Con

base en el estudio de los indicadores fiscales de esos años y de una primera propuesta para el análisis de la estructura sectorial de la economía guanajuatense a través de dicha fuente, la autora nos revela una serie de cambios moderados que permitieron la permanencia de prácticas fiscales novohispanas en pleno porfiriato, y en el contexto del decaimiento de la minería y del fortalecimiento del sector agrícola en aquella histórica entidad.

Cerramos con tres interesantes reseñas, la primera escrita por Renée de la Torre, la segunda por Pedro Reygadas y la tercera por Brian Connaughton, quienes vienen a complementar el elenco de distinguidos colaboradores de este número de Vetas, el cual esperamos cumpla con la función expansiva del conocimiento social y estimule la discusión en diversos flancos del mismo.

[Sección temática]

Ciencias Sociales y Políticas Públicas

Hacia una epistemología de las políticas públicas

Andrew Roth Seneff*

Resumen

Este ensayo revisa, desde una perspectiva epistemológica, la relación entre la construcción histórica de ciertos puntos de vista y las políticas públicas, con el objeto de examinar la reflexividad requerida para una explicación descriptiva de un punto de vista y su institucionalización en prácticas y marcos de interacción. Con base en las propuestas de Bourdieu, se establecen los contrastes entre la reflexividad científica y la reflexividad cerrada basada en algún principio ontológico y a veces teleológico. El ensayo termina con un análisis crítico de algunas políticas públicas mexicanas, dirigidas hacia una transición democrática y al fomento de una cultura nacional innovadora con instituciones de "competencia internacional".

Palabras clave: políticas públicas, epistemología, Sistema Nacional de Investigadores, Ciencias Sociales.

Abstract

This essay adopts an epistemological perspective to review the relationship between the historical construction of certain points of view and public policies, in order to examine the reflexivity that a descriptive explanation of a point of view requires, together with its institutionalization in practices and frameworks of interaction. Based on proposals from Bourdieu, it establishes contrasts between scientific reflexivity and the closed reflexivity based on some ontological, or at times teleological, principle. The article ends with a critical analysis of certain public policies in Mexico that address a transition to democracy and the development of an innovative national culture with institutions of "international competence."

Keywords: public policies, epistemology, National System of Researchers, Social Sciences.

Recepción: 15 de mayo de 2008 • Aprobación: 15 de noviembre de 2008

* Centro de Estudios Antropológicos, El Colegio de Michoacán, A.C. CE: aroth@colmich.edu.mx

Introducción

Una consideración de los avances en el desarrollo de una epistemología de las políticas públicas es otra manera de acercarnos a las ciencias históricas como ciencias críticas. No es un proyecto científico nuevo. Podemos encontrarlo plasmado, por ejemplo, en la obra de Weber, en particular en el famoso ensayo sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Actualmente se le asocia con el estudio crítico del desarrollo de la esfera pública (Habermas 1991, Reddy 1992, Anderson 2006, Picatto sf) pero, también, hay otros acercamientos interesantes. Aparece, por ejemplo, en una lectura inportante de la epistemología genética de Jean Piaget (Turner 1974). Y, en efecto, ha existido como proyecto desde al menos la publicación de *La ciencia nueva* de Giambatista Vico. Es, además, un proyecto científico con una perspectiva reflexiva necesariamente abierta y dialógica en marcado contraste con las perspectivas cerradas y lógicas que parten de un tipo general de sujeto epistemológico "racional", "económico", o "impulsado por instintos", etcétera. Además, sus explicaciones descriptivas dependen de acercamientos historiográficos y etnográficos a la cultura no como producto y objeto de crítica sino como una producción inseparable del poder vislumbrado en diferentes formas de organización y de significación (Roseberry 1989:17-29, Wolf 1999:383-397).

En este ensayo voy a revisar la relación entre la construcción histórica de ciertos puntos de vista y las políticas públicas para, así, examinar la reflexividad requerida para una explicación descriptiva de un punto de vista y su institucionalización en prácticas y marcos de interacción. Sigo a Bourdieu (2003, 2004) al argumentar que la forma de reflexividad requerida es científica en contraste con una reflexividad cerrada mediante una lógica basada en algún principio ontológico y a veces teleológico. Termino con una consideración sobre cómo estas distinciones y su operación crítica pueden ejemplificarse en el cuestionamiento de algunas políticas públicas mexicanas dirigidas hacia una transición democrática y el fomento de una cultura nacional innovadora con instituciones de "competencia internacional".

La epistemología de un punto de vista

Weber en su famoso ensayo sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo trataba de lograr que el lector pudiese experimentar un sentido de sorpresa y preocupación al reconocer un cambio relativamente novedoso. No provocó el impacto que esperaba, a principios del siglo XX, cuando redactaba su ensayo. La historia de este nuevo "espíritu" ya tenía suficiente profundidad temporal para haberse vuelto habitual. Estaba asociado con un cambio histórico iniciado en el siglo XVI: en el proceso de la Reforma en Europa y su institucionalización durante unos siglos, la vida ascética dirigida a la salvación de

uno mismo y restringida al claustro o la renuncia de la vida en sociedad, se volvió secular, cotidiana e inclusive quedó inscrita en los aforismos sobre éxito, autorrealización y bienestar de, por ejemplo, Benjamin Franklin (1958:48-54).

Weber estaba muy consciente del problema que plantearía la recepción de su argumento en el periodo en el que redactó su ensayo (1904-1905). En efecto el ensayo provocó un debate notable sobre el desarrollo del capitalismo moderno. Escribió una versión revisada del ensayo (1920-1921) con el propósito de responder a los contraargumentos de otros científicos sociales, especialmente de Sombart (1979 [1913]), quienes pusieron en duda la novedad del cambio. Además, a solo unas décadas después de la "era dorada", la sabiduría de aforismos como "tiempo es dinero" (1958:48, 194-198, nota 12) ya era sintomático de una racionalidad orientada a la acumulación como un valor en sí. El novedoso espíritu moderno de autorrealización "moral" mediante la acumulación ya no parecía tan novedoso en los inicios del siglo XX, más bien se había convertido en "algo" natural y era contemplado como parte de la condición humana. Weber, entonces, trató de comprender la historia de esta familiaridad y naturalidad. Sabía que la acumulación de riqueza como una forma de autorrealización mediante el ahorro ascético y la reinversión calculada y competitiva era, en verdad, "algo" extraño e inclusive un acto considerado asocial durante siglos de vida en sociedad: antes, un individuo tenía que renunciar a la sociedad e ir al claustro para asumir una vida ascética en búsqueda de la salvación; ahora, la misma vida ascética e individualista se puede realizar en sociedad al alcanzar el éxito de la acumulación como un signo (nunca cabalmente comprobable) de la salvación.

El ensayo de Weber ofrece una sociología histórica de un cambio en la mentalidad y las prácticas. Podría decirse que su ensayo trata la construcción histórica de un punto de vista moderno que permite una reinstitucionalización mediante la resignificación y refuncionalización de prácticas dirigidas a la búsqueda de la ganancia y la acumulación. En términos históricos, éste era un punto de vista nuevo, pero también un punto de vista íntimamente relacionado con el desarrollo de la esfera pública moderna y las políticas públicas. Weber, como científico social e intelectual, participaba en la esfera pública moderna y en su desarrollo. Para exponer los resultados de su estudio dentro de esta esfera en donde el punto de vista capitalista era dominante, tenía que tratar de recrear una época cuando tal punto de vista no solamente no dominaba sino que producía conmoción y consternación. Weber nos presenta un problema interesante. Para estudiar el capitalismo y el punto de vista capitalista como fenómeno histórico, necesitamos un punto de vista diferente, uno que permita vislumbrar realidades ocultas para una mirada que se encuentra inmersa en el capitalismo.

En fin, podríamos leer el ensayo de Weber como un acercamiento al problema de la génesis de un punto de vista poderoso. Esta lectura tiene una relación interesante con una serie de trabajos del antropólogo Terrence Turner acerca de la epistemología genética de Jean Piaget y su relevancia metodológica para la antropología. Aun cuando el interés de Piaget estaba en las operaciones lógicas desarrolladas en la formación de la persona,

Turner exploraba el uso de su epistemología genética para el estudio de las operaciones que Piaget caracterizó como "figurativas". Turner revisaba la descripción piagetiana de un movimiento hacía un estado "descentrado" entre sujeto y objeto para, luego, mediante operaciones figurativas construir un estado "recentrado" en el que se vinculan, de nuevo, estados subjetivos con la experiencia de un medio exterior a la persona (Turner 1984, Turner y Fajans 1988 *apud* Graeber 2001: 54-69). De interés especial fue la posibilidad de que la descripción de la construcción de "modelos figurativos" en la formación de la persona pudieran explicar "la reestructuración de la identidad subjetiva como una proyección de estados subjetivos sobre el medio ambiente objetivo" (1973:353, traducción mía), que Turner consideró un acercamiento epistemológico al problema marxiano de la enajenación (Turner 1984, Turner y Fajans 1988 *apud* Graeber 2001: 54-69).

Por un lado, Weber nos ofreció el esbozo de un argumento histórico sobre el desarrollo e interiorización de un punto de vista sumamente poderoso que ha llegado a dominar la política pública durante la construcción de la modernidad. Por otro, Terence Turner ha argumentado que Piaget abrió la posibilidad de desarrollar una epistemología genética de la construcción e institucionalización de puntos de vista operantes en diferentes culturas; puntos de vista en que los estados subjetivos son objetivados como si fueran, de alguna manera, ajenos a nosotros mismos. Ambos argumentos tratan de describir las condiciones de la posibilidad de un punto de vista pero con una explicación descriptiva compleja que incluye el estudio del desarrollo histórico de las condiciones identificadas así como su institucionalización en prácticas y marcos de interacción y las consecuencias. Además, esta descripción exige que el investigador examine, también, la condición de la posibilidad de su punto de vista durante la descripción, una exigencia que Pierre Bourdieu ha caracterizado como reflexividad científica (2001). Para Bourdieu, y también para Weber y Turner, la reflexividad científica es una reflexividad abierta y dialógica que en la historia de las ciencias contrasta con otra reflexividad cerrada y lógica.

Las reflexividades y las fronteras entre ciencia y política[1]

Un vocero contemporáneo de una reflexividad científica cerrada y lógica es Steven Pinker, protagonista de la inteligencia artificial y la psicología evolucionaria en Harvard. Pinker rechaza la reflexividad abierta y dialógica de las ciencias históricas. Desde la publicación en 1994 de su libro, *El instinto del lenguaje*, Pinker ha insistido en la existencia de un "modelo estándar" en las ciencias sociales. Argumenta que este modelo en su desarrollo

1 Este argumento fue parcialmente desarrollado para el trabajo, "La reflexividad científica ante la globalización" presentado en el coloquio: Ciencia y ética en la globalización, Academia Mexicana de Ciencias, UNAM, IRD y la Embajada de Francia, Octubre 2006.

y su institucionalización ha sido el medio que ha llevado a una distorsión premeditada de información, especialmente de la información acerca de la naturaleza de la creatividad humana y sus bases universales (p.ej., Pinker 1994, 405-415).

La crítica de Pinker es congruente con la postura en las ciencias cognoscitivas asociada con Noam Chomsky (Pinker 1994, 23) y con el proyecto que Chomsky ha defendido como una lingüística cartesiana (1966). El punto central de Chomsky es que la famosa prueba reflexiva de la existencia, *cogito ergo sum*, es, también, un punto de partida para una teoría de los datos cognoscitivos. Así, se aísla e identifica reflexivamente un objeto lingüístico de estudio que supuestamente es siempre el mismo para cualquier observador. En el caso de la lingüística, este objeto homogéneo de estudio resulta de los datos de nuestras intuiciones de la gramaticalidad como hablantes nativos (o mejor dicho las intuiciones del hablante nativo ideal). En contraste, el supuesto "modelo estándar" en las ciencias sociales "viola", según Pinker (1994, 404-406), el argumento cartesiano puesto que su punto de partida es un principio reflexivo de relativismo.

La oposición que Pinker describe entre un supuesto "modelo estandar" en las ciencias sociales y la lingüística cartesiana, o mejor dicho, un modelo cartesiano en las ciencias cognoscitivas, es, en verdad, un debate muy antiguo. No obstante, la continuidad del modelo cartesiano como paradigma científico en el centro de las ciencias cognoscitivas y también la centralidad de las ciencias cognoscitivas en el contexto actual de la globalización contrastan notablemente con la pluralidad actual de modelos en las ciencias sociales así como con la marginación de los modelos críticos que toman como punto de partida algún principio (limitado o absoluto) del relativismo histórico, lingüístico o cultural.

Ambos modelos tienen un desarrollo de casi tres siglos y medio. Además ambos coexisten actualmente en y ante la globalización. No obstante, operan a partir de reflexividades radicalmente diferentes. La reflexividad cartesiana es cerrada y lógica mientras la reflexividad de las ciencias históricas es abierta y dialógica. El debate sobre estas reflexividades inicia, al menos, con la publicación de la primera edición de *La Ciencia Nueva* en 1725; es decir, setenta y cinco años después de la muerte de René Descartes (1590-1650). El libro de Vico representa un esfuerzo para proponer una metodología científica que critica a la de Descartes. Vico argumentó por una ciencia humana que combina la búsqueda filosófica de las verdades certeras, una búsqueda influenciada por la innovación metodológica de Descartes, con el estudio filológico de los resultados de la voluntad humana. En esta formulación encontramos una contemplación temprana de las relaciones entre estructura y agencia en el estudio del hombre, así como el reconocimiento de que nuestra "naturaleza es ante todo la de un ser sociable" (Vico *apud* Grassi 1987, 164). Según Vico, nuestra agencia o voluntad como seres sociales resulta de una ausencia, de una falta de correlación preestablecida entre las necesidades humanas y la naturaleza. Por lo tanto, la voluntad humana se organiza en el trabajo creativo para la satisfacción de las necesidades y dicho proceso es cultural; implica la humanización de la naturaleza.

La obra de Vico marcó así el inicio del debate entre las ciencias sociales o históricas y las ciencias cognoscitivas. En vez de aceptar el poder reflexivo de la objetivación (soy quien piensa) como un especie de axioma ontológico para la construcción de una epistemología (mis pensamientos e intuiciones constituyen un objeto comprobable de estudio), Vico insistía en ver las objetivaciones como el resultado de la voluntad y contemplar la voluntad humana como resultante, también, de la falta de relaciones preestablecidas entre la naturaleza (el medio ambiente del cual somos parte) y las necesidades humanas. A la vez, en lugar de las calidades reflexivas de nuestra voluntad, Vico ofreció otro axioma ontológico para fundar su nueva ciencia. Subrayó que todos somos conscientes de la finitud de nuestra existencia y el contexto epistemológico de esta finitud es un mundo autónomo a nosotros, un mundo que existía antes que nosotros y existirá después.

Doscientos años más tarde un eco de esta crítica se encuentra en una reflexión de Antonio Gramsci en una sección de sus *Cuadernos de la cárcel*, sobre "la llamada realidad del mundo externo". Complementa y aclara la postura de Vico. Gramsci se preguntó:

> ¿Es posible que exista una objetividad extrahistórica y extrahumana? Pero, ¿quién juzgará de tal objetividad? ¿Quién podrá colocarse en esa suerte de punto de vista que es el "cosmos en sí"? ¿Qué significará tal punto de vista? (Gramsci, cuaderno 3, p. 145)

Luego, Gramsci se respondió:

> Para entender exactamente los significados que puede tener el problema de la realidad del mundo externo, puede ser oportuno desarrollar el ejemplo de las nociones de "Oriente" y "Occidente", que no dejan de ser "objetivamente reales", aun cuando, analizadas, demuestran ser solamente una "construcción" convencional, esto es, "histórico-cultural" [...] ¿Qué significaría norte-sur, este-oeste, sin el hombre? Estas son relaciones reales y, sin embargo, no existen sin el hombre y sin el desarrollo de la civilización. Es evidente que este y oeste son construcciones arbitrarias, convencionales, o sea, históricas, puesto que fuera de la historia real cada punto de la Tierra es este y oeste al mismo tiempo. Esto se puede ver más claramente en el hecho de que dichos términos se han cristalizado, no desde el punto de vista de un hipotético y melancólico hombre en general, sino desde el punto de vista de las clases cultas europeas, las cuales, a través de su hegemonía mundial, los han hecho aceptar por doquier [...] Así, a través del contenido histórico que se ha aglutinado en el término geográfico, las expresiones Oriente y Occidente han terminado por indicar determinadas relaciones entre complejos de civilizaciones distintas [...] Sin embargo, estas referencias son reales, corresponden a hechos reales, permiten viajar por tierra y por mar y arribar justamente allí donde se ha decidido arribar, "prever" el futuro, objetivar la realidad, comprender la objetividad del mundo externo. (Gramsci, Cuaderno 3, pp. 147 y 148, ***apud*** Polier y Roseberry 1989, 250).

Gramsci, como Vico antes, rechazó la noción de "un hipotético y melancólico hombre en general" construido a partir de nuestra reflexividad. Ambos no aceptaron el tipo de "sujeto epistemológico" lógico y cerrado postulado por Descartes y luego por Kant y, más recientemente, en la noción chomskiana de "un hablante nativo ideal". En contraste, reconocieron procesos históricos y culturales en la construcción de puntos de vista sujetos a condiciones y coyunturas materiales. En sus formulaciones existe el reconocimiento, e inclusive celebración, de la voluntad humana frente a una falta de correlación entre nuestras necesidades y la naturaleza que incluye de manera importante una falta de correlación entre dichos y hechos; es decir, entre nuestra acción en el mundo y nuestras representaciones reflexivas de estas acciones.

En general, podemos seguir a Vico y a Gramsci y argumentar que desde el punto de vista de la práctica humana, las reglas, especialmente las estrategias de la reflexividad, no son anteriores a la práctica sino que se construyen e instituyen mediante la práctica (Bourdieu 1977, 22-30). Esta postura resulta de la noción de un proceso social de ajuste mutuo en el desarrollo dialógico de la persona, una noción desarrollada en las obras de George Herbert Mead (1974 [1934] 42-222), Mijail Bajtin (1981), Lev Vygotsky (1978), Norberto Elias (1994 [1939]) y más recientemente Raymond Williams (1980) y Pierre Bourdieu (1977). Desde esta perspectiva, tenemos que reconocer que, como escribe Williams, la cultura es "un modo de desarrollo que [es] a la vez, e interactivamente, la configuración de las sociedades y la configuración de las mentes humanas" (1980, 28) o que como señala Bourdieu existe el problema de "historia depositada en cuerpos enfrentando a historia reificada en instituciones" (Wacquant 2002, 53). Y debe ser claro que en esta perspectiva no existe una vacuna para los científicos ante este problema. Las objetivaciones científicas pueden hacer y han hecho violencia, tanto física como simbólica, y, por lo tanto, la reflexividad científica debe consistir en la objetivación de las condiciones de la posibilidad de la objetivación misma (Bourdieu 1997, 2000, 2003, 2004). En fin, desde este acercamiento, el problema de la reflexividad científica no se resuelve mediante la construcción reflexiva de "un hipotético y melancólico hombre en general".

Por otro lado, la postura cartesiana que convierte a la persona en un tipo de sujeto epistemológico y postula nuestras intuiciones como los datos de estudio también crea una división entre la esfera de su estudio científico y otras esferas de acción. La división más notable se encuentra entre las dos esferas modernas e ilustradas de la ciencia y la política. Ambas esferas tienen exigencias éticas diferentes. Noam Chomsky ejemplifica de manera muy noble la actuación ética en ambas esferas: como científico ha dedicado su vida al estudio de la creatividad lingüística; como ciudadano del mundo y autodeclarado "libertario socialista" (Edgley 1999) ha dedicado su vida a la lucha crítica en contra de los imperialismos y las injusticias sociales. Siempre ha mantenido las dos esferas separadas aun cuando es también notable que siempre ha tratado a ambas como espacios de comunidad; es decir que ha participado como líder y autoridad tanto en la comunidad científica como

en la comunidad de los intelectuales, pero nunca ha presentado su actuación de intelectual como una actividad científica. En fin, Chomsky distingue entre la ética en la ciencia y la ética en la política de manera congruente con su postura sobre la reflexividad cerrada y lógica de la ciencia y la reflexividad abierta y diálogica de la política. Para Chomsky, la esfera científica se construye alrededor de un objeto homogéneo de estudio, mientras que la esfera ciudadana gira en torno a los procesos políticos y críticos tanto en la formación de opinión como en la construcción de espacios públicos e instituciones culturales (Chomsky 2006).

La ciencia como práctica debe operar dentro de una comunidad cerrada alrededor de un principio explícito de reciprocidad de perspectivas. Así, dos esferas de acción son separadas mediante la distinción entre la objetividad no relativista de una ciencia, por un lado, y los procesos subjetivos y diversos de la política de la opinión pública y los asuntos humanos, por otro. Desde la perspectiva de la esfera cartesiana de la ciencia cognoscitiva, la globalización refiere a la alternativa de integrar la práctica científica en una escala que favorece la producción e intercambio de conocimiento. La comunidad científica cerrada gana nuevas posibilidades de actuar en un universo de discurso más amplio. En adición, el conocimiento y las teorías del conocimiento en esta ciencia cognoscitiva podrían contribuir a las innovaciones para tecnologías que promuevan la globalización, especialmente en el área de la inteligencia artificial y las comunicaciones.

De nuevo, Noam Chomsky es una personificación noble (quizás la más noble) de la ética y la política en las dos esferas de práctica. Por un lado, su proyecto científico para aislar e identificar la gramática universal de las lenguas humanas es de obvia importancia para las nuevas necesidades de traducción automática y procesamiento de información en todas las áreas y dimensiones de la globalización. Por otro lado, como intelectual y ciudadano del mundo, ha sufrido agresiones y ataques por sus críticas en contra de los usos imperiales de las tecnologías de la globalización. Su propia postura sobre la globalización es crítica y explícita. En el 2000 escribió en el *Washington Post* en respuesta a una pregunta:

> Lo que se llama "globalización" es una forma específica de integración internacional diseñada e instituida para propósitos particulares. Existen muchas posibles alternativas. [Pero] sucede que esta forma particular se engrana hacia los intereses del poder privado, corporaciones maquiladoras e instituciones financieras, con vínculos estrechos con estados poderosos. Los efectos sobre los otros son incidentales. A veces suceden que sean de beneficio y, a menudo, no (2000).[2]

2 "What is called "globalization" is a specific form of international integration, designed and instituted for particular purposes. There are many possible alternatives. This particular form happens to be geared to the interests of private power, manufacturing corporations and financial institutions, closely linked to powerful states. Effects on others are incidental. Sometimes they happen to be beneficial, often not."

La otra tradición de ciencias humanas, en contraste, parte de una postura en la cual la distinción entre conocimiento científico y conocimiento político se vuelve borrosa. No es, tampoco, cuestión de construir una mutualidad en la cual el conocimiento científico informa al conocimiento político y viceversa. En cuanto existe relatividad, tanto en el nivel de nuestro autoconocimiento como en el proceso dialógico de la formación de la persona, nos volvemos históricos: El desfase entre nuestras acciones en el mundo y nuestras reflexiones sobre tales acciones está sujeto a condiciones sociales, culturales, económicas y políticas. En esta tradición las ciencias giran en torno a los procesos de institucionalizar el reto crítico y creativo de aislar, identificar y explicar anomalías, incongruencias, inconsistencias y, también, perversiones o fraudes (Viquiera 2000: 119-159). La ética también se dirige a la comprensión crítica de las consecuencias de ciertos desfases y la intervención para corregirlos. No existe una división tajante entre ciencia y política y tampoco entre ética y política. Pero la necesidad de la reflexividad científica, la necesidad de objetivar las condiciones de la posibilidad de nuestras objetivaciones, es el criterio constante que une la ciencia y la ética.

Chomsky, de nuevo, ubicaría esta orientación dentro de la esfera política. Según Chomsky,

> La ciencia trata de cosas muy sencillas y se plantea preguntas básicas sobre ellas. Tan pronto las cosas se vuelven demasiado complejas, la ciencia no puede trabajarlas. [....] La ciencia estudia lo que está en los límites de la comprensión y lo que está al borde del entendimiento es en general bastante sencillo. [La ciencia] rara vez alcanza los asuntos humanos. Los asuntos humanos son demasiado complicados. [...] Por eso las ciencias actuales no nos dicen nada de los asuntos humanos (2006).[3]

Pero de acuerdo con lo que he llamado la perspectiva dialógica, el desfase postulado entre acción y reflexión introduce la complejidad que Chomsky quiere evitar aun en el trato con cosas o asuntos sencillos. Nuestro conocimiento tiene una calidad histórica y social, especialmente el conocimiento de nosotros mismos desarrollado de acuerdo con dimensiones de diferencia construidas socialmente, diferencias de género, edad, educación, posición social, filiación religiosa, etnicidad o categorización racial, etcétera. Los desfases no se desvanecen mediante la construcción de esferas separadas de acción y de "hipotéticos y melancólicos hombres en general" portadores de supuestos puntos de vista fijos y ahistóricos.

3 La cita original y completa es: Science talks about very simple things, and asks hard questions about them. As soon as things become too complex, science can't deal with them. The reason why physics can achieve such depth is that it restricts itself to extremely simple things, abstracted from the complexity of the world. As soon as an atom gets too complicated, maybe helium, they hand it over to chemists. When problems become too complicated for chemists, they hand it over to biologists. Biologists often hand it over to the sociologists, and they hand it over to the historians, and so on. But it's a complicated matter: Science studies what's at the edge of understanding, and what's at the edge of understanding is usually fairly simple. And it rarely reaches human affairs. Human affairs are way too complicated. In fact even understanding insects is an extremely complicated problem in the sciences. So the actual sciences tell us virtually nothing about human affairs.

Un ejemplo: la política pública y la "transición" mexicana[4]

Un punto de vista cultural en la retórica de las políticas públicas se ha vuelto una constante. Todos hemos escuchado los discursos de especialistas y planificadores en las instituciones públicas y privadas de salud, educación o medio ambiente cuando afirman que un problema nacional clave es resultado de la falta de una "cultura de algo": si hay desperdicio y contaminación del agua, se debe a la falta de una "cultura del agua"; si las prácticas de higiene y dieta conllevan costos notables en productividad, asistencia médica, e inclusive mortandad, también es un asunto de "cultura" ("cultura médica", "cultura del bienestar"); si la sociedad civil está débilmente organizada y es fácilmente manipulada, entonces, nos falta una "cultura cívica" como garantía de nuestra formación y educación como "ciudadanos".

Por supuesto, el concepto de "cultura" es muy importante y relevante a todos estos problemas pero no en la forma circular y abstracta de una "cultura de algo". Además las "culturas de algo" suelen ser las metas abstractas de un punto de vista poco cuestionado que orientan programas o proyectos de reforma. En este contexto, lo que Raymond Williams observó acerca de la palabra "cultura" para el inglés es igualmente certero para el español,

> "Cultura es una de las dos o tres palabras más complicadas para el idioma inglés. Esto en parte, por causa de su desarrollo histórico imbricado en varios lenguajes europeos, pero en gran medida porque ahora la palabra ha llegado a ser usada para conceptos importantes en varias disciplinas intelectuales distintas y en numerosos y distintos sistemas de pensamiento" (1983:87, traducción mía).[5]

Es necesario, por lo tanto, aclarar el uso de la palabra "cultura" y comprender su relación compleja con la formación histórica de diferentes puntos de vista institucionalizado en prácticas y marcos de interacción. Claudio Lomnitz (1992) en un estudio pionero sobre la cultura nacional mexicana argumentó que México se compone de regiones culturales de gran riqueza y profundidad histórica pobladas por una variedad impresionante de grupos culturales. Su argumento, entonces, se plasma dentro de la muy conocida tesis de los "muchos Méxicos" forjados en un imperio que conjugaba civilizaciones dentro de un proceso complejo de formación de un sistema mundial moderno. Pero Lomnitz

4 Este ejemplo fue presentado en el "Debate-El impacto social de las ciencias sociales y humanidades en México", XXIX Aniversario El Colegio de Michoacan, enero 2008.

5 "Culture is one of the two or three most complicated words in the English language. This is so partly because of its intricate historical development, in several European languages, but mainly because it has now come to be used for important concepts in several distinct intellectual disciplines and in several distinct and incompatible systems of thought."

también argumentaba que cuando examinamos la región cultural que corresponde a las fronteras nacionales mexicanas; es decir, cuando exploramos la cultura nacional mexicana como una forma de producción ubicada en el espacio, encontramos una región cultural no solamente frágil en sus articulaciones e instituciones sino una cultura nacional consolidada alrededor de una región de poder en la que el presidencialismo y la corrupción (Lomnitz-Adler 1992:104) así como la impunidad y la simulación son prácticas y, también, principios clave de organización al menos durante varias décadas a finales del siglo XX.

En verdad tales afirmaciones no producirán ninguna sorpresa entre los analistas del México contemporáneo: sólo que muchos sí las consideran parte de un pasado reciente en proceso de ser superado. De acuerdo con estos analistas, así como con sus compañeros políticos y empresariales, ahora vivimos una transición democrática que está creando las bases para construir por vía de procesos democráticos una bien articulada e institucionalmente sólida cultura nacional. El argumento es que fue en la construcción corporativista de un Estado desarrollista, especialmente la formación e institucionalización de los sectores, militar, campesino, obrero y popular en un partido único, lo que generó una imagen de un Estado central y poderoso. Esta imagen casi se volvió sinónimo de la nación mexicana como una unidad imaginada (Lomnitz-Adler 1992: 102-105).

De nuevo, es notable que hace quince años, Claudio Lomnitz caracterizaba esta identificación entre Estado y Nación como el resultado de lo que llamó una cultura del Estado (1992:102, 282-310). Esta cultura del Estado era una cultura de relaciones sociales, es decir, una articulación burocrática de las relaciones entre los diferentes grupos culturales y clases sociales mexicanos: una articulación que podemos ejemplificar en las prácticas de movilización colectiva y los rituales y la retórica cívica instituida dentro de, por ejemplo, los maestros y las maestras de la Educación Pública Básica en todo el país durante alrededor de cincuenta años; pero, también, es una articulación reproducida en muchos, si no en todos los ámbitos burocráticos del Estado. Podemos argumentar que esta cultura del Estado tomó el lugar y así negó la posibilidad de una cultura nacional poderosamente construida a partir de la riqueza, diversidad y profundidad histórica de las culturas regionales mexicanas.

Podríamos concluir, entonces, que el análisis de Lomnitz concuerda con varios analistas acerca de lo que Vargas Llosa llamó "la dictadura perfecta", pero es un análisis que va más allá y precisa los mecanismos clave para lograr tal "dictadura": una articulación de relaciones sociales por medio de marcos de interacción burocráticos instituidos dentro de todo el territorio nacional; una articulación organizada alrededor de los principios traslapados de presidencialismo, corrupción, impunidad y simulación.

Por supuesto, esta precisión de Lomnitz sobre la historia reciente de la cultural nacional mexicana y su operación como una cultura de Estado tiene implicaciones importantes para el análisis de una supuesta transición democrática. Según los criterios de Lomnitz, la transición no se reduce a reformas para introducir principios de competitividad en todos

los ámbitos de la vida en sociedad y especialmente en el ámbito electoral. Al contrario, no habrá transición si, a pesar de nuevas exigencias en la contabilidad y la competitividad, siguen dominando los principios de presidencialismo, corrupción, impunidad y simulación; es decir, en cuanto se sigan reproduciendo los valores perversos de una cultura del Estado dentro de las instituciones privadas y públicas en el ámbito nacional.

En fin, lo que Lomnitz llamó una cultura del Estado generada para articular diferentes culturas regionales mexicanas en una frágil alianza del Estado era una forma de producción organizada mediante una serie de principios muy enraizados en las prácticas políticas: 1) el uso personal de bienes públicos, la corrupción (Lomnitz-Adler 1992: 104); 2) una separación cabal de autoridad y responsabilidad, la impunidad; 3) una concentración de poderes en una figura no solamente impune sino con poderes para otorgar y quitar la impunidad, el presidencialismo; y 4) una sustitución de la formación y fomento de relaciones concretas, especialmente las metas y obligaciones de un mandato institucional, por representaciones ficticias, la simulación.

En cuanto que este análisis cultural tiene validez, necesitamos, en México, dirigirnos con las ciencias sociales a la cuestión de impacto social y el problema de su medición en relación con el problema de fomentar una cultura nacional mexicana libre de una cultura del Estado. Tenemos que analizar y medir el impacto social del presidencialismo, la corrupción, la impunidad y la simulación y, a la vez, producir prácticas y principios alternativos con impactos sociales para romper con los círculos viciosos de una cultura del Estado, así como fomentar nuevos círculos virtuosos de una cultura nacional sólida e innovadora. Además, tenemos que revisar las reformas neoliberales dirigidas hacía una transición democrática y preguntarnos si el cambio de una cultura del Estado por otra del mercado desvanecerá el presidencialismo, la corrupción, la impunidad y la simulación.

En adición, en este proceso de cambio hay una confluencia de factores externos e internos en un híbrido conflictivo. La reforma de la producción científica en México que inicia con la creación del Sistema Nacional de Investigadores en 1984 es un ejemplo. Esta reforma inicial fue un acto mexicano *sui generis*. La norma, todavía vigente en otros países es que las instituciones superiores de investigación y enseñaza son evaluadas de manera colectiva para su acreditación que resulta en un presupuesto congruente con su productividad y calidad. No obstante, la creación del SNI fue una reforma hecha con la finalidad de estimular y fortalecer la competitividad e innovación de científicos mexicanos en los ámbitos nacional e internacional, pero como individuos avalados por su trabajo en una institución de investigación científica y de docencia. Quizás fue la primera reforma en que el criterio de un supuesto nivel "internacional" era postulado como la nueva norma de la excelencia dentro de una supuesta "cultura de evaluación" basada en principios del mercado.

Las reformas subsecuentes fortalecieron esta norma "internacional" para la evaluación de programas de posgrado, revistas científicas mexicanas, publicaciones científicas, admisión de estudiantes, y los niveles de formación de los profesores-investigadores. La

norma "internacional" giraba en torno a criterios de competitividad en el campo científico dentro de una economía más y más global. Es en este contexto que el impacto social, también, se orientó a medidas de competitividad. Unos ejemplos son: el número de citas de una publicación científica; el número de ejemplares vendidos de un libro; el número de estudiantes titulados de acuerdo con una tasa de creciente eficacia terminal, así como en el nivel de empleo de los recién graduados en instituciones públicas y privadas; y la demanda de servicios de los sectores público y privado medida en términos de la generación de recursos propios.

Sin duda, todas son medidas reveladoras y útiles para medir la excelencia. No obstante, debemos recordar que, en vez de perfiles de competitividad compuestos de componentes contables, el impacto social de las ciencias sociales y humanas siempre ha dependido de la capacidad sostenida de producir lo que podemos llamar "un efecto multiplicador". En esta manera de producir impacto, los círculos virtuosos de la producción de conocimiento y su transmisión no son considerados los equivalentes u homólogos a los mercados. Si una persona recibe una buena educación que le permita participar en la producción de conocimiento y si esta persona logra transmitir su conocimiento a varias personas más y en una forma de apropiación en la cual éstas también puedan participar en la producción y transmisión de conocimientos, pues, esto es el efecto multiplicador y un criterio nítido de un impacto social que crece y se multiplica sin la mediación del mercado.

En cuanto las formas de creatividad científica y humanística son tratadas como servicios para consumo que giran en torno a un sistema de oferta y demanda, este "efecto multiplicador" será sustituido por un sistema de estímulos que no estimula las condiciones que posibilitan la apropiación de conocimiento y la producción creativa sino que estimula una tasa creciente de producción incapaz de distinguir entre el credencialismo y la educación; es decir, un sistema de evaluación fácilmente comprometido con la impunidad y la simulación. En efecto, el resultado en términos de impacto social podría ser tan dañino como los costos, ya experimentados, de una cultura del Estado que substituye y cancela la posibilidad de la formación de una cultura nacional sólida. La autonomía de la ciencia en México frente a los intereses y el control político sería sacrificada por un supuesto ajuste estratégico para mayor competitividad dentro de una economía global.[6]

El progreso científico ha sido identificado, desde los escritos de Kant y de Hegel, con la transitividad de un conocimiento nuevo. Si en un proceso de investigación una explicación A es superada por una explicación B y, luego, la B llega a ser rebasada por una explicación C, tenemos que examinar la relación entre la explicación A y C para establecer la posi-

6 México necesita una cultura nacional sólida para realmente competir y construir articulaciones entre los poderes centrales de la globalización y las redes civiles pero, en vez de buscar una norma en instituciones científicas mexicanas capaces de poner el ejemplo de excelencia mediante el efecto multiplicador de su producción y transmisión creativa de conocimiento en la construcción de tal cultural nacional, entramos de nuevo en el malinchismo de las normas "internacionales".

bilidad de la transitividad. Sólo podemos hablar de progreso en nuestro conocimiento en cuanto que la explicación C también es superior a la explicación A. Si no, entonces, quizás habríamos avanzado en resolver unos problemas pero no hay una transitividad en que el conocimiento se ha vuelto progresivamente culminante.

Esta reflexión muy sencilla sobre el progreso en la producción de conocimiento proviene de la filosofía de la ciencia desarrollada durante los últimos tres siglos y dentro de una corriente cultural moderna que llamamos "La Illustración". No creo que sea exagerado considerarla un ejemplo de una norma "internacional" de calidad. Además, no hay duda de que cuando hay progreso mediante la producción culminante de conocimiento hay, también, impacto social. Pero esta norma "internacional" es en la actualidad opacada por otra. Gracias a una política pública para promover una supuesta "cultura de evaluación", "Internacional" es, más bien, el nombre que se da a un nuevo sistema para medir, en los términos de la oferta y la demanda, el impacto social de la producción científica de servicios para el consumo.

La reflexión sobre la cultura nacional mexicana y su impacto social no es nueva. A la edad de setenta y ocho años, en agosto de 1888, Manuel Payno en el prólogo de *Los Bandidos de Río Frío* nos avisó de que su intención novelística era "[dar] a conocer como, sin apercibirse de ellos, dominan años y años a una sociedad costumbres y prácticas nocivas [...] que todos toleran y a la que se acostumbran los mismos individuos a quienes daña (1983 [1891] XV)." Pero también Payno subrayó que su intención no era una especie de condenación de la patria en una suerte de "discurso sobre los progresos de la civilización en Europa y América" porque si esta hubiera sido la meta, entonces, "podrían marcarse los puntos negros que todavía manchan a las naciones que se tienen hoy por más cultas y adelantadas (1983 [1891] XVII)."

Conclusión

La preocupación de Payno no se ha desvanecido. En el último siglo y medio, la cultura nacional mexicana ha sido articulada mediante una resignificación y refuncionalización de prácticas y principios de organización como el presidencialismo, la corrupción, la impunidad y la simulación. Hay cambios y reformas, y con toda probabilidad, la articulación posrevolucionaria de las culturas regionales mexicanas en una cultura del Estado ha entrado ahora en una transformación hacía una cultura del mercado. Ambos procesos tienen consecuencias obvias para el desarrollo de una cultura nacional sólida construida a partir de la riqueza y profundidad histórica de las culturas regionales mexicanas.

Por otro lado, existe un conocimiento social crítico construido a partir de una reflexividad científica que es abierta y dialógica. Este conocimiento es parte de lo que se podría caracterizar como una epistemología de los puntos de vista y su institucionalización en

prácticas y marcos de interacción. Puede orientar y cuestionar políticas públicas organizadas alrededor de puntos de vista no reflexivos o reflexivos, pero cerrados por lógicas ontológicas no cuestionadas y tratados como ahistóricas o, peor, como teleológicas. En fin, necesitamos esta epistemología de las políticas públicas. Las ciencias históricas críticas puede desarrollarla, con toda probabilidad sin el visto bueno o el apoyo del estado neoliberal.

Referencias citadas

Anderson, Benedict 2006, *Imagined Communities. Reflexiones on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, (edición revisada).

Bakhtin, M. M. 1981, *The Dialogic Imagination*, (Michael Holquist ed., Holquist y Emerson trads.), Austin, Universidad de Texas.

Bourdieu, Pierre 1977, *Outline of a Theory of Practice*, Londrés, Universidad de Cambridge.

Bourdeiu, Pierre 2000, *Pascalian Meditations,* Stanford, Universidad de Stanford.

Bourdeiu, Pierre 2003, "Participant objectivation", *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 9, Núm. 2, 281-294.

Bourdeiu, Pierre 2004, *Science of Science and Reflexivity*, Chicago, Universidad de Chicago.

Chomsky, Noam 1966, *Cartesian Linguistics,* Nueva York, Harper & Row.

Chomsky, Noam 2000, "Globalization and its Discontents, Noam Chomsky debates with Washington Post Readers", *Washington Post*, 16 de mayo.

Chomsky, Noam 2006, "Science in the Dock. Discussion with Noam Chomsky, Lawrence Krauss & Sean M. Carroll", *Science & Technology News,* March 1, 2006.

Edgley, Alison 1999, "Chomsky's Libertarian Socialism", en: http://www.chomsky.info/onchomsky.htm)

Elias, Norbert 1994 [1939], *The Civilizing Process*, (Edmund Jephcott trad.) Oxford, Blackwell.

Graeber, David 2001, *Toward An Anthropological Theory of Value. The False Coin of Our Own Dreams*, Nueva York, Palgrave.

Gramsci, Antonio 1986, *Cuadernos de la carcel: el materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, capítulo 3, "Notas críticas sobre una tentativa de "Ensayo popular de sociología", Cuaderno 3, (Isidoro Flambaun, trad.) Juan Pablos editor, México, (segunda edición) 1986.

Grassi, Ernesto 1987, "La prioridad del sentido común y la imaginación: la importancia filosófica de Vico Hoy en Día", *Vico y el pensamiento contemporáneo*, (Giorgio Tagliacozzo, Michael Mooney y Donald Phillip Verene, comp.), México, Fondo de Cultura Económica.

Habermas, Jürgen, 1991, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An inquiry into a Category of Bourgeois Society,* Cambridge, Mass, MIT.

Lomnitz-Adler, Claudio 1992, *Exists from the Labyrinth. Culture and Ideology in the Mexican National Space*, Berkeley, Universidad de California.

Mead, George Herbert 1974 [1934], *Mind, Self, & Society* (Charles W. Morris, ed.), Chicago, Universidad de Chicago.

Payno, Manuel 1983 [1891], *Los Bandidos de Río Frío*, México, Porrua.

Piaget, Jean 1970, *Genetic Epistemology*, (Eleanor Buckworth, trad.), Nueva York, Universidad de Columbia.

Piaget, Jean 1970, *Structuralism*, (Chaninah Maschler, trad.), Nueva York, Harper & Row.

Piccato, Pablo, sf, "Public sphere in Latin American: A map of the historiography", manuscrito.

Pinker, Steven 1994, *The Language Instinct. How the Mind Creates Language*, Nueva York, William Morrow.

Polier, Nicole y William Roseberry "Tristes tropes: post-modern anthropologists encounter the other and discover themselves", *Economy and Society*, vol. 18, núm. 2, mayo, 1989: 245-264.

Reddy, William M. 1992, "Postmodernism and the Public Sphere: Implications for an Historical Ethnography", *Cultural Anthropology*, Vol. 7, núm. 2, 135-168.

Roseberry, William 1989, "Balanese Cockfights and the Seduction of Anthropology", *Antropologies and Histories. Essays in culture, history, and political economy*, Nueva Jersey, Rutgers.

Sombart, Werner 1979 [1913], *El burgués, Introducción a la historia espiritual del hombre económico moderno* (María Pilar Lorenzo, trad.), tercera edición, Madrid, Alianza Editorial.

Turner, Terence 1973, "Piaget's Structuralism", *American Anthropologist*, Vol. 75, Num. 2, 351-373.

Turner, Terence 1984, "Value, Production and Exploitation in Non-Capitalist societies", manuscrito.

Turner, Terence y Jane Fajans 1988, "Where the Action Is: An Anthropological Perspective on "Activity Theory," with Etnographic Implications", manuscrito.

Vico, Giambatista 1978 [1744], *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*, México, Fondo de Cultura Económica.

Viqueira, Juan Pedro 2000, "Una historia en construcción: teoría y práctica de los desfases", en: *Las ciencias sociales y humanas en México*, (Miguel Hernández y José Lameiras, eds.), Zamora, Colmich, 119-159.

Vygotsky, L. S. 1978, *Mind in Society*, (Michael Cole, V. John-Steiner, S. Scribner y E. Souberman) Cambridge, Massachusetts, Universidad de Harvard.

Wacquant, Löis 2002, "Death notice", *Anthropology News, Septiembre, 2002, p. 53.*
Weber, Max 1958, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (Talcott Parsons, trad.), Nueva York, Charles Scribner.
Williams, Raymond 1980, *Marxismo y literatura*, (Pablo di Masso trad.) Barcelona, ediciones Península.
Williams, Raymond 1983, *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*, (edición revisada), Nueva York, Universidad de Oxford.
Wolf, Eric R. 1999, "Facing Power—Old Insights, New Questions", *Pathways of Power. Building an Anthropology of the Modern World*, Berkeley, Universidad de California.

La disputa por las nubes
Cañones, políticas agrarias y representaciones sociales en el Altiplano potosino

Pedro Reygadas Robles Gil*

Cañón antigranizo
en Bocas, S. L. P., 2007.

Resumen

Con base en trabajo de campo, el ensayo analiza desde la ciencia política, la cultura y las ciencias del lenguaje, el conflicto provocado por la introducción de los cañones antigranizo en el Altiplano Semidesértico Potosino por parte de empresarios agroindustriales. Se analizan desde una perspectiva comparativa las representaciones sociales que en torno a los cañones antigranizo han construido los diversos actores involucrados en el conflicto. Se muestran, también, las deficiencias en el entendimiento de las coyunturas históricas, políticas y ambientales del Altiplano potosino por parte de quienes diseñan las políticas públicas, y su orientación política en favor de los intereses agroindustriales.

Palabras clave: políticas públicas, San Luis Potosí, cañones antigranizo, representaciones sociales.

Based on fieldwork, this article uses approaches from political science, culture and the sciences of language to analyze the conflict that arose with the introduction of anti-hail cannons in the semi-desert Potosino highlands by agro-industrial entrepreneurs. The author adopts a comparative perspective to examine the social representations related to the anti-hail cannons that the diverse actors involved in the conflict have elaborated. In addition, it shows the deficiencies in the understanding of the historical, political and environmental conjunctures in the Potosino highlands on the part of those who design public policies, and their political orientation in favor of agro-industrial interests..

Keywords: public policies, San Luis Potosí, anti-hail cannons, social representations.

Recepción: 24 de septiembre de 2008 • Aprobación: 14 de mayo de 2009

* Programa de Estudios Antropológicos, El Colegio de San Luis A. C. Correo electrónico: preygadas@colsan.edu.mx

Al inaugurarse el tercer milenio estallaron los cañonazos en el semidesierto del Altiplano potosino. Pero no fueron cañones de balas, sino cañones anunciados para combatir el azote del granizo. Este terco meteoro nunca dejó de caer, en cambio, desde 2002, inició en la región un prolongado conflicto, que es posible se expanda a nuevas regiones altiplanenses como ha sucedido antes en Puebla, Chihuahua, Jalisco y varios estados más, o incluso en otros países, como en España, en la región de Soria (Rego, 2007, p. 1).

En 2005, en el enfrentamiento político, se creó en el estado de San Luis Potosí un Comité Intermunicipal contra los Cañones Antigranizo. Se involucraron en él, en diferentes momentos, la Confederación Nacional Campesina (CNC) del Partido Revolucionario Institucional (PRI), la Unión Nacional Campesina Revolucionaria (UNCR), un miembro del Partido de la Revolución Democrática (PRD), el presidente municipal de Venado, varios comisariados ejidales, varios agroindustriales, la cámara de diputados de San Luis Potosí en su Comisión de Desarrollo Rural y Forestal, los abogados de las instituciones agrarias y ambientales, varios funcionarios, la secretaría de Gobernación y hasta el gobernador Marcelo de los Santos. El descontento por el problema de los cañones abarcó también a muchos campesinos independientes, al zapatismo y al movimiento de braceros en reclamo por la devolución del dinero que el gobierno mexicano tomó de sus seguros ganados en el trabajo en Estados Unidos.

La historia de los cañonazos comenzó cuando, en pleno siglo XXI, nos encontramos con que se presentó en el altiplano potosino, en su momento avalado por el funcionario agrario Manuel David Sánchez Hermosillo, una actualización del famoso y cuestionado dispositivo aparecido hacia 1900 en Europa y conocido como "cañón antigranizo", propuesto como si brindara una novedosa tecnología para evitar que la lluvia de hielo afectara los cultivos jitomateros y de otras hortalizas.

Vamos a tratar de seguir el conflicto a partir de las distintas visiones, las distintas representaciones que los fabricantes, los agroindustriales, los científicos y los campesinos se hacen de los cañones, de las nubes, de la niebla, del granizo y de la lluvia en el semidesierto; así como del criterio que a partir de ello adoptan los políticos en el Congreso estatal. Seguiremos el nodo del conflicto legislativo asociado al caso y evaluaremos el resultado de la política pública en el conflicto de los cañones. Concluiremos con el encuadre del problema en una perspectiva más amplia y con la exposición de la necesidad urgente de cambio en el Altiplano. Haremos el abordaje de estos temas desde un enfoque transdisciplinar de lo simbólico y una consideración interdisciplinar de las materialidades de la política, la cultura y las ciencias del lenguaje. Es necesario abrirse además a las dimensiones económica, agraria, ecológica, psicológica, tecnológica y física. Lo haremos a partir de los resultados de un proceso de investigación-acción de un año y medio de acompañamiento del proceso.

Los tiempos del clima y el conflicto

Antes de entrar en el ámbito específico, remarquemos que la coyuntura histórico-política-ambiental de los municipios rurales del Altiplano debe comprenderse a la luz de cinco temporalidades, las que nunca consideró con rigor la política pública en San Luis Potosí.

1) *Primero, la larga duración climatológica*. El clima debe estudiarse con al menos tres décadas de profundidad e incluso secularmente, y en la más larga duración ha de considerar el cambio climático global. En este rango temporal largo, si vemos en profundidad, nos damos cuenta de que la región es una de las de menor precipitación histórica en México durante la segunda mitad del siglo XX.
2) *Segundo, el tiempo medio de la agroindustria*. La acción de la agroindustria del jitomate y eventualmente del chile y otras hortalizas, creció desde los años 80. Implicó la extracción masiva de agua profunda y la disminución dramática de los niveles de los mantos freáticos hasta hacer llegar el espejo de agua a 45 o más metros en Venado o el llamado Valle de Arista, y ha obligado a extraer agua a 90 metros e incluso a cientos de metros de profundidad. La explotación agroindustrial conlleva el saqueo de los mantos freáticos, a pesar de la veda legal en contrario desde 1961; aparecer la veda legal y multiplicarse los pozos en el Altiplano fue la misma cosa, lo que revela un problema de las políticas públicas en el estado de San Luis: la ilegalidad, la impunidad y el clasismo, ya que acceden en forma diferencial al agua los agroindustriales y los temporaleros.
3) *Tercero, el tiempo corto de la sequía*. El problema del agua en los municipios rurales de Charcas y Venado, así como en otros municipios altiplanenses donde existen cañones, se presentó en forma de sequía alta o muy alta en 1995-2000 y en 2003-2006. La sequía persistió en 2006 en varios puntos, a pesar de las inundaciones y grandes lluvias en otras localidades, sin que se aplicaran políticas públicas que resuelvan el estrago repetido ni logren generar patrones productivos adecuados a la región. Este tiempo de sequía pudiera estar asociado, entre otros factores, a fenómenos climáticos cíclicos, como el efecto de las corrientes del Niño y de la Niña en la Huasteca (Contreras, 2007).

   En el tiempo corto la sequía no se resolvió sino avanzado 2007, cuando coincidentemente cesó el uso de los cañones. Llovió en la última semana de julio de ese año, todo agosto y la primera semana de septiembre, lo que dañó los cultivos y quizá provocó que los agroindustriales no usaran los cañones. Para los temporaleros, la lluvia, aunque estuvo por encima de la media, llegó tarde para la siembra.
4) *Cuarto, el tiempo corto de los cañones antigranizo*. Considérese que el uso por los agroindustriales de los llamados "cañones antigranizo", a partir de 2002 en forma más clara, constituye una práctica a la que los campesinos atribuyen la falta de

precipitación en los cultivos aledaños a las zonas de uso de esa tecnología. Dada la lenta reacción del Congreso, la conflictiva pública y legal se alargó desde 2004 hasta 2007.

5) *Por último, el tiempo del granizo*. A diferencia de la medición del clima atmosférico en décadas, el tema del granizo corresponde al tiempo atmosférico, al día a día, no predecible.

Conflicto y representaciones sociales del agua, las nubes, la lluvia y los cañones

Los llamados "cañones antigranizo" nos plantean una realidad que es necesario aclarar de entrada: según la ciencia, no sirven para combatir el granizo; y puede ser que sí afecten la incorporación y precipitación de pequeñas nubes bajas, como las típicas de la región Altiplano, pero (científicamente) sería algo por demostrarse. De modo que la disputa de más de cinco años, involucrando a los más diversos actores, se da toda en el ámbito de la representación. De ahí que se deba discutir el conflicto desde las representaciones sociales de los cañones, las nubes, el granizo, la niebla y la lluvia.

En los estudios clásicos, se consideran las representaciones sociales como fenómeno sociocultural y cognoscitivo. Suele concebírselas como programas de percepción (Jodelet y Guerrero, 2000, p. 10) que forman parte del pensamiento práctico, integrado a partir de la inserción social de los sujetos y de elementos tanto cognoscitivos como afectivos y axiológicos (Ibáñez, 1998, p. 11). En el contenido de las representaciones intervienen las actitudes que se tienen y la información de que se dispone con respecto al objeto discursivo.

Nosotros partimos de las definiciones previas, pero nos distanciamos en varios aspectos y acentuamos algunos matices: 1) consideramos lo tangible, lo discursivo-semiótico y simbólico en lugar de lo cognoscitivo inalcanzable; 2) otorgamos un papel clave a la praxis, que une acción y representación; 3) consideramos la percepción como percepción-acción (Gibson, 1979); 4) contrastamos la percepción con la realidad intersubjetivamente validable; 5) otorgamos un rol clave al conflicto, la heterodoxia, el poder y la ideología en la batalla por el sentido (Voloshinov, 1976); 6) la información es para nosotros in-formación, es decir, se constituye en el proceso histórico (Fogel, 1993); 7) acentuamos el carácter dialógico del "hacer sentido" en el contexto (Thoren, 1999); y 8) entendemos que, salvo en la lógica pura, la interpretación es siempre emocional (Lewis, 2005).

En la estructura de las representaciones se manifiesta su organización interna, el campo propiamente dicho de la representación (en nuestro caso el "cañón"), que se organiza como una periferia en torno a un núcleo figurativo que constituye su parte más sólida y estable (Abric, 2001): si se mueve su núcleo, deja de ser tal representación o tal momento de la misma.

La imagen se ancla en la realidad, en los preconstructos ideológicos del grupo: procesos sobre el "saber", procesos de "identidad", "orientadores" y de "justificación", pero también realidades sociales, inserciones de clase-etnia-género-generación y praxis concretas. Los saberes se ven sometidos por cada grupo social a procesos de objetivación, que permiten traducir los conceptos en perceptos, lo que es abstracto en elemento concreto y elemento único al que en realidad accedemos. Es a partir de ello que los sujetos construyen y reconstruyen los objetos discursivos en disputa (entendemos por "objeto discursivo", con cierto distanciamiento de Grize 1996 y de su fuente en Lesniewski, "el conjunto semántico-discursivo constituido en forma dinámica por las relaciones entre sus elementos constituyentes, que integra tanto un contenido específico –el de "cañón", por ejemplo– como su modo de presentarse en sus apariciones en un texto").

El objeto discursivo "cañón" es inserto así en las perspectivas ideo-lógicas de cada grupo, modalizado según cada narrativa y cada argumentación, cada memoria y cada práctica social y necesidad pragmática. Los sujetos se distancian o aproximan al objeto según su subjetividad, detallando o no diferentes ingredientes, relaciones y procesos en los que se ven involucrados a partir de su praxis.

Considérese además que la dimensión económico-político-antropológica (Godelier, 1980) del problema del agua en el Altiplano, nos lleva a la necesidad de incluir en el análisis de las representaciones la caracterización de las diversas formas de producción y propiedad en la zona: la agroindustria que emplea los cañones y las parcelas ejidales campesinas que viven del temporal. Cada una supone distintos objetos de trabajo (la tierra de temporal, sin mayor inversión como terreno), distintos medios de trabajo (la tierra con ferti-riego, semillas importadas, etc.) y distintos trabajos (asalariado o libre, colectivo o individual).

Las distintas tecnologías suponen diferentes relaciones sociales, subordinaciones al capital extranjero, ligas con la política local y nacional, y, sobre todo, diferentes consumos de agua. Para comprender el manejo del agua es importante entender el ciclo de producción en la agroindustria y en el cultivo de temporal.

El ciclo natural del agua en su dimensión positiva y en tanto recurso, no es tomado en cuenta por los cultivos agroindustriales de la zona Altiplano, porque es parte de lo dado: extraen agua de pozos profundos todo el tiempo que lo requieren, mientras sea costeable. Y, en el caso de los invernaderos, lo hacen prácticamente todo el año. El agua es vista como un insumo para la producción de ganancia: si bien usan riego por goteo, lo hacen expandiendo la frontera agrícola y aumentando el gasto del acuífero, en lugar de mantener límites ecológicamente sustentables.

El ciclo del agua sí importa, en cambio, en lo negativo: el granizo se presenta sólo ocasionalmente en la zona altiplánica, pero con una vez al año puede llegar a ser letal, como sucedió en 2007, en Moctezuma. En Charcas, en algún momento se ha atestiguado granizo hasta de 50 gramos y en Venado, en 1996, quedó destruido un kilómetro, y hasta el mezquite y los animales murieron.

El granizo puede destruir los cultivos y el agua de lluvia puede mancharlos o también echarlos a perder, como en julio-agosto de 2007. De modo que es el capital agroindustrial el que emplea los cañones, aunque no el capital más tecnificado, que invierte en las galeras de invernadero, macrotúneles, casa-sombras, o mallas antigranizo o antiáfido.

Del lado de los campesinos temporaleros, el agua aparece casi sólo en el periodo de lluvias, en una región árida o semiárida, y para ser funcional debe caer en época de siembra. Los campesinos aprovechan la lluvia, la niebla y el rodamiento. Los cultivos de temporal, obviamente, también se ven afectados por el granizo, pero necesitan en cambio de la precipitación pluvial, que es muy escasa y que se ha visto afectada por el cambio climático. El agua es central para la vida del semidesierto y su representación tiene que ver con los nombres de los poblados, los buscadores de agua (los "vareros"), el manejo campesino de los cultivos y su observación de las nubes (todo ello fundamental y objeto de otro trabajo antropológico, ya que aquí sólo se trata de una labor interdisciplinaria de comparación entre la representación campesina y la de los científicos, los tecnólogos, los agroindustriales y los políticos, desde la perspectiva de un problema de políticas públicas).

Aunque de manera refractada y compleja, las formas de producción nos permiten arrojar luz sobre las distintas formas de representación, la ciencia y técnica asociadas a la explotación agroindustrial y la tradición asociada al cultivo campesino, así como sobre el conflicto económico que subyace al enfrentamiento político y discursivo.

Partimos entonces de la hipótesis de que las formas de producción se asocian, en mutua determinación, a las formas de representación del agua, en forma dinámica y compleja. Las formas de representación se derivan de la praxis y del saber práctico de cada sujeto social (Jodelet, 1989, p. 43): científicos y fabricantes-tecnólogos-agroindustriales de un lado; campesinos de otro; y políticos del congreso como fiel de una balanza cargada. Ahora bien, las representaciones no son sólo las estructuras constituyentes del saber práctico sino que son un proceso e intervienen en la elaboración misma de la realidad y son realidades operantes, realidades en acción más allá de la psicología. Así, las representaciones del "cañón" forman parte de la disputa por el Altiplano y producen en ella diversos efectos, a la vez que manifiestan las relaciones de clase entre los sujetos y su relación con el medio ambiente.

Las representaciones científico-técnicas del cañón, las nubes, la lluvia, la niebla y el granizo

La ciencia se vincula con dos realidades que son complementarias pero para nada iguales en su representación: la ciencia, propiamente, que obedece a rígidas tradiciones de validación; y la tecnología, que al contrario de lo que el sentido común piensa (incluido el sentido común científico), antecede a la ciencia en la historia del capitalismo y por lo general busca la validez a partir de la manipulación práctica, de la venta y del máximo beneficio. Vamos

a contrastar ambas representaciones, que provienen de un fondo histórico-cultural en parte común y en parte diverso.

La representación tecnológica y agroindustrial de los cañones antigranizo, el granizo, las nubes y la lluvia

Desde el fin del siglo XIX, para las compañías vendedoras de cañones, estos dispositivos sirven y su destino es destruir el granizo. Aunque los cañones de entonces y de ahora no son muy diferentes, lo que es un posible signo de no funcionamiento o no avance, ya que las tecnologías eficaces tienden en estos casos a hacerse más reducidas. Pero, ¿cuál es la representación actual de su funcionamiento? Los manuales de los fabricantes, por ejemplo *Arcan-ciel*, quizá la compañía más publicitada en el Altiplano, nos ilustran al respecto (en un texto traducido en forma pésima, lo que es sintomático del descuido y posible fraude de la operación de venta de cañones).

El cañón es concebido como un producto "nuevo y revolucionario", con un diseño eficaz; es decir, se trata de pasar el valor positivo de la novedad y de la revolución científico-técnica al producto decimonónico.

Se explican con amplitud las características técnicas del cañón como una parte descriptiva necesaria y a la vez como prueba: "El componente principal del equipo es un ionizado/mezclador (sic) de seis metros de altura" (Grupo *Arcan-ciel*, s/f, p. 2). Tiene dos bocas de aireación, dos electrodos de ignición, un mezclador y usa 12 tanques de acetileno (6 para operar y 6 de repuesto). Opera con batería cargada por energía solar y es automático, dotado con computadora y transmisor celular telemétrico para encendido y calibración.

De acuerdo con el grupo *Arcan-ciel*, en un argumento por la eficacia y la inmediatez, en menos de 15 minutos, "el equipo protege las instalaciones, los sembradíos, las infraestructuras y otros bienes de los daños y la destrucción que ocasiona el granizo". Y cuantifica de modo absoluto que no se ha recibido "*ninguna* queja de reclamo" (p. 1). En un argumento por la cantidad, para soportar su confiabilidad, se menciona que se han distribuido más de 420 equipos en 16 países. Y mediante testimonios se busca confirmar el argumento técnico y se trata de hacer un llamado emocional a la aceptación de la verdad del fabricante para promover la compra. Véase, por ejemplo, el siguiente texto, de un supuesto agricultor de Mundubbera, Australia:

> El granizo, del tamaño de pelotas de golf, cayó en las propiedades vecinas. El fabricante explicó que el equipo convertiría el granizo en nieve o lluvia y no causaría ningún daño. ¡Él dijo la verdad! (p. 20).

Se atribuye a un efecto (la no caída del granizo) una única causa posible: el empleo de los cañones que emplean el *Olivier Hail Suppression System*. El campo de la representación

es el de la eficacia práctica: técnica, económica y social. En consecuencia, la representación del granizo es doble: científica y económica, como un daño a la propiedad, ilustrado con estadísticas, porcentajes y fotografías del desastre en los cultivos. Y al respecto, dado que en una nube puede haber "varios centros de tormenta", se promueve que se empleen varios equipos en grupo, al mismo tiempo. El uso de cañones, se detalla, es 10 mil pesos más barato que el uso de cohetones tradicionales y trece veces más barato que la malla antigranizo (p. 28).

En lo científico, el manual identifica el granizo con las nubes cúmulo nimbo y su dinámica es concebida como un proceso eléctrico: se forma un "canal ionizado", un "trazador" desciende de la nube al suelo y asciende luego el arco del rayo; se establece un vínculo entre el polo positivo de la tierra y el polo negativo en la nube, zona en la que actúa el cañón antigranizo.

En cuanto a los signos para reconocer el granizo, los tecnólogos asocian el cañón a un radar (optativo) que envía la onda para reconocer la existencia de granizo en las nubes. Si se detecta el granizo, inicia el disparo de los cañones. El problema en San Luis Potosí es que sólo en un rancho de Vanegas detectamos el uso del radar y por tanto los disparos de los agroindustriales a las nubes se hacían, en general, en forma indiscriminada.

Los fabricantes afirman que "el equipo no disminuye las precipitaciones de lluvia" (p. 19). Y explican el efecto supuesto de los cañones antigranizo desde la siguiente teoría espontánea: el sistema *Ollivier Hail Suppression System* emplea acetileno para hacer explotar el cañón y envía a la atmósfera "ondas de choque elípticas y de baja frecuencia" (p. 18), que se propagan a la velocidad del sonido (330 m/s). Con ello se logra "desestabilizar el balance eléctrico de la nube y el desarrollo del granizo a altos niveles atmosféricos". Se afecta "la microestrucutra de la nube" y se evita la cristalización de las gotas de agua en suspensión (p. 19). "Se forma una barrera entre la base de la nube y el suelo que reduce la torsión del vapor de agua y de partículas necesarias para el desarrollo de corrientes ascendentes que activan la producción de granizo" (p. 18). Cabe anotar que en el Altiplano, se comenta en forma polémica, los agroindustriales llegaron a utilizar en un caso el gas butano que, evidentemente, contamina.

El sistema disipa dos toneladas métricas de "ondas de choque ionizadas positivamente", alcanzando su máximo efecto entre "los 8 mil y los 15 mil metros" (p. 19), que es la zona común de las nubes de granizo (nótese que en la selección de la representación no se hace mención alguna a los efectos dañinos de los iones positivos sobre la vida).

El cañón debe usarse siete minutos antes de estar sobre la posible zona afectada, lo que no sucedió en su momento en el rancho *El Clérigo* –situado entre Charcas y Venado, el dueño de este rancho es el generador de mayor conflicto en la coyuntura– y se comenta que por no atender a ello el agroindustrial del lugar perdió su cosecha. Luego, en revancha, se dedicó en adelante a dispararle a cualquier nube que se acercara. Cabe señalar, por otra parte, que al accionarse antes el cañón, muy probablemente esté sobre cultivos de otros, ya que el impacto cubre un área de 3 kilómetros de diámetro, lo que hace pertinente la pregunta que hacíamos en un artículo previo sobre el tema: ¿de quién son los cielos?

Los fabricantes afirman beneficiar con el uso del cañón antigranizo a unas 34,125 personas de la población posiblemente afectada, mantener empleos y cumplir una tarea ecológica porque se evita "el uso excesivo de fungicidas" por los daños del granizo (p. 29); es decir se hace una distorsión elogiosa.

La representación fabril es en suma una representación de la prueba, la cifra y el lenguaje dentro del marco de categorización científico. Se trata de esquematizar una tecnología fiable e infalible ("su sistema de almacenameinto de mandos de operación (...) elimina la interpretación errónea de las causas de cualquier mal funcionamiento", p. 1) de un equipo que es "el único" asegurado por la compañía Lloyd's of London. Y se propone, como comentamos, la compra de varios equipos para evitar daños, asegurando el rendimiento económico y el beneficio social. Se despliega en general una representación eufemística, que exagera con hipérboles los efectos positivos del equipo y los efectos negativos del granizo.

Más allá del fraude comercial secular, constatamos que la tecnología de los cañones responde al modo de producción y las relaciones sociales capitalistas, al beneficio que sesga la información, apropiándose de saberes científicos para naturalizar, darle un estatus ontológico a la eficacia de los cañones para orientar su compra/venta a partir de los valores centrales del ahorro y evitar la pérdida. Así, en el núcleo de la figuración de los fabricantes y agroindustriales, los cañones son "cañones antigranizo" y sirven con eficacia y confiabilidad para el fin que fueron diseñados.

Las representaciones científicas del agua, las nubes, la lluvia, la niebla y los "cañones sónicos y iónicos"

El panorama del conocimiento y manipulación del granizo es más complejo de lo que los fabricantes de cañones dejan ver en la selección de elementos científicos que retoman para su representación positiva. Figurarse física y microfísicamente con cierta certeza el efecto de los cañones en el Altiplano de San Luis Potosí llevaría cinco o diez años y una inversión de muchos millones de dólares. De manera que en el conflicto, al ser invitados los físicos al Congreso potosino, en 2005, señalaron (según reseña del Congreso) lo siguiente:

> Que es cuestionable que el efecto de las ondas de choque requeridas alcancen la altura suficiente para afectarlas (a las nubes) en su estructura microfísica y/o dinámica. Es de esperar que la energía producida por las ondas de choque, se disipe en las capas inferiores de la atmósfera, sin producir ningún efecto apreciable sobre los sistemas nubosos, aun suponiendo que la onda de choque tuviera un efecto que no se dispersara en las capas inferiores de la atmósfera, no existe un mecanismo microfísico conocido para explicar la posible destrucción o acarreo de las gotas de lluvia y/o de las partículas de granizo fuera del área de influencia, bajo la suposición de que los mecanismos descritos anteriormente, si tuviera un efecto (opinión no compartida), los fabricantes de estos dispositivos afirman que, en todo caso, habría una disminución de granizo

y un aumento de precipitación líquida (lluvia) en el área de influencia (LVII Legislatura del Congreso del Estado de San Luis Potosí, 22/VIII/06, p. 2).

La ciencia, a partir de lo expuesto, si no descalifica la interpretación de los industriales, tecnólogos y agroindustriales que emplean los cañones, al menos no la avala. Asume la importancia de la estructura microfísica de las nubes mas no la posibilidad de su modificación con los cañones. Pero, entonces, ¿cómo se representan los físicos el granizo?, ¿por qué los cañones no afectan al granizo según la ciencia?, ¿cómo se representan los físicos los cañones y su pretendido fracaso?, ¿qué opciones científicas hay para el combate del granizo?, ¿cómo se representan la posibilidad de que los cañones afecten o no las lluvias en el Altiplano?

La Física tiene una especialidad para comprender el tiempo atmosférico: la Física de Nubes. Cada Físico de Nubes estudia apenas un cuadrito de un mapa en el que cada especialista estudia ya sea la lluvia caliente, la neblina, el aguanieve, la nieve, el graupel o el granizo.

El conocimiento científico sobre el clima, las nubes, la lluvia, la niebla y el granizo –según nos platicaba Guillermo Montero, uno de los tres únicos físicos de las nubes en México, en el encuentro que promovimos con el Dr. Gustavo Aviña en la Universidad Autónoma de San Luis Potosí (UASLP) en octubre 2006– es sólo un pequeño conjunto de verdades y, en el fondo, la ciencia apenas si empieza a saber cómo se forma una minúscula gota de agua en una nube.

Los científicos no desconocen otros saberes sobre la lluvia o el granizo, pero no pueden hacer uso de ellos dentro del método físico, de su horizonte teórico, de su plan de objetos. Y por lo tanto desechan una serie de informaciones, tanto de los campesinos como de los tecnólogos inventores para poder operar dentro de la prueba, para poder dominarla dentro de su marco epistémico.

En cuanto a la lluvia, los físicos la dividen en caliente (la "lluvia" en el lenguaje ordinario) y fría. La escala de dureza de las manifestaciones de la lluvia fría va aumentando del aguanieve a los cristales de nieve, a los de "graupel" (denso, con aire encerrado) y finalmente al granizo, que puede tener dimensiones hasta del tamaño de una naranja, un kilo de peso y una enorme solidez.

La lluvia de granizo tiene lugar por lo general cuando las nubes se elevan a mayores altitudes (8 a 15 kms., en general, como señala el manual de los cañones, aunque en San Luis parece presentarse hielo a más baja altura en ocasiones), en el encuentro con las corrientes más frías y a partir de la acreción (choque y juntura de dos partículas) en medio de gotas de agua suspendidas y polvo (aerosol). El proceso de las nubes es en parte indeterminado y dinámico, afectado por los vientos fríos (y calientes), las cargas eléctricas, la altitud, el número de núcleos de la nube, etcétera.

Las tormentas, de acuerdo a la Física, pueden ser unicelulares o multicelulares. En las nubes de granizo ocurren varios ascensos y descensos, hasta 90 ciclos, en una hora o algo más. Arriba crecen más los granizos, que llevan más tiempo de formación.

El granizo está formado por multitud de capas y alcanza una resistencia enorme. Los científicos son muy desconfiados respecto a su destrucción, y tienen una narrativa que recupera el fracaso de las tecnologías para su combate y el avance de la ciencia, defendiendo la necesidad de hacer estudios antes de aprobar cualquier tecnología.

Así, la ciencia relata con total distancia las culturas populares: el uso de las flechas para combatir el granizo que empleaban los griegos, las prácticas de graniceros en nuestra tradición prehispánica o el uso medieval de las campanas, reportado ya en 1575, o el robo de lluvia del que ya se hablaba en 1750. La ciencia va anotando, en cambio, los avances validados por su método, como por ejemplo que en 1880-84 Bombicci descubrió que partículas de humo aumentan o disminuyen el tamaño de los granizos.

Al término del siglo XIX tuvieron lugar varios inventos con pretensión de manipular el tiempo y en 1900 se inventó el cañón de acetileno cuyo principio básico hoy vemos de nuevo en el Altiplano, pero entre 1903-1907 se dejó de usar por pérdidas de los agricultores y falta de pruebas para los científicos. Hubo incluso congresos sobre el punto y Plumandon llegó a conclusiones similares en esencia a las actuales de la comunidad de físicos y de la Organización Meteorológica Mundial (OMM) rechazando la validez de los cañones antigranizo: "En estos últimos años, han resurgido las actividades antigranizo con el uso de cañones para producir fuertes ruidos. Tampoco hay un fundamento científico ni hipótesis creíble que sustente tales actividades".

Por otra parte, se conoce también del uso de cohetes (vistos antes también en el Altiplano), que se requerirían, en caso de efecto, en número de unos 100 para una nube y debieran llegar hasta 8-10 kilómetros (como las versiones soviéticas del cañón antigranizo, producto de adaptar un misil).

La memoria científica entonces recupera la experiencia histórica para rechazar los cañones, ponerlos en duda y asentar sus verdades de base sobre el tiempo, las nubes, la lluvia fría y caliente, los fenómenos atmosféricos comprobables, los resultados mensurables y estadísticamente significativos. Las innovaciones tecnológicas no son tratadas igual por los científicos que por los fabricantes. La ciencia pide la prueba de consistencia con la realidad y con la teoría de acuerdo a un método, así como de acuerdo con lo ya sabido, lo ya establecido y debe justificar atribuyendo con precisión una causa (el cañón) a un efecto ("no granizo" o "no lluvia"). Al físico no le resulta aceptable, e incluso lícita o tolerable la hipótesis campesina o industrial sobre los cañones, porque no tiene lugar en su marco. Y las hipótesis y experimentos científicos en curso para control de granizo no tienen un estatus de validación en la comunidad científica.

En cuanto a la formación del granizo, la modificación científica del tiempo inicia al término de la década de 1940, cuando se constató que gotas de nube sobreenfriadas podían convertirse en cristales de hielo al insertarles un agente enfriado como el hielo seco, o un núcleo de "hielo" artificial, como el ioduro de plata. Mientras que en lo referido a la destrucción directa del granizo, mediante una onda sónica u otra forma similar, se

descarta en 1963-66 mediante un experimento: la aplicación de una carga de TNT a 5 metros de un granizo no logra destruirlo.

Se descarta también que la perturbación de los movimientos atmosféricos sea una posibilidad de destrucción del granizo o que lo sea una alteración de la dinámica térmica por calor, ya que éste no asciende a más de 300 o 400 metros. Otra hipótesis sobre la destrucción del granizo es la de la Microfísica: mediante inyección de partículas, el humo favorece formar gotitas, previene el hielo. La hipótesis de los iones no resulta creíble a los físicos, porque, entre otras cosas, de por sí hay iones en la atmósfera y las nubes. Arriba son positivos y abajo negativos. El agua tiende a lo negativo y el hielo a lo positivo. Los truenos producen descargas positivas en nubes de hielo.

De modo que los cañones sónicos o iónicos en tierra, cuya onda debe recorrer miles de metros antes de encontrar el granizo, no tienen la potencia para destruir el meteoro, hecho del que parte el argumento de los científicos en el congreso estatal. Los efectos de los cañones se quedarían, si acaso, en las primeras partículas de hielo, a unos cinco kilómetros. Los cañones iónicos no podrían tampoco destruir el granizo por la distribución de cargas. ¿Cómo se destruye entonces el granizo según lo que podríamos llamara la "Física normal", en el sentido de Kuhn?

Hay dos sistemas. El primero, al que pertenecen los cañones, es la "siembra dinámica", arrojando a las nubes iones, humo de quemadores, ioduro de plata (IAg) o hielo seco desde la tierra. En general son eficaces con nubes no muy altas, en especial cuando se emplean sales higrosolubles, que precipitan la lluvia en la parte baja de la nube.

Frente a los cañones u otros dispositivos que funcionan desde tierra, existe la "siembra estática" de nubes. El granizo puede ser combatido mediante este procedimiento, "regando" las nubes desde arriba con ioduro de plata. Los cristales de ioduro, similares en su forma hexagonal a los del cristal de agua en formación, atraen partículas acuosas y evitan que se formen cristales de granizo, o que se hagan más grandes. El efecto del rocío masivo de ioduro de plata sobre la ecología de los suelos no ha sido estudiado. Y su uso implica un costo mayor: aviones, pilotos, ioduro de plata y detección precisa de las nubes con granizo mediante radar.

¿Cuál es entonces el posible efecto de los cañones? Según la Física de Nubes no es posible determinarlo con certeza. Pero, en tanto no se desarrollen los costosísimos estudios puntuales que se requeriría y a partir de lo que se conoce, cabe una leve posibilidad de que los cañones estuvieran produciendo un efecto disgregador de las nubes y por tanto que afectaran la precipitación de lluvia (según el Físico de Nubes Guillermo Montero, en el encuentro mencionado en la UASLP). Pero sólo tendrían –en hipótesis por comprobar– la fuerza para disgregar las pequeñas y bajas nubosidades (es decir, justo las comunes en el Altiplano), ya que las grandes y altas nubes tienen tan enorme energía que no hay todavía poder tecnológico que pueda modificar en nada su impacto.

En suma, en el núcleo figurativo de la ciencia, los cañones son "cañones iónicos" o "cañones sónicos", pero no son o, mejor aún, no pueden ser en el marco de la Física normal "cañones antigranizo" como dicen los industriales y estaría por demostrarse si pueden ser "cañones antilluvia", como dicen los campesinos, y sólo para el caso de pequeñas y bajas nubosidades.

Otras manipulaciones del clima sin embargo son posibles, aunque veladas por el secreto tecnológico y de Estado. Algunas son nefandas, otras benéficas. Hay, por ejemplo, las que han permitido elevar la precipitación pluvial en Sudáfrica, tecnología que podría ser de gran interés para la mejora de la vida del campesino temporalero, pero es difícil pensar que esto sucederá algún día bajo el régimen del capital y del caciquismo potosino. Se desarrollan trabajos para control de la niebla, que es un fenómeno del tiempo atmosférico más manipulable, pero aún no logra disiparse con eficacia siquiera en los aeropuertos del mundo, donde causa estragos. La neblina, por cierto, es para los científicos una causa posible del mayor crecimiento de ciertos cultivos alejados de los cañones, si están ubicados cerca de elevaciones y se beneficien de la humedad del aire neblinoso.

En cuanto al efecto de la depredación de la agroindustria sobre los mantos freáticos, la ciencia en San Luis conoce los efectos de disminución del nivel de los mantos y ha estudiado con rastreadores algunas de las corrientes subterráneas estatales, de modo que el problema en, por ejemplo, Valle de Arista, es parte de un sistema que viene desde la Huasteca. La contaminación en Guadalcazar afecta a la Laguna de la Media Luna, también en la Huasteca. De tal modo que el efecto ecológico de la agroindustria no sólo abarca los suelos y el descenso de los mantos freáticos en la zona de explotación, sino tiene consecuencias o vínculos estatales. La sequía, por otra parte, ha sido estudiada por los geógrafos y han mostrado su repetición, y su asociación en la Huasteca con las corrientes del Niño y de la Niña, que provocan la desertización de algunas zonas antes paradisíacas.

Las representaciones campesinas del agua, las nubes, la lluvia y los "cañones antilluvia"

Desde las necesidades campesinas con respecto al agua (Heller, 1998) se genera otra representación y otra estructura del pensamiento cotidiano (Heller, 2002). Los campesinos del comité intermunicipal para el combate a los cañones antigranizo no disponían inicialmente de información científica. Partieron de considerar que los supuestos "cañones antigranizo" afectaban la precipitación y luego comprendieron y aceptaron que no combaten el granizo, pasando así a llamar a los artefactos en disputa "cañones antilluvia". Lo que sabían era lo que veían y experimentaban, producto rico de su observación cotidiana, su experiencia histórica, su conocimiento de la región y del efecto de la agroindustria. Además, en la dialéctica del conflicto y de la recomposición de las representaciones sociales a partir de su propio saber, actitud, emoción y memoria, fueron haciendo pronto una considerable acumulación de conocimiento en el proceso de lucha:

1. Que las nubes antes sí precipitaban. Afirmación que ubican en la memoria colectiva: "Antes decíamos, 'a tales horas va a llover en tal parte'. Ahora salen las nubes muy bonitas, como en aquellos tiempos, y se deshacen."
2.- Que al empezar los disparos, las nubes se disipan. Lo que ligan también a su memoria: "Antes se formaba la nube y de rato se venía el aguacerazo. Mucho mal que le hace a la humanidad ese aparato".
3. Que la lluvia dejó de caer en los campos en el radio más cercano a los cañones y que los cultivos iban decreciendo en tamaño conforme se acercaban a los cañones en uso. De modo que el uso de los cañones coincide con una no-precipitación pluvial. En tal sentido expresaban en 2006, año de grandes lluvias en otros sitios: "Está muy llovido. Donde los cañones no, no crece."
4. Que los cañones se disparan sin ton ni son al aparecer nubes cerca de los cultivos agroindustriales. "El disparo es indiscriminado: lo vemos, lo sentimos y lo estamos viendo".
5. Que cuando se usan los cañones el ruido es atronador y por tanto puede ser sujeto de control ecológico.
6. Que en Vanegas, cuando se usaban los cañones (con butano) quedaba una nata negruzca y seguramente contaminante.
7. Que las nubes se distinguen no sólo según la ciencia de la atmósfera. Los campesinos tienen un saber propio sociohistórico sobre el clima, el granizo, la lluvia, las nubes y la neblina, lo que constituye un aporte central. Así por ejemplo, identifican, en ocasiones, tres colores en las nubes de granizo: rojo, amarillo y reluciente. Afirman que cuando la luna nueva tiene aros de colores es que hiela o llueve, lo que tiene una explicación física: los diferentes colores tienen que ver con el agua y la luz. Las nubes de granizo retachan la luz. Saben que cuando hay granizo no deja de tronar. Y saben que los agroindustriales disparan a cualquier nube, no sólo a las de granizo porque los campesinos sí distinguen las nubes de lluvia de las de granizo.
8. Que los agroindustriales hicieron descender los mantos freáticos de 7 o 10 metros hasta 40 o 45 metros de profundidad y más en, por ejemplo, Venado, lo que puede afectar el clima.
9. Que los agroindustriales tumban los mezquites y otras plantas de la región antes de sembrar los cultivos masivos, a despecho de las leyes que protegen la flora, y ello puede afectar el clima.
10. Que la alteración reciente no es la común. Identifican las alteraciones del clima asociándola con los años "secos", "lluviosos" o "pintos" (mixtos), pero la alteración en 2002-2006 no se debe al comportamiento tradicional de la lluvia.
11. Que el granizo, si bien daña, sobre todo cuando es grande o abundante, cumple una función ecológica de eliminar plagas.

La información, a lo largo del proceso de lucha, se fue nutriendo de comprobación técnica y científica. De modo que los campesinos conocieron las especificaciones de los cañones y que debían tener radares que no tenían (salvo uno, tardío, en Vanegas). Conocieron las leyes ecológicas, las normas del ruido y midieron que los cañones sin silenciador rebasaban levemente la NOM. Que los cañones no combatían el granizo. Cuál es la dinámica de las nubes. Así, escribían en mayo de 2005:

> Los perjuicios que nos ocasionan los propietarios de los cañones antilluvia, de cómo deshacen la nube que trae agua, de cómo disparan sus artefacto (sic) a diestra y siniestra, dado que no cuentan con radares que les permita ser más certeros con las nubes que probablemente traigan granizo y nos ahuyentan las LLUVIAS AISALADAS (sic) que esperamos con esperanza los campesinos temporaleros. Desde el 2005 nos hemos manifestado.

En el mismo escrito repiten cinco veces, con sendas mayúsculas que modalizan su grito: "YA ESTAMOS HARTOS". Y piden, en mayúsculas, igualmente, que se "APLIQUE LA LEY EN CONTRA DE ESTOS PERVERSOS EMPRESARIOS AGRÍCOLAS". Más allá, incluso, refutan con emoción e invectivas la apelación a la ciencia frente a su saber en torno al efecto de los cañones:

> Ningún científico nos ha demostrado que no afectan, nadie ha presentado estudios de que no afectan, en cambio nosotros les hemos demostrado una y otra vez como se deshace la nube y deja de llover cuando se accionan estos malditos cañones antilluvia...

Otros campesinos estudian el daño de los iones positivos sobre plantas, animales y seres humanos. Aducen que cambia incluso la producción de leche cuando se emplean los cañones. Así, la actitud enfática e involucrada de los campesinos fue y es de rechazo total a su empleo y también a la posición de los científicos y políticos: "Si no afecta (el cañón), ¿para qué lo prenden? Por ese mugroso aparato no siembro, no tengo un grano de maíz", decía un temporalero en una reunión en 2007 en el Congreso Estatal.

Otro campesino con conciencia de clase espetaba trágicamente en una reunión en el Congreso el 2 de octubre de 2006:

> Nos margina la naturaleza y los políticos. Siempre a fregar al más fregado. Para nosotros (el cañón) seguirá siendo antilluvia. Nos fastidia. Nos enerva. Llueva, cierta distancia de la tierra. Las alejan (las nubes). Vemos un boquete.

Los campesinos interpretan de forma diferente la intencionalidad agroindustrial. Para ellos el objetivo de los agroindustriales y el fin de los cañones es que no se genere la lluvia. Reclaman que se siga vendiendo la tecnología, que no esté especificada en la ley la

posibilidad de su prohibición. Y exigen que se haga historia, que se resuelva el problema de fondo, que se solucione la problemática social.

El campo de la representación en el que se mueven los campesinos es cambiante, de acuerdo a la dinámica conflictual, pero se funda en la realidad, en lo tangible, en los efectos.

Como comentamos, a partir de las prácticas campesinas de ver las nubes, distinguen los temporaleros, con más o menos eficacia, según el caso, si traen lluvia o granizo, o si no van a precipitar. Como observan, lo que no pueden hacer los legisladores y en ocasiones no hacen los físicos, captan los fenómenos en su manifestación natural. Dada su forma de producir, requieren a toda costa sostenerse del temporal, frecuentemente insuficiente para el cultivo y buscan cómo preservar las condiciones del clima. Saben aprovechar los rodamientos y la neblina.

Los campesinos parten de sus prácticas y de sus memorias. A partir de ello, redefinen el núcleo figurativo del objeto discursivo en conflicto: para ellos no se trata de "cañones antigranizo", sino de "cañones antilluvia". Así, el comité acaba por denominarse "Comité Intermunicipal contra los Cañones Antilluvia". Y generan una realidad mental colectiva en la que los cañones son la causa de la sequía en los terrenos cercanos a ellos. Sus representaciones forman un sistema y producen una teoría espontánea con una gran dosis de verdad comprobable y de plausibilidad que podríamos reformular así: "en el Altiplano la sequía es común, pero ahora coincidió con el empleo de los cañones. La sequía no abarca todos los terrenos, sino sobre todo los que están junto a los cañones. Conforme uno se aleja del radio del cañón, mejoran los cultivos. Los cañones se disparan no sólo frente a nubes de granizo, sino frente a nubes de lluvia. Cuando los cañones se disparan, las nubes se disipan. Se hace un hoyo, una dona en el centro y se dispersa la nube. Por lo tanto, los cañones son la causa de la falta de lluvia".

Los campesinos manejan, es obvio, una gama menos especializada que los científicos, que agotan una microregión de saber. Pero los campesinos tienen un saber más abierto y rico frente al fenómeno de los cañones, las nubes, el granizo y las lluvias, porque no tienen que montar en el pesado aparato de prueba todos sus saberes. Parten de su memoria y de sus formaciones discursivas y de su formación ideológica. Responden a su forma de producción y dialógicamente a su lugar frente al capital agroindustrial, así como a su posicionamiento como una mayoría de la CNC-PRI, empleando los cañones como una herramienta de negociación campesina frente al congreso de mayoría panista. Siguen normas tanto pragmáticas como cognoscitivas y legales. Pero se niegan a aceptar la explicación científica mientras no se explique lo que ven. Y se niegan a aceptar la ley e incluso tomaron el rancho *El Clérigo* cuando no hubo espacio de negociación. Sus opiniones parten de su necesidad amenazada por la sequía y de su imagen negativa de los cañones antilluvia como causa visible. Ello más allá de que muchos suelos y zonas del Altiplano no son en definitiva propicios para la agricultura.

La "realidad" del agua, las nubes, la lluvia, la neblina y los cañones

Podemos resumir lo hasta aquí expuesto diciendo que las representaciones diversas corresponden a perspectivas prácticas distintas y realidades también distintas de los conjuntos sociales: los temporaleros y su experiencia de vida en el campo concreto; los científicos que deben responder a teorías, planes de objetos, instituciones y restricciones metódicas para poder pensar válidamente; las empresas fabricantes que deben sobre la base científica disponible, validar su invento para venderlo; los agroindustriales que usan la tecnología y degradan el nivel de uso y comprensión, ya de por sí disminuido, de los fabricantes de cañones en función de la máxima producción y ganancia, en la búsqueda de evitar a toda costa la pérdida.

Los cañones y sus efectos constituyen el objeto discursivo en disputa. Pero el objeto depende de la información, la cognición, la ideología, las normas, las creencias, las emociones, las actitudes, las opiniones e imágenes de cada sector. Depende de los preconstructos ideológicos de los sujetos sociales en los que se ancla la representación de los cañones, de la forma en que se subjetiviza y moraliza la experiencia, de los ingredientes que se consideran en la representación, del manejo del tiempo y el espacio en el discurso, de la configuración de los argumentos (Grize; Reygadas, 2005).

La representación de los cañones porta la marca del sujeto que se los representa (Jodelet, 1989, pp. 36-37) y de su inserción sociocultural de clase (y, en otros caso, de etnia, género y/o generación). Los fabricantes y los agroindustriales se los representan como una solución al problema menos deseable del granizo. Los científicos se los representan como un fraude tecnológico. Los campesinos se los representan como un daño productor de sequía. Los políticos navegan en el intento de conciliación de estas representaciones, preservando el interés de los agroindustriales, primero claramente en la LVII legislatura (en la que el diputado Pedro Colunga manipuló el discurso campesino de sus propios correligionarios del PRI) y luego más moderadamente en la legislatura LVIII, un poco más sensible o temerosa ante el problema campesino. Las categorías que cada uno usa son solidarias con las formas en que se agrupan los sujetos sociales (p. 46).

Los fabricantes y agroindustriales se focalizan (Moscovici, en Jodelet, 1989) en la eficacia contra un daño: el granizo. Los campesinos se focalizan en un daño distinto: el de la sequía producida por los cañones. Los científicos se focalizan en la coherencia de la explicación de los cañones con la teoría física reconocida. Y anotemos nosotros que los grupos no sólo se piensan "según son afectados", beneficiosa o perjudicialmente, por los cañones (Durkheim, 1895, p. XVII, en Jodelet, 1989), sino "según piensan que son afectados" por ellos. Como dice Piaget (1976, en Jodelet, 1989): todos se desplazan del supuesto referente, aplican "distorsiones" que disminuyen o aumentan el objeto o sus efectos, le otorgan a los cañones o a los otros sujetos en disputa "suplementos" que no tienen en rigor y los "desfalcan" de aquellos atributos que conviene suprimir, dentro del rejuego del conflicto social y los intereses de cada uno.

La "realidad" de los cañones (es decir, lo que reconstruimos como tal desde la posición analítica), además, se da en un marco muy complejo: cambio climático global; corrientes del Niño y de la Niña; escasez de agua histórica en una región árida y semiárida; sobreexplotación de los pozos profundos por la agroindustria; eliminación de la flora natural del semidesierto por la acción agroindustrial; coincidencia entre cañonazos y sequía 2003-2006; coincidencia del aumento en el desarrollo del cultivo al alejarse de los cañones; postulación de la disipación de nubes pequeñas al usar los cañones coincidente con una hipótesis física plausible aunque no comprobada; aumento de la precipitación en 2007 cuando simultáneamente se dejan de usar los cañones.

El conflicto jurídico-político en el congreso potosino

El actuar público con respecto a los cañones comenzó con el aliento al uso por parte de un funcionario público. El gobierno tardó en darse cuenta del problema y atenderlo. Cuando en 2004 se presentó una dificultad en Villa Juárez y se procedió legalmente contra los rancheros que usaban los cañones, la ley sólo sirvió para una suspensión mínima. Al agudizarse el conflicto, se dijo: "no hay un estudio científico de su impacto, no se puede legislar". "No hay una norma, no se puede legislar".

Ya instalado el conflicto en otro nivel, se tuvo a los campesinos a vuelta tras vuelta, mediados por la manipulación del diputado príista Pedro Colunga. Al fin, se llegó a una consulta, para intentar una primera negociación. En ese encuentro, que culminó en un punto de acuerdo el 22 de agosto 2006, se retomó de la presentación de los científicos al congreso una lectura política que los campesinos calificaron de cantinflesca: "los cañones antigranizo no tienen ninguna influencia, ni positiva, ni negativa en la precipitación pluvial, ni en la precipitación de granizo". Lo cual exacerbó los ánimos campesinos, aunque es una lectura también sostenida poco más o menos por la OMM.

El punto de acuerdo, además, era un engaño de clase, porque en el supuesto control de los cañones, simultáneamente estimulaba a los agroindustriales del jitomate, causantes del daño. El objetivo político fue expreso: "evitar que por esta causa (los cañones) se pierda la paz, la convivencia y el desarrollo en estos polos, en beneficio de la economía de San Luis Potosí y de sus pobladores"; es decir, evitar el conflicto y fomentar la agroindustria, aunque reconociendo a los campesinos el "derecho a gozar de un ambiente sano", por lo que se recuperaba el Artículo 8 de la ley ambiental del Estado que otorga atribuciones a los ayuntamientos con respecto a la ecología y el Artículo 81 de la ley ambiental que especifica las atribuciones de SEGAM para prohibir tecnologías contaminantes. Y, mientras, se adoptaba con frecuencia un núcleo figurativo neutral para representar el objeto discursivo en disputa: los "cañones", a secas, para evitar adscribirse a cualquier bando.

El conflicto siguió con intensidad durante el fin de 2006 y todo el inicio de 2007. Entre vueltas y vueltas, quejas y quejas de los campesinos, el consenso al que se llegó fue producto de evitar el conflicto. Al cabo, el consenso al que llegó la política pública no es el consenso de una validez justificada por el mejor argumento, como pretendería un Habermas.

La virtud del congreso fue que admitió la presencia de los representados que se hicieron presentes por sí mismos ante el congreso y se promovió en lo inmediato el interés de los inconformes al hacer negociaciones con los agroindustriales. De modo que la realidad social de los cañones antigranizo en el Altiplano potosino se relaciona con una construcción consensual. Al menos se dio a cada actor cierta pretensión de verdad y el congreso aceptó transformar sus opiniones. Hecho que debiera ser la norma: el control del Congreso por el "Poder Ciudadano", ya que la única fuente de poder y legitimidad es el pueblo (Dussel, 2006).

Sin embargo, la argumentación sobre lo que realmente es válido o no en el tema de los cañones quedó pendiente; es decir, se postergó la confrontación, en espera quizá de que no se volvieran a usar los cañones. Por lo tanto, no se resolvió el conflicto, sino tan sólo se negoció y ello en medio de prolongadas tensiones, como expresaba un campesino en el congreso, en 2007: "mi inquietud es que, ay, hemos dado muchas vueltas al Congreso del Estado. Vueltas al Congreso y no se ha arreglado absolutamente nada."

La salida de las dudas hubiera tenido que ser una investigación-acción inmediata para monitorear los cañones, filmar las nubes y ver los efectos: reconocer los suelos, medir la precipitación y humedad, considerar factores diversos (niebla, abono, condición del subsuelo), y elaborar la estadística climatológica de lluvia, granizo y humedad relativa. Pero tal estudio, que propusimos al congreso y al gobierno, si bien hubo disposición de efectuarlo, jamás se hizo. La validez del sentido no se dio en el consenso y en el sopesar las justificaciones, sino "en la refriega de la multitud", es decir, sin una clara sustentación ni una definida política pública y mucho menos una política pública desde los más, desde los explotados y víctimas del desarrollo, desde la protección de la ecología y la reproducción de la vida ciudadana, sino que se hizo desde el cubrir las espaldas al capital agroindustrial y el preservar la paz social. Se preservó además la representación política, pero por fuera del único poder verdadero, el de la comunidad que es su fuente. No se sopesó la representación sígnica: la cualidad del sentido ante el conocimiento, la validación de relación causal entre lo dicho y la realidad.

La validación no se efectuó porque los "preconstructos" de la representación supusieron tres órdenes contrapuestos: 1) marcos mentales y prácticas preexistentes que no se movieron; 2) esquemas que apuntaban a ideologías y cosmovisones divergentes entre ciencia, tecnología, política y producción campesina; 3) intenciones pragmáticas diversas, desde conocer la verdad científica y combatir el granizo, hasta tener lluvia para el cultivo y actuar sin perjudicar el estado de la representación política (a partir de Gimate, 2007, p. 37); y 4) núcleos figurativos contrapuestos e inamovibles de la representación social de los cañones.

El saber, el querer, el poder y el deber de los actores no podía encontrarse en una racionalidad ideal, y en el marco normativo y político tanto potosino como nacional que pasaremos a ver en el siguiente apartado. No se logró un "hacer creer" o "hacer saber" de los campesinos hacia los legisladores o de los científicos hacia los campesinos, sino sólo un "hacer-hacer" negociador del congreso movido por el descontento de los campesinos.

A la luz del conflicto analizado, no hay una distancia tan grande entre saber popular y científico: hay una dosis de verdad y varios mecanismos similares de validación desde el saber campesino hasta el técnico y científico, límites claros y posibilidades de cada forma de representar: más precisión en menos campo de la ciencia; mayor cobertura con menos precisión de los campesinos; distorsión elogiosa de la tecnología y mayor aún de la agroindustria; equilibrismo político y autodefensa de la representación por la representación sosteniendo el *status quo* del capital. Cada punto de mirada conlleva posibilidades de ver e imposibilidades de visión, así como la posibilidad de dialogar y de evitar las distorsiones extremas.

Por otra parte, como dice Gimate (2007, p. 6): la representación política no pre-existe sino que se construye en las relaciones intersubjetivas, en un proceso dialogal, en este caso en el espacio-tiempo de San Luis Potosí entre 2002 y 2007, entre congreso y campesinos, en contacto esporádico con agoindustriales y científicos. De modo que en política es vital la representación en un doble sentido: como representación sígnica (poner una cosa en lugar de otra) y como representación política (poner una persona en lugar de otra); la representación política pasa por la representación textual y ésta es dependiente tanto de la cultura como del poder, de la Formación Discursiva parlamentaria, la Formación Ideológica capitalista, la Formación Social mexicana bajo el neoliberalismo y la praxis.

4.1. El caso legal de los cañones

La situación legal con respecto a los cañones también hace patente las dificultades que se presentan en México para hacer uso de la ley en beneficio de la mayoría popular y de la protección ambiental, y muestran el atraso e inadecuación de la ley con respecto a muchas tecnologías.

Existe desde el inicio de los años 60 la realidad de una ley de veda en cuanto a los pozos en gran parte del Altiplano, a excepción del empleo para agua potable y las reposiciones de pozos. El Congreso, por omisión, ha actuado un cuarto de siglo permitiendo la ilegalidad de facto de la agroindustria altiplanense.

De parte de los campesinos, en mayo de 2006 el movimiento contra los cañones dirigió una carta al gobernador. En ella se enlista en un denso párrafo todo el conjunto de principios legales que se podrían usar para evitar que se siguieran usando los cañones: la Constitución, la Ley General de Equilibrio Ecológico y Protección al Ambiente (LGEEPA), la Constitución estatal, la Ley orgánica del municipio libre y la Ley ambiental del estado de San Luis.

En el encuentro entre campesinos y funcionarios el 2 de octubre de 2006, se repitió por el movimiento anticañones que se debe legislar y se partió de un principio básico de justicia: hacer la ley de tal modo que el uso de una tecnología no afecte a otro. Principio que no acaba de ser exigible en el marco de la actual LGEEPA, como lo muestra el caso de los cañones, de la Minera San Xavier en Cerro de San Pedro (1995-2008), de la mina promovida cerca del Rancho de Ábrego por Industrias Kormin (2006-2008) o del tiradero de basura en Charcas, que se propuso imponer en 2007 por el municipio en contra de la comunidad de Vicente Guerrero.

Se decía en el encuentro de octubre 2006: tenemos Constitución y el derecho a un ambiente sano. Hay vibraciones sónicas, que están legisladas. Hay bandos sobre preservación, restauración, previsión y equilibrio ecológico y protección al ambiente. Entonces, se demandaba literalmente "¿Por qué no se aplica la ley a los que tienen dinero?" Y los campesinos pedían a los diputados y funcionarios salir de sus oficinas y recintos para comprender el problema *in situ*: "Yo los invitaría a que lo vieran. ¿Qué esperan?, ¿ver muertos?, ¿ver sangre? En *El Clérigo*, el señor le tira hasta la sombra de una paloma". Al fin, algunos congresistas visitaron en 2007 el terreno.

El 13 de junio de 2007, José Horta y varios más expusieron ante una mesa de negociación con abogados de SEGAM, SEDARH, gobierno y congreso estatal múltiples tentativas legales para la prohibición de los cañones: 1) el mencionado exhorto del punto de acuerdo del 22 de agosto de 2006 del congreso, que sin embargo no permite la coerción; 2) la ley ambiental de San Luis Potosí, en sus artículos 8, 49, 71, 72, 74, 75, 79, 81 y el artículo 7º, fracción XII sobre permisos para fuentes fijas de emisiones a la atmósfera, pero que sólo considera fuentes fijas las industrias; 3) la NOM nacional de ruido (68 decibeles frente a 70-72 de los cañones), pero que en caso de cubrir el cañón para silenciarlo se satisfaría; 4) la ionización positiva, que afecta el bienestar de humanos, animales y plantas, pero no está legislada y una NOM al respecto se puede tardar cinco años en producir, porque es materia federal; 5) La ley de hacienda para los municipios, que obliga a tener un permiso que los agroindustriales no tienen ("Artículo 13: ningún giro industrial, comercial, agrícola, ganadero, artesanal y de prestación de servicios, podrán hincar operaciones sin autorización previa de las autoridades municipales"), pero que en caso de aplicarse puede producir un amparo, como sucedió en Villa Juárez en 2004; 6) el bando de Cedral sobre la posible causa de desequilibrios ecológicos, pero que como en el caso del presunto impacto ambiental sobre las pequeñas nubosidades, no califica dentro del estrecho margen del concepto legal de "daño ambiental"; 7) las normas no arancelarias del TLC; 8) posibles normas comerciales relativas al fraude; 9) el abogado de gobierno agregó la necesidad de producir los "ordenamientos ecológicos municipales", que no existen; 10) la SEGAM habló de que los cañones no están validados por el Instituto Mexicano de Tecnología del Agua y 11) habló también de la Ley de Meteorología y Normalización en lo que atañe a las NOM del país de origen en casos de importación tecnológica.

Al cabo, se concluyó por abogados del Congreso que se haría una negociación entre las propias instituciones públicas SEGAM-SEDARH y los municipios, según lo previsto en la Ley de Desarrollo Rural (artículo 14), pero que a la postre enfrentará todas las limitaciones arriba señaladas. Existe cierta posibilidad de sancionar y prevenir, más que de prohibir. De manera que mientras la ley se concluye, ya operó la disuasión del Estado con algunos agroindustriales, se reconvirtió en algunos casos la tecnología del cañón a malla antigranizo o invernadero, y se negociaron beneficios menores con los campesinos.

Para colmo del cuadro, los agroindustriales de Venado no sembraron en 2007 y por lo tanto no usaron los cañones antigranizo ese año. La lluvia fue mayor al promedio, aunque de todas maneras la cosecha de temporal no se dio, debido a inundaciones.

En 2008, al cerrarse este artículo, se formulaba un nuevo punto de acuerdo que constituyó un avance. Se dejó el problema de los permisos en manos de los municipios, pero con capacidad de decidir sobre los cañones y otras tecnologías en el porvenir, aunque sin poder retroactivo, con todo lo que implica con respecto a una posible reactivación del conflicto, que además puede expandirse a otras zonas del Altiplano donde ya ha crecido la depredación agroindustrial.

El conflicto nos hace cuestionarnos el modelo legal mexicano basado en los expertos y excluyente en la práctica de la voz popular. La ley ambiental del estado, por otra parte, permitiría, a través de su artículo 2, tratar el problema más básico y amenazante de la sobreexplotación de los mantos freáticos por materia de utilidad pública, pero faltaría la correlación de fuerzas y la voluntad gubernamental para parar el ecocidio que avanza conforme se expande la agroindustria a nuevos puntos del Altiplano como El Huizache y muchos más, o en sitios donde persiste largamente, como en Villa Juárez.

Es claro además que la ley ambiental requiere que, sin daño a las opciones de defensa agraria existentes, permita la actuación de la población siempre que un proyecto produzca un impacto ambiental en sentido más amplio (y no sólo el actual "daño"). Debe repensarse la definición del daño ambiental e incluirse en la ley nuevos elementos para juzgar tecnologías emergentes, en particular las de manipulación de la atmósfera. La ley debe prever el futuro, de otra manera opera maniatada en el presente.

Hacia otra política pública en el semidesierto

Estudiar un problema sólo es útil si nos ayuda a transformar la realidad, y a hacerlo en beneficio de la sociedad. En tal sentido, las políticas públicas ideales por las que pugnamos para el Altiplano son aquellas que partan de las necesidades de la mayoría, de los que menos tienen, de las víctimas, que son la reserva del futuro.

La política pública popular debiera partir no del desarrollo y la ganancia sino de las necesidades campesinas y obreras, en diálogo constructivo y transformador con sus re-

presentaciones, como las asociadas al agua, al pastoreo y a la minería, para recuperar los saberes y prácticas con miras a una acción ecológica, a la transformación popular regional. Pero desde las reformas salinistas la realidad agraria y minera mexicana camina al revés.

En el proceso se hizo evidente, como hemos escrito, que el conocimiento popular campesino tiene milenios tras de sí, y tiene también pedacitos de verdad que es necesario conocer y reconocer –como decía el Físico de Nubes Guillermo Montero– para confrontarlo con el saber científico sistemático, para modificarlo en algunos casos, y para conservarlo y potenciarlo en otros.

El sujeto de la transformación en el caso de los cañones antigranizo no es todavía el pueblo campesino en búsqueda de sus reivindicaciones más auténticas. Los campesinos del comité contra los cañones antigranizo parecen inclinarse por momentos hacia la acción directa, pero envueltos por la trama de la CNC y la UNCR, no iba a trascender más allá de la presión, la negociación y la componenda política. Pero la organización mostró una capacidad de acción, defensa y representación desde una óptica de clase del campesinado, que es parte de un proceso hacia la construcción de un proyecto sustentable en el Altiplano.

Los resultados de la política pública ante el conflicto de los cañones son muy limitados. Se negoció en lugar de resolver. Se disuadió a algunos agricultores, pero otros, como en Venado, compraron nuevos cañones todavía en 2007. Tras casi cuatro años de disputa en el Congreso y ocho meses de la propuesta de un estudio, la Cámara de Diputados no consiguió los recursos para una investigación. Las instituciones agrarias que impulsaron los cañones se lavaron las manos. La Universidad Autónoma de San Luis Potosí (UASLP) y su agenda ambiental se han convertido en una agencia de validación de proyectos capitalistas como el de la Minera San Xavier o apenas consiguen paliar efectos, como sucede con las refinerías en Morales, en la ciudad de San Luis Potosí. Los organismos del medio ambiente aducen la falta de NOM para no actuar y los abogados consideran que el "impacto ambiental" de los cañones no entra en la noción jurídica de "daño ambiental".

A partir de agosto 2007 no se usaron los cañones antigranizo en varias áreas del Altiplano. Pero, ¿en qué contexto? Repetimos: no hubo prohibición legal, sino acuerdo político. No se usaron los cañones en esa zona ese año porque la agroindustria ha deteriorado tanto el terreno que no sembró en ese periodo y sufrió el embate de las lluvias tardías de la última semana de julio a la primera de septiembre. Y, en las coincidencias sucesivas, al suspenderse los cañones, llovió en las tierras de temporal aledañas.

El problema se negoció sin usar un pluviómetro para medir la lluvia, ni un hidrotermógrafo para medir la humedad, sin ver el radio de pretendida influencia de cada cañón, sin revisar las estadísticas de clima. Ni siquiera se mencionó la posibilidad de otros cultivos sustentables, que la FAO apoya, menos se sugirió sondear tecnología de satélites para ver el granizo o cualquier otra opción de vanguardia o de fondo. Se negoció sin ver otras alternativas y medir su impacto económico: el cañón ($ 800,000); la malla antigranizo ($ 38.000.00/ha. en 2004); la malla antiácido ($ 650, 000.00/ha); los invernaderos o

macrotúneles ($ 450,000.00/ha.) o la casa-sombra empleada en El Huizache por Juan Ramón Aréchiga en 24 hectáreas. Ni siquiera se conoce la estadística de granizadas por año en la región, ni la época en que ha caído el granizo.

En resumen, la ciencia y las políticas públicas guardan una considerable distancia entre sí en el tema de los cañones antigranizo, en la búsqueda de salidas agrícolas más adecuadas a la tradición y al bajo consumo de agua como en muchos otros rubros de la sustentabilidad. La ley es inoperante y lo único que garantiza es la inercia del dominio de los que más tienen, en medio de batallas prolongadas y desgastantes. Sin llegar a atender, además, el más grave problema: la sobreexplotación de los mantos freáticos, que ahora amenaza nuevos sitios.

El conflicto tuvo una salida inesperada, indeterminada, en medio de saltos y de contradicciones de una "ecología de la acción", en vínculo con los propios sujetos investigados. Como dice Morin (2000) "una acción no obedece –ni siquiera principalmente a las acciones de aquellos que la llevan a cabo" (Morin, 2000), porque supone un resultado no conocido de antemano. Y, por otra parte, la raíz del conflicto va más allá de los cañones, se hunde en toda la realidad histórico-contextual asociada de pobreza, analfabetismo, migración, sequía y daño ambiental, lo que nos obliga a abrir la mirada, ya que esos problemas persistirán más allá de los puntos de acuerdo en el congreso potosino.

5.l Hacia una política pública para el cambio popular en el Altiplano

La resolución de problemas como el de los cañones, requiere de reconcebir la realidad potosina y desarrollar la democracia, libres del cacicazgo gubernamental presente. Requiere conocer y respetar al otro para buscar el beneficio de las víctimas, lo que no sucederá sino en reformas limitadas mientras la mayoría no sea la que decida su propio destino. Pero incluso eso no basta, pues se necesita también asumir los límites de la región y los límites de la sobrevivencia mediante el cultivo de temporal en el semidesierto. Se requiere, pues, reconocer de entrada el paisaje y la ecología del Altiplano.

Miremos la Tierra desde lejos, haciendo un barrido: casi un tercio de su superficie está ocupada por los desiertos de Australia, partes de Asia, la bota arábiga, África del Norte y un manchón del sudoeste africano, la franja costera del centro-oeste y suroeste de América del Sur y, en Norteamérica, los desiertos de Sonora y Chihuahua. El Altiplano potosino es parte del desierto chihuahuense, el más extenso, que corre por 507 mil kilómetros cuadrados, desde San Luis Potosí-Zacatecas hasta el sur de Estados Unidos: constituye una de las tres ecorregiones desérticas más importantes del mundo, debido a su alta diversidad biológica hoy minada por (valga la expresión) las mineras y agroindustrias. Alrededor de 3 mil 500 especies (176 mamíferos, 325 aves, 156 reptiles, 46 anfibios, 318 cactos, inmensas extensiones de gobernadora y especies acuáticas remanentes de épocas anteriores); punto primero que debiera considerar una política pública en el Altiplano potosino (Flores, junio 2007, p. 4).

La agroindustria de hortalizas constituyó en el valle de Arista en los años 80 y 90, y constituye hoy en nuevos lugares del Altiplano potosino, un sistema económico contra la satisfacción de las necesidades humanas de la mayoría. La minería ha expropiado riquezas sin dejar casi nada a los pueblos y hoy, además, es entregada al capital canadiense. El agua es dilapidada y la vocación agrícola temporalera y del nomadismo de los pastores enfrenta riesgos extremos. La unidad social básica del Altiplano, que es la familia, se disgrega ante la pobreza y la migración. El empleo de los cañones antigranizo es un hito más en esta lógica, que empezó con la expropiación legal de tierras mediante las reformas salinistas (1988-1994), con la tecnificación agroindustrial Zedillista (1994-2000) y con la privatización agraria tendiente al neoporfiriato mediante los efectos de Procede y Procecom.

La política pública altiplanense es un fracaso si pensamos con Dussel (2006, p. 27) que el sentido de la política reside en organizar y promover, o no, la producción, reproducción y aumento de la vida de sus miembros.

A partir del problema estudiado y del contexto, podemos decir que la política pública en el Altiplano requiere, para un cambio popular y en pro de la vida, un programa mínimo de diez puntos: 1) la eliminación de la minería por tajo y lixviación con cianuro; 2) dejar una parte considerable de los grandes beneficios de la minería en las comunidades y municipios en que se instala la explotación; 3) articular sin daño la minería, la agricultura y la ganadería ecológicamente viables; 4) desarrollar una política que aproveche la inversión migrante e impida la pérdida definitiva del temporal y del pastoreo por el cierre capitalista e individual de terrenos y por la falta de agua; 5) desarrollar cultivos, tanto temporaleros como agroindustriales, de bajo consumo de agua y evitar cualquier práctica minera, industrial o agroindustrial que contamine el agua, los suelos o la atmósfera; 6) preservar la riqueza ecológica; 7) atacar de golpe el analfabetismo; 8) revertir la contrarreforma agraria; 9) cambiar drásticamente las condiciones de vida de obreros y obreras de la maquila así como de otras industrias y 10) transitar del egoísmo de la tiranía y la obediencia con forma democrática a la verdadera democracia centrada en la fraternidad y el desarrollo de los que menos tienen y de las víctimas.

Es indispensable el cambio del pensamiento político regional para poner en el centro el problema capital del Altiplano: la desecación de los mantos freáticos, enmascarado por la coyuntura política tensa en torno a los cañones antigranizo; es decir, el conflicto contra los cañones y sus representaciones, siendo importante, enmascara que la región empieza a ser inviable por la explotación excesiva de los mantos freáticos, debida a la agroindustria del jitomate, del chile y otras hortalizas, además de verse amenazada por la contaminación minera.

El futuro sólo será tal si la producción del Altiplano es sustentable. Mientras tanto, el presente es de deterioro, explotación salvaje, abandono y amenaza ecológica en Arista, en Villa Juárez, en El Huizache, en San Pedro, en Guadalcázar y en mucho otros ámbitos.

Ante este panorama, las ciencias sociales deben estar atentas a la complejidad de los fenómenos, a su dimensión material y discursiva, desde un posicionamiento social: se acabó la época en que la neutralidad era un valor; es fundamental el lugar desde el que se conoce (el *locus enuntiationis*) y el único que garantiza el futuro es el de la transformación en consonancia con las víctimas, con la comunidad global, con la sutentabilidad y con la democracia. Se requiere seguir cómo opera la economía globalizada actual en concreto, en cada contexto local, según los límites sociales y las diversas realidades del poder público. Un Estado diferente podría vislumbrarse en México, San Luis Potosí y el Altiplano, pero la resistencia del poder neocaciquil y la economía neoporfiriana inclinan la balanza hacia el desastre y hacia un cambio que no se quiere violento, pero cada vez parece ir más hacia ese camino. El científico social tiene muchas limitaciones para contribuir a una vida social más sana, informada e inteligente, o para contribuir a nuevas políticas públicas, porque la burocracia política está hecha a prácticas clientelares, corto-placistas, parciales y de insuficiente autonomía porque se sigue el interés de los poderosos y de las "fuerzas vivas" que preservan el estado de cosas.

Bibliografía, hemerografía e Internet

Abric, Jean-Claude (2001). *Prácticas sociales y representaciones*. Embajada de Francia-CCC-IFAL/Ediciones Coyoacán: México.

Contreras, Carlos (2007). *El fenómeno de "El Niño" y su relación con la sequía en la Huasteca Potosina*. Coordinación de Ciencias Sociales y Humanidades/Posgrado en Ciencias Ambientales UASLP. Versión electrónica.

Dussel, Enrique (2006). *20 tesis de política*. Siglo XXI/CREFAL, México.

Fogel, A. (1993). *Developing Through Relationships* (El desarrollo a través de las relaciones). Chicago University Press.

Flores, Joel David (2007, junio). El Desierto Chihuahuense y su importancia entre las zonas desérticas de México. Ciencia@sanluispotosí.mx, 3 (28), p. 4.

Gibson, J. J. (1979). *The ecological approach to visual perception*. Houghton Mifflin: Boston, MA.

Gimate, Adrián (2007). *Representación y deliberación en la LVIII legislatura a propósito de la ley de derechos y cultura indígenas*. Tesis de doctorado en Ciencias Políticas y Sociales con orientación en Ciencia Política. Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Godelier, Maurice (1980). *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. Siglo XXI: México.

Grize, Jean Blaise (1974): "Argumentation, schématisation et logique naturelle". En *Revue Européene des sciences sociales* 32, XII.

GRUPO *ARCAN-CIEL* (s/f). *Anti-granizo*. México: Grupo *Arcan-ciel*.

Ibáñez, T. (1988). *Ideologías de la vida cotidiana*. Sendai: Barcelona.

Guzmán, Minerva (2006, octubre). *El respeto es más que nada como hermoso: los valores desde las representaciones sociales y el análisis del discurso*. Tesis de maestría en Antropología Social. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.

Heller, Ágnes (1998) *Teoría de las necesidades en Marx*, Península: Barcelona. – *Sociología de la vida cotidiana*. Península: Barcelona.

Jodelet, D. y Guerrero, T. A. (2000). *Develando la cultura*. UNAM, Facultad de Psciología: México.

LVII Legislatura del Congreso del Estado de San Luis Potosí (2006, 22 de agosto). *Punto de acuerdo* (sobre los cañones antigranizo). Congreso del Estado de San Luis Potosí: San Luis Potosí. Mimeo.

Lewis, M. (2005). "Bridging emotion theory and neurobiology through dynamic systems modeling". *Behavioral and Brain Sciences*, *28*, 169-245.

Memoria del evento *¿De quién son los cielos?* (2006, octubre). UASLP. Mimeo.

Mora, Isabel y Maisterrena, Javier (2000). *Oasis y espejismo: Proceso e impacto de la agroindustria del jitomate en el valle de Arista, S.L.P*. El Colegio de San Luis, A.C./Secretaria de Ecología y Gestión Ambiental Gobierno del Estado de San Luis Potosí/Sistema de Investigación Miguel Hidalgo CONACYT: San Luis Potosí.

ORGANIZACIÓN METEOROLÓGICA MUNDIAL. *Declaración de la OMM sobre la situación de la modificación artificial del tiempo*. Recuperado en http://www.wmo.ch/pages/prog/arep/wmp/STATEMENTS/statwms.pdf

Rego, Paco (2007, 29 de octubre). Guerra en el cielo de Soria por el robo de nubes. Crónica 574, *El Mundo*, p. 1.

Reyes-Agüero, Juan Antonio (2007, junio). Las zonas áridas y semiáridas. Ciencia@sanluispotosí.mx, 3 (28), p. 7.

Reygadas, Pedro (2005). *El arte de argumentar: argumentación y discurso*. Noctua: México.

Reygadas, Pedro y Aviña, Gustavo. *¿De quién son los cielos? Cambio Climático, tecnologías de manipulación pluvial y conflicto social en los municipios de Charcas y Venado, San Luis Potosí*. En prensa.

Toren, Ch. (1999). *Mind, Materiality and History. Explorations in Fijian Etnography*. Londres: Routledge.

Voloshinov, V.N. (1976). *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Políticas sociales para indígenas urbanos o "del dicho al hecho...."

Regina Martínez Casas*

Resumen

Con base en trabajo de campo y análisis de programas de gobierno, en este ensayo se hace una evaluación de las políticas públicas destinadas a la atención de indígenas en tres contextos urbanos de carácter metropolitano: Distrito Federal, Guadalajara y Monterrey. Se abordan los dilemas de la interculturalidad y el indigenismo a partir de concepciones locales y regionales, así como su relación con formas específicas del ejercicio político. La autora reflexiona sobre el imaginario que en torno al indígena predomina entre la clase política y en buena parte de los científicos sociales, imaginario que ha llevado a plantear a los pueblos indígenas como entidades predominantemente rurales de interés público y no como sujetos de derecho.

Palabras clave: políticas públicas, indígenas urbanos, indigenismo, interculturalidad.

Abstract

Also based on fieldwork, but with an analysis of government programs, this paper presents an evaluation of the public policies concerning attention to Indians in three urban, metropolitan contexts: Mexico's Federal District, Guadalajara and Monterrey. It deals with the dilemmas of interculturality and indigenism on the basis of local and regional conceptions and their relation to specific forms of political exercise. The author reflects on the predominant imaginary concerning indigenous peoples held by the political class and, to a large degree, also by social scientists, an imaginary that has led to indigenous peoples being seen as predominantly rural entities in need of public assistance and not as subjects of rights.

Keywords: public policies, urban Indians, indigenism, interculturality.

Recepción: 10 de octubre de 2008 • Aprobación: 20 de febrero de 2009

* CIESAS. Correo electrónico: reginamc@ciesas.edu.mx. La información incluida en este texto proviene del trabajo de campo realizado en el contexto del Proyecto *Niños indígenas en escuelas urbanas: las ciudades de México, Guadalajara y Monterrey* financiado por CIESAS, la Fundación Ford y UNICEF. Agradezco el apoyo para su elaboración a la Lic. Lillian Paz.

Introducción

Las políticas sociales han sido definidas como aquella serie de acciones dirigidas desde el Estado y las organizaciones sociales para la atención de los llamados "sujetos vulnerables". En México "como en otros países" se han convertido en acciones paliativas para tratar de compensar las desigualdades sociales. Hasta allí todo resulta familiar, estamos acostumbrados a la existencia de programas del tipo de "Oportunidades" destinados a abatir la pobreza; sin embargo, si estas políticas son miradas desde el ámbito legal, no deberían consistir en directrices para la ejecución de programas paliativos, sino constituir la normatividad para el cumplimiento de los derechos sociales.

La constitución divide sus primeros artículos en los que refieren a las llamadas "garantías individuales", como el derecho a la no discriminación o a votar y ser votado, y por otro lado los conocidos como derechos sociales. Sin buscar entrar en un debate con juristas, derechos como la educación, la salud y una vivienda digna son "desde mi punto de vista" derechos sociales, pues además de beneficiar a los individuos, los integra a una sociedad mayoritaria que "legalmente" busca ser justa con todos sus integrantes.

En el mismo orden de ideas, las reformas constitucionales realizadas en 2001 que tratan sobre los pueblos indígenas de México resultan contradictorias, por un lado, reconocen a dichos pueblos como "sujetos de interés público" y no como "sujetos de derecho". Es decir, tiene el objetivo de evitar que los pueblos indígenas, como colectivos, puedan constituirse en sociedades independientes de la sociedad nacional. No busco tampoco polemizar al respecto y existen muchas reflexiones en torno a este tema que lo miran desde diversas perspectivas. Destaco el tema porque, hasta el día de hoy, la única ley reglamentaria que ha surgido de las reformas del 2001 es la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas. Es decir, retoma el tema de los derechos culturales como garantías individuales y no como derechos colectivos. Con esto no se pretende descalificar dicha Ley, una de sus secciones destacadas menciona la necesidad de garantizar los derechos de los hablantes independientemente de su lugar de residencia, lo que abre una rendija para el reconocimiento de la existencia de indígenas en las ciudades.

Esto me lleva a otra línea de reflexión: la sociedad mexicana en su conjunto, incluidos los científicos sociales y la llamada clase política, reproduce un imaginario en el cual los Pueblos Indígenas no son más que entidades sociales, organizaciones socio-territoriales. Los indígenas viven en el campo, tienen un modelo cultural propio "el cual incluye una lengua diferente del español" y viven más o menos ajenos al resto del país resguardando sus tradiciones. En cambio, las ciudades son los espacios del desarrollo tecnológico, industrial y comercial, dónde se habla español y se vive en la modernidad.

Pero la realidad sociodemográfica del país es muy distinta. La mitad de los indígenas registrados por el INEGI en el XII censo de población y vivienda realizado en el 2000 y el conteo poblacional del 2005 radican en ciudades medianas y grandes. Muchos de ellos

habitan en ciudades de entre 50,000 y medio millón de habitantes pero un porcentaje nada despreciable radica en grandes zonas metropolitanas como la Ciudad de México, Guadalajara y Monterrey. Pero entonces ¿Qué sucede con este importante sector de los miembros de los Pueblos indígenas, entre los que se encuentra una amplísima variedad de lenguas, tradiciones, niveles educativos y profesiones?

Hacia una tipología de las políticas sociales dirigidas a los indígenas urbanos

A diferencia de los indígenas que radican en las llamadas comunidades históricas, quienes han sido sujetos (¿o víctimas?) del indigenismo estatal (Saldívar, 2008), quienes viven en ciudades pasan más o menos desapercibidos, más por ceguera de sus vecinos no indígenas que por voluntad propia (Martínez Casas, 2007) rara vez son atendidos por autoridades federales o locales.

El indigenismo oficial "primero bajo el nombre de Instituto Nacional Indigenista y ahora como Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas" ha seguido una evolución que lo ha llevado de proyectos asimilacionistas y luego integracionistas a una institución adelgazada que atiende sólo temas puntuales que van de la introducción de electricidad y caminos para las comunidades indígenas al rescate de tradiciones (ver De la Peña, 2002). Por otro lado, en 2004 se crea el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. Si atendemos a los nombres actuales de ambas instituciones, se reconoce, en un caso la existencia de los Pueblos indígenas tal como fueron denominados por la Organización Internacional del trabajo, organismo de la ONU, quien en su convenio 169 insta a los Estados al reconocimiento de derechos colectivos (el cual fue firmado por México desde 1992). Es decir, ahora las instituciones federales que tienen como encargo la atención de los indígenas los reconocen como colectivos.

Sin querer tampoco entrar en otra polémica acerca de la tensión entre corporativismo e individualismo, muchos científicos sociales han definido a la sociedad mexicana como corporativa, en particular a los pueblos indígenas. Por mi parte prefiero retomar la noción de sociedades holistas propuesta por Dumont (1966 [1980]) frente a sociedades individualistas en la lógica planteada por Durkheim (1917 [1999]) alrededor de la solidaridad mecánica y la solidaridad orgánica (Martínez Casas, 2002). Dentro de esta discusión, los derechos individuales deben obedecer a la lógica de los derechos colectivos. La ley de Derechos lingüísticos reconoce estos derechos como corresponsabilidad del estado mexicano a través del INALI y las propias comunidades lingüísticas; esto debido a que no existen lenguas sin un colectivo de hablantes que las socialice en contextos "garantizado por el Estado" para que esto suceda.

Para el caso de las políticas sociales enfocadas a la población indígena que vive en las ciudades la lógica es otra. Han pasado desde la invisibilidad "entendida como la mani-

festación más burda de la discriminación que niega la existencia de los otros diferentes", el asistencialismo paternalista, que como plantea Martínez Novo (2006) es una forma atenuada de racismo, la atención corporativizada en la que se ve a las organizaciones indígenas como potenciales votantes, a los intentos por reconocerlos como sujetos de derecho. Sin embargo este recuento no implica una sucesión temporal. Muestra los acercamientos circunstanciales, condicionados por coyunturas políticas y por emergencias publicitadas por los medios o el oportunismo de políticos que han buscado publicidad o recursos económicos para sus campañas.

Tampoco pretendo afirmar que los programas que analicé en la sección anterior respondan exclusivamente al oportunismo político. Existen casos de personas e instituciones informadas y bien intencionadas que han elaborado propuestas para permitir el cumplimiento de los derechos que tienen los indígenas urbanos por el hecho de ser ciudadanos y por su pertenencia a colectivos reconocidos por el Estado. Desafortunadamente muchos de estos esfuerzos han tenido una vida corta, por ello presentan poco o nulo seguimiento, lo que ha impedido su continuidad y perfeccionamiento que conllevaría al beneficio de la población indígena en las ciudades.

Además existe una ideología fuertemente arraigada en muchos sectores de la sociedad mexicana que impide reconocer a los indígenas como actores capaces de tomar decisiones. Se les tiende a considerar como uno más de los "grupos vulnerables" junto con los discapacitados, los ancianos y los niños. Esa ideología discriminatoria que agrupa a los que son "diferentes" como ciudadanos de segunda permea a todas las instituciones y "desafortunadamente" es también aprehendida por algunos de los propios sujetos discriminados, lo que impide que exista interlocución entre quienes planean, ejecutan y se benefician de las políticas sociales. Sin intentar ser exhaustiva a continuación presentaré la información de la que dispongo de las tres mayores metrópolis de México, en las que he realizado trabajo de campo con diferentes pueblos indígenas asentados en ellas.

El Distrito Federal ¿una ciudad con equidad?

La capital del país ha sido pionera en una gran cantidad de discusiones sobre temas sociales. Es considerada por muchos "el bastión de la izquierda", progresista, tecnificada, culta y desarrollada. Muchos de estos adjetivos tienen una base que se ajusta a los hechos ocurridos desde 1997, año de las primeras votaciones locales para elegir autoridades. En los próximos párrafos enunciaré los programas públicos que se encuentran disponibles en diferentes fuentes bibliográficas y electrónicas del gobierno de Distrito Federal y la Secretaría de Educación Pública, así como del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. No incluyo acciones realizadas por ONGs por la dificultad que existe para verificar la existencia de programas puntuales que han aparecido y desaparecido a lo largo de las dos últimas décadas.

Sin duda, la atención de una institución gubernamental a la población indígena de la Ciudad de México es un fenómeno reciente. Durante los años noventa el Instituto Nacional Indigenista creó un programa para la zona metropolitana que consistía principalmente en un albergue conocido como "La casa de los mil colores" el cual servía de lugar de residencia para indígenas recién llegados a la ciudad o que venían por periodos muy cortos. Fuera de este programa no existía otra instancia que diseñara e implementara políticas de atención dirigidas a la población indígena en la Ciudad.

En el año 2001, con el establecimiento de la Dirección General de Equidad y Desarrollo del Gobierno del Distrito Federal, se crea la Dirección de Atención a Pueblos Indígenas (DAPIED), que en su momento presentó como objetivo:

> Lograr el reconocimiento de la naturaleza pluricultural del D.F. y de los derechos de los pueblos indígenas que en él viven, promoviendo la equidad social para las poblaciones indígenas en la ciudad, la transformación de las instituciones en función de la diversidad y la generación de nuevas formas de convivencia social basadas en la interculturalidad. (Entrevista realizada en noviembre de 2006 al entonces director, Alejandro López).

Conciente de la diversidad entre la población indígena, la DAPIED, en un primer intento por atender las diferentes problemáticas de dicho sector de la población, dividió en dos grandes grupos a los pobladores indígenas. El primer grupo es el de los Pueblos Indígenas Originarios, conformado por todos los Pueblos originarios que fueron absorbidos durante el crecimiento urbano de la Ciudad de México. En la actualidad se encuentran ubicados en las delegaciones de Xochimilco, Milpa Alta, Tlalpan, Cuajimalpa, Tlahuac e Iztapalapa. Como lo desarrollaremos más adelante, los Pueblos originarios presentan problemáticas diferentes a las del segundo grupo: los Pueblos Indígenas Migrantes[1]. Este grupo representa a un amplio sector de pobladores capitalinos cuya comunidad de origen no es la Ciudad de México.

Una revisión de las actividades de la DAPIED en los últimos cinco años deja en claro que la problemática es diferente en cada uno de estos dos grupos. Por un lado, observamos que la mayoría de los programas de regularización territorial, manejo de recursos naturales y rescate cultural están dirigidos a los Pueblos Originarios. Por otra parte, observamos que para la atención de los Pueblos Residentes existe una amplia diversidad de iniciativas y programas dirigidos a facilitar el acceso de los indígenas a servicios de salud, vivienda, justicia, registro civil, etcétera.

Ante la diversidad de la población indígena y la limitada interlocución entre instancias gubernamentales y dicha población, la DAPIED ha seguido una estrategia de acercamiento

1 Las autoridades de la delegación Benito Juárez consideran que no hay población indígena. Pero como lo demuestra el censo del año 2000, están en un error. De acuerdo con el Antropólogo Alejandro López, director de la Dirección de Atención a Pueblos Indígenas, la Delegación Miguel Hidalgo no ha respondido a las invitaciones de dicha dirección a participar en el Consejo y en sus programas.

con organizaciones existentes o núcleos de población ya identificados como población indígena. El contacto con la población indígena urbana generalmente ha sido a través de los grupos con los que han trabajado antropólogos e investigadores sociales. La Dirección refiere tener identificadas a 100 organizaciones indígenas, cada una conformada por entre dos y 300 integrantes, lo que da un total estimado de 30,000 personas en contacto con la Dirección. La DAPIED generalmente canaliza las peticiones que recibe de estas organizaciones hacia la institución correspondiente. Son pocas las demandas que se reciben y atienden directamente.

Mecanismos de participación: Consejo de Consulta y Participación Indígena. Siguiendo los criterios de participación establecidos en el artículo 169 de la Organización Internacional del Trabajo, en el 2001 se instaló el Consejo de Consulta y Participación Indígena, conformado por sesenta y tres miembros. Dicho consejo está integrado por indígenas, representantes de las secretarías del gobierno y delegaciones, así como por académicos y miembros de ONGs indígenas o que trabajan con población indígena. Para finales del 2006, el Consejo había realizado veinte sesiones.

El Consejo ha funcionado como un espacio para informar sobre las actividades de la Dirección así como para plantear problemáticas y propuestas de acción. Dentro del Consejo existen las siguientes mesas: 1) Pueblos originarios; 2) Equiparación social y acceso a servicios públicos; 3) Legislación y procuración de justicia y derechos indígenas; 4) Identidad y convivencia intercultural. A su vez, existen consejos delegacionales en Coyoacán, Gustavo A Madero, Cuauhtémoc, Milpa Alta e Iztapalapa. Estos se reúnen cada tres meses para darle seguimiento a las demandas que surgen en su demarcación (ver entrevista con el antropólogo Alejandro López realizada en el 2006). Con excepción de las delegaciones Benito Juárez[2] y Miguel Hidalgo, todas las delegaciones están en coordinación con la Dirección y tienen programas o actividades dirigidas a la población indígena. Operativamente cada delegación cuenta con una persona a cargo de asuntos indígenas. Uno de los logros de la Dirección ha sido la transversalidad de acciones con otras secretarías e instancias como las del medio ambiente, vivienda, desarrollo, economía, procuración de justicia, registro civil y el DIF.

De acuerdo con el director de la DAPIED, el Antropólogo Alejandro López, los obstáculos principales se encontraron en el intento de transformación de las instituciones. Por ejemplo, se promovió que los derechos indígenas se vieran incorporados en la legislación del D.F., para ello se elaboraron trece recomendaciones dentro del margen del Consejo, sin embargo, ninguna de éstas fue aprobada. Otro ejemplo ha sido el esfuerzo canaliza-

2 Reconoce Carlos Zolla, ex director de investigación del Instituto Nacional Indigenista (ini) que actualmente no hay ninguna dependencia en el ámbito de la salud que tenga datos concretos sobre la pertenencia étnica de sus pacientes.

do para lograr modificaciones al código penal del Distrito Federal con la finalidad de incorporar los derechos establecidos en el artículo 169 de la OIT; sin embargo, no se tuvo éxito a nivel magisterial.

La discriminación hacia los indígenas.
La dirección ha establecido una línea de acción en el tema de la discriminación. Aunque la Comisión Nacional de Derechos Humanos ha logrado tipificar la discriminación como un delito es difícil combatirla, ya que antes que nada se requiere que el agredido presente una denuncia. Un caso exitoso fue promovido por los miembros de la Asamblea de Migrantes, quienes interpusieron una queja y lograron el retiro de unos anuncios publicitarios desplegados al interior del metro, que decían: "si hueles a Indios verdes ". Además se han elaborado varias cápsulas sobre discriminación, está por salir un libro con la ley de discriminación y un cartel. Todas estas actividades han sido canalizadas hacia la información y capacitación de la población urbana indígena y mestiza.

Violencia intrafamiliar.
Se reconoce que existen problemas de violencia intrafamiliar en las familias indígenas, sin embargo, no existe un programa para prevenirla. Dichos casos son atendidos individualmente o son canalizados a otras dependencias.

A manera de conclusión diremos que la educación es un tema que debe tener prioridad. Así mismo, es urgente atender la situación de trabajo de las mujeres indígenas porque la mayoría se encuentra en situaciones de vulnerabilidad. No obstante, el gran reto de la política pública es trabajar con una representación indígena sólida y plural, ya que se ha trabajado principalmente con los líderes de grupos organizados y se reconoce que la mayoría de la población indígena se encuentra dispersa y poco organizada. Sería ideal que en el futuro las distintas dependencias cruzaran la información y que hubiera indicadores étnicos en rubros como vivienda, salud[3], etcétera.

Atención a los niños indígenas
Los programas que han atendido directamente a los niños indígenas de la Ciudad de México han sido el proyecto de Atención Educativa Bilingüe[4], la distribución de útiles escolares y la canalización de aproximadamente cuatro mil becas escolares a través del DIF.

El Programa de Atención Educativa Bilingüe para la Población Infantil Indígena Residente en el Distrito Federal, del Consejo Nacional de Fomento Educativo (CONAFE), empezó a planearse en el mes de Agosto del 2000 a petición de algunas autoridades educativas de la Delegación Coyoacán que tuvieron un primer acercamiento con la Subdirección

3 El proyecto está coordinado con promotores del Consejo Nacional de Fomento Educativo (CONAFE).

4 Este cambio de perspectiva implica volver al imaginario en el cual los indígenas solo son campesinos, pobres y viven al margen de la sociedad urbana "moderna".

de Educación Indígena del CONAFE. En esta reunión manifestaron una seria preocupación debido a que existían problemas, principalmente lingüísticos, para la adecuada atención de niños indígenas bilingües en las escuelas oficiales de dicha delegación. Razón por la que se consideró establecer un programa bilingüe coordinado por el CONAFE que diera atención a esta población en diferentes demarcaciones.

El programa se desarrolló en los siguientes centros comunitarios:

Delegación Coyoacán

1. Gimnasio Coyoacán.
2. Centro Comunitario Cuauhtémoc.
3. Exhacienda de Santa Úrsula.

Delegación Cuauhtémoc

1. Calle de López #23: Centro Histórico.
2. Trolebús educativo: calle Zacatecas #74, Colonia Roma Norte.
3. Centro Colibrí.

Delegación Tlalpan

1. Ajusco: Cerrada de Mariano Escobedo y Avenida Hidalgo s/n, Colonia San Miguel Ajusco.
2. Albergue Ajusco.

Las lenguas con que se ha trabajado son: Triqui, Otomí, Huichol, Mixteco, Náhuatl, Purépecha, Mazateco, Tzotzil y Maya-quiche.

Las Becas canalizadas a través del DIF consisten en la asignación mensual de $715.00 para cada niño indígena en riesgo de deserción. La selección de los niños beneficiados se realiza por medio de las organizaciones indígenas que trabajan en conjunto con la DAPIED, las cuales presentan el listado de los candidatos.

En síntesis, el trabajo realizado por la DAPIED en los últimos cinco años de la pasada administración fue un importante esfuerzo por construir una política pública que tome en cuenta a la población indígena. Durante estos cinco años se ha podido identificar las características generales de dicha población. Sin embargo, la Dirección reconoce que la diversidad en los patrones de asentamiento, la falta de un marco jurídico local que reconozca los derechos indígenas, la invisibilidad de la población, la discriminación social, económica y espacial son problemáticas que marcan la situación de vulnerabilidad de dicha población. Con respecto a la atención a los niños indígenas, esta es todavía más limitada, ya que no se cuenta con ningún programa de amplia cobertura y los pocos beneficios ofrecidos dependen de la capacidad de gestión de sus familiares. Esta dirección fue trasladada de la Secretaría de Desarrollo Social a una nueva dependencia encargada

de la atención de temas agrarios e indígenas pero que cambió su orientación haciéndola coincidir con la visión constitucional de los indígenas como sujetos de interés público.

Secretaria de Educación Pública

A diferencia del resto del país, la Ciudad de México es la única entidad federal a la que todavía no se le ha transferido el control sobre la educación pública. Hasta finales del 2006, el sistema de escuelas públicas de la ciudad estaba bajo la dirección directa de la Secretaría de Educación Publica. En materia de atención a población indígena en la ciudad, la Secretaría de Educación Pública (SEP) cuenta con el programa de Atención a Niños Migrantes y la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe (CGEIB), establecida en 2001. Debido a que la Dirección de Educación Indígena sólo opera en el sistema de escuelas bilingües ubicadas en áreas rurales, la Coordinación ha tenido injerencia en las escuelas del programa general, que son las que operan en el Distrito Federal. Sin embargo, la CGEIB no tiene injerencia directa en el sistema de educación básica, ya que esta depende directamente de la Subsecretaria de Educación Básica. Las atribuciones de la Coordinación son principalmente propositivas y de vinculación, como se señala en su carta fundacional:

- Promover y evaluar la política intercultural bilingüe en coordinación con las diferentes instancias del Sistema Educativo Nacional.
- Promover la participación de las entidades federativas y municipios, así como de los diferentes sectores de la sociedad, pueblos y comunidades indígenas, en el desarrollo de la educación intercultural bilingüe.
- Promover y asesorar la formulación, implantación y evaluación de programas innovadores de educación intercultural bilingüe en materia de: desarrollo de modelos curriculares que atiendan la diversidad, la formación del personal docente, técnico y directivo, el desarrollo y difusión de las lenguas indígenas, la producción regional de materiales en lenguas indígenas y la realización de investigaciones educativas.

Consecuentemente las acciones de la CGEIB realizadas en el sistema educativo de la Ciudad de México han sido de carácter limitado.

Operación del Programa de Educación Intercultural en la Ciudad de México

El antecedente de este programa fue el programa "Vinculación de la escuela con la comunidad a través de la biblioteca" iniciado en el 2001. El objetivo principal es atender a los niños indígenas migrantes, ubicarlos y lograr una vinculación entre las bibliotecas de la comunidad y la escuela para ayudar a rescatar los valores culturales. En sus inicios el programa operó principalmente en las escuelas cercanas a la biblioteca del parque España,

ubicado en la colonia Roma. En 2003 el proyecto se convierte en el Programa de Educación Intercultural en el Distrito Federal, empezando a funcionar a finales de dicho año con el apoyo del Programa de Atención a Niños Indígenas Migrantes (AENIM) realizado en conjunto con la CONAFE. El proyecto ha consistido en el desarrollo de talleres, formación de apoyos técnicos, cursos para directores y supervisores, cursos de carrera magisterial y trabajo directo con noventa y seis escuelas (setenta y seis primarias y veinte preescolares). En esta primera etapa el hallazgo más relevante es la subrepresentación de la población indígena en las escuelas de la ciudad. En cada escuela se tiene que llenar un registro en el que se incluye la pertenencia étnica de los niños. Estos datos se registran en el Sistema Nacional de Información Educativa. Sin embargo, al implementarse el formato de registro del AENIM, los resultados fueron considerablemente diferentes; por ejemplo, en una muestra realizada en 52 primarias, la población de niños indígenas aumentó de 325 a 1,324, es decir, el crecimiento fue de un 30% más de lo que se tenía oficialmente registrado (Gómez, 2004). Esto refleja que en las escuelas la presencia indígena no es tomada en cuenta, ya sea por parte de los maestros, quienes temen asumir mayores cargas de trabajo o por parte de niños y padres ante el temor de ser discriminados y señalados.

Otro de los hallazgos importantes fue arrojado en un estudio realizado por la Dirección de Educación Especial, en el cual se registra que la mayor parte de los niños atendidos por esta área son niños indígenas a quienes se les considera que tienen "deficiencias de lenguaje" (Gómez, 2004). Estos dos factores marcaron las acciones de la CGEIB en sus inicios, pues buscó sensibilizar a autoridades y maestros sobre la existencia de niños indígenas en sus planteles, señalando además que dicha presencia es, de hecho, una posibilidad de enriquecimiento cultural.

En el 2005, la Subsecretaria de Educación Básica propuso que el programa se abra a todo el sistema, es decir, a 1,800 primarias[5]. Dado el crecimiento de la cobertura la Coordinación decidió abandonar las estrategias anteriores (en el ciclo 2005-2006 únicamente se impartió un taller a supervisores de zona) y se propuso el uso de la serie de video-documental "Una ventana a mi comunidad" como el eje del programa en las escuelas. A finales del ciclo escolar 2004 -2005 se habían distribuido 800 copias de la serie como material de apoyo. Para el ciclo 2006-2007 se contempló expandir el programa a los niveles de preescolar y secundaria sin éxito.

Lineamientos de la perspectiva intercultural

En el caso de México y en particular de la Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe (CGEIB), el modelo intercultural que se sigue tiene como referente la perspectiva pedagógica. Uno de los ejes centrales en la propuesta intercultural pedagógica es el reconocimiento de la otredad. Bajo esta perspectiva se plantea que la diferencia y

5 Las escuelas de la Delegación de Iztapalapa no están incluidas dentro de este programa, ya que no depende de la Subsecretaria de Educación Básica.

diversidad del otro debe ser respetada, valorada y considerada como elemento enriquecedor para todos (algo así como la riqueza de la biodiversidad: todo tiene un papel importante para mantener el equilibrio ecológico). De aquí se desarrolla un modelo educativo que plantea la necesidad de transformar los valores y las percepciones culturales nacionalistas y etnocentristas por un modelo donde el reconocimiento y el respeto a la existencia de otras culturas permitan ir limando la "asimetría valorativa" que impera en los modelos culturales actuales. Las siguientes palabras de la Mtra. Sylvia Schmelkes, directora general de la Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe (CGEIB) de la SEP, resume muy bien esta idea:

"El cambio necesario es profundamente cultural. Se trata de un viraje histórico, de una voluntad de construcción de un país donde la interculturalidad, es decir, la relación de respeto y valoración entre culturas distintas, sea un ingrediente fundamental de su proyecto democrático". (Schmelkes, en comunicación personal).

Esta perspectiva de interculturalidad tiene problemas de fondo. Asume que la "interculturalidad" es el resultado de un proceso reciente de valorización de la diferencia cultural (por parte de la cultura dominante, cabe señalar). Esto trae consigo un entendimiento limitado de la dinámica de las relaciones interétnicas en el país y presupone que el conflicto en las relaciones interculturales se debe a un problema de desconocimiento del otro, es decir, a un problema valorativo y repite la visión del indigenismo de Estado que insiste en sólo reconocer a la cultura como el eje de diferencia y cambio de las relaciones interétnicas del país.

El problema central de esta perspectiva es que presupone que el "otro" existe como tal, es decir, que proviene de una matriz cultural diferente a la "nuestra". Pero, ¿qué pasa cuando los "otros" realmente no pertenecen, estrictamente hablando, a "otra cultura"?, ¿en qué sentido es diferente la cultura de un niño de padres indígenas que nació en la ciudad y ha crecido en ella con respecto de un niño no indígena que fue socializado en el mismo medio?, ¿de qué manera difiere a la del hijo de padres que inmigraron del interior de la República? Creo que si bien es cierto que las matrices culturales de cada pueblo implican formas diferentes de ver y actuar en el mundo, la diferencia principal entre un niño indígena y uno no-indígena reside en la discriminación económica, étnica y racial de la que son objetos los primeros. Aunado a los problemas conceptuales hay un problema operativo en la implementación del programa: el blanco de atención y "preocupación" es el "otro", lo indígena. Por lo que, al igual que en el indigenismo oficial, la atención va dirigida a los indígenas como si ellos fueran la parte problemática de la interculturalidad.

Otro problema con el concepto de interculturalidad de la CGEIB es su explicación de cómo se asume la diversidad en México. En el documento "La interculturalidad en la educación básica" Sylvia Schmelkes considera como un cambio paradigmático "el tránsito del temor a la diferencia al actual reconocimiento de la diversidad como motivo de orgullo y causa de riqueza nacional" (Schmelkes, comunicación personal). El plantear el

"temor a la diferencia" como explicación de las relaciones interétnicas tiene implicaciones importantes en cómo se aborda el problema de la interculturalidad. Se asume que si hay acercamiento, mayor conocimiento del otro y una cultura que promueva valores basados en el respeto y reconocimiento a la diferencia, es posible alcanzar la "interculturalidad". En otras palabras, se espera que con un cambio de actitudes y valores sea posible alcanzar una "armonía intercultural". Sin embargo, esta perspectiva pasa por encima dos hechos característicos de las relaciones interétnicas de México: 1) La diversidad étnica siempre ha estado presente en el imaginario social y en la política de México. Desde el México independiente la preocupación sobre la población indígena ha sido un eje importante de los gobiernos, ya sea desde una perspectiva condescendiente, paternalista o de abierta dominación se ha buscado asimilarlos, educarlos, hacerlos ciudadanos, controlarlos, liberarlos o mestizarlos. 2) La cercanía y el conocimiento del otro no necesariamente trae consigo un mayor entendimiento, basta con leer los relatos de antropólogos sobre las relaciones entre no-indígenas e indígenas en lo que Aguirre Beltrán denomina como "relaciones dominicales". (Aguirre 1967, De la Fuente 1989, González 1963)

Estrategias de atención a la diferencia en el aula

Las estrategias desarrolladas por las autoridades escolares provienen de dos fuentes: las primeras son propuesta por la Coordinación y las segundas son las estrategias desarrolladas a nivel individual o en el mejor de los casos por el plantel. Las iniciativas personales o del plantel no cuentan con ningún lineamiento específico, son respuestas *ad hoc* por parte del personal escolar. Durante nuestra investigación observamos que la mayor parte de las estrategias van dirigidas a resolver el alto índice de ausentismo y la condición monolingüe. Entre las acciones comunes se encuentran ir directamente a los hogares indígenas a hablar con los padres, asignar las becas de ayuda económica a niños indígenas y enviarlos con el personal de educación especial. En ninguno de los casos se habla de ajustes al programa o las rutinas de clases y en raras excepciones los maestros han recibido algún curso de educación bilingüe. Los maestros que mencionaron algún conocimiento sobre el tema de la interculturalidad fueron aquellos que lo habían discutido cuando fueron de estudiantes en la Normal. En general, los maestros cuentan con poca o ninguna preparación sobre la interculturalidad y el manejo de un salón de clases con diversidad étnica. Otro aspecto que nos llamó la atención fue que en la mayoría de las escuelas con alta población indígena la rotación de maestros era mayor, por lo común, eran de reciente ingreso a la SEP o se encontraban en espera de una plaza.

La estrategia oficial es la promovida por la CGEIB, que empezó a trabajar con las escuelas del D.F. a partir del 2003. Una de sus primeras tareas fue la identificación de población indígena en las primarias, a través de talleres de sensibilización dirigidos principalmente a directores y autoridades. La coordinación de la SEP empezó a trabajar directamente con algunas escuelas y a desarrollar material de apoyo para los maestros. A pesar de los

propósitos y las intenciones del programa, es importante señalar que en la práctica lo que hemos observado no es un proceso de interculturalidad en las aulas, sino la adopción de políticas indigenistas de vieja usanza. Dos de las características del indigenismo que han sido ampliamente criticadas son, por un lado, la visión reduccionista de lo que es ser indígena; por el otro lado, el diseño de políticas y programas dirigidos a indígenas partiendo de la perspectiva mestiza nacional, por ejemplo, la cultura nacional, el tratamiento reduccionista de lo que es ser indígena se traduce en "los indígenas son buenos para las cuentas y manualidades", la minimización del problema genera expresiones como "yo a todos los trato por igual" y la intolerancia a la diferencia produce opresión de la lengua indígena.

A continuación se discuten algunos ejemplos:

Finalmente el INALI, creado en 2003 a partir de la aprobación de la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas. Es un organismo público federal dependiente de la Secretaría de Educación Pública que tiene como objetivo, entre otros, garantizar el cumplimiento de la ley antes citada. Dado su carácter vinculatorio, no tiene capacidad de ejecución; sin embargo, ha desarrollado varios estudios y datos (como lo citamos anteriormente) que permiten el desarrollo de una política lingüística más incluyente. En el 2007 creó la subdirección de atención a lenguas en contextos urbanos y se encuentra elaborando diagnósticos de algunas de las ciudades que reciben un mayor número de migrantes indígenas, pero todavía no establece programas específicos.

La Zona Metropolitana de Guadalajara ¿criolla, decente y católica?

La *Perla Tapatía* es la segunda mayor concentración urbana del país y una de las metrópolis con mayor actividad comercial conformada por pequeñas y medianas industrias. También es un polo de atracción para jóvenes universitarios y, al ser una ciudad turística, para artesanos que venden *mexicanidad*. A pesar de ser la ciudad en la que más tiempo he trabajado con indígenas urbanos es también de la que daré menos información. No por carecer de ella, sino porque las políticas locales para indígenas están ausentes tanto de las discusiones políticas como de los presupuestos del gobierno estatal y los municipios.

En 1995 se inició una era de gobiernos panistas después de una larga historia de corporativismo sindical y campesino aprovechado por el PRI (ver Martínez Casas, 2002 y De la Peña, 2006). En estos años el tema indígena estuvo ausente. Hacia finales de la década del noventa el municipio de Zapopan, a través del DIF municipal contrata a un equipo de jóvenes para realizar un padrón de indígenas. Las intenciones eran buenas: antes de proponer cualquier programa de asistencia social se debería conocer a las familias que se beneficiarían. El problema fue que al término de los tres años de gestión municipal, el equipo del DIF apenas contaba con un puñado de datos obtenidos recorriendo calles y

convocando a grupos de discusión. Una de las frustraciones del equipo era la trivialidad de las peticiones de quienes contactaban: lentes, sillas de ruedas e incluso una guitarra.

En el municipio de Tlaquepaque aprovecharon algo de la información recolectada por el DIF Zapopan y en el 2002 implementaron una panadería a la manera de los proyectos comunitarios del Instituto Nacional Indigenista. Se les entregó a un grupo de seis madres de familia otomíes un horno y el equipo indispensable para elaborar pan blanco y dulce, así como una primera dotación de ingredientes. El proyecto se instaló en un barrio que no contaba con panadería, parecía el negocio ideal. Las esforzadas mujeres aprendieron no sólo a elaborar el pan, sino también contabilidad y ventas. Llevaban su mercancía en grandes canastos por todo el barrio, pero al cabo de seis meses tuvieron que cerrar. Las ventas no generaban las ganancias esperadas. Ni siquiera permitieron liquidar la última cuenta de gas que quedó pendiente. Ellas terminaron peleadas y desilusionadas y el DIF canceló cualquier otra propuesta.

Algo semejante ocurrió en el municipio de Guadalajara, pero en la administración 2003-2006. El DIF municipal invirtió en una cocina comunitaria para una colonia en la que radican mixtecos. La idea era comisionar de manera rotativa a las madres de familia para la elaboración de alimentos para que los niños tuvieran una comida sana y balanceada al medio día. Nunca pudieron ponerse de acuerdo con la rotación. Las mujeres que tenían hijos pequeños argumentaban que no podían dejarlos solos en casa ni llevarlos a un lugar peligroso. Las demás salían a vender todo el día y no se podían dar el lujo de renunciar a los productos de su venta uno o dos días por semana. Las negociaciones con las familias mixtecas prosiguieron muchos meses. A finales de 2005 el alcalde renunció a su cargo para lanzarse a la gobernatura de Jalisco por el PAN. Su primer acto de campaña lo llevo a cabo en la casa de una de estas familias, la cual fue pintada de azul. Unos días después el DIF Guadalajara retiró el proyecto fallido.

Finalmente, en esos años empezó a funcionar un Fondo Regional de la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas para indígenas urbanos. Fui invitada a algunas de las asambleas. Había representantes de muchos de los grupos étnicos radicados en Guadalajara, pero los purépechas y los mixtecos llevaban la voz cantante.[6] La última información que tuve del Fondo Regional es que solicitaban la donación de un predio para la construcción de "la ciudad de la etnias". Este proyecto plantea una especie de ghetto en el que todos los hablantes de lengua y sus familias tengan acceso a viviendas financiadas de manera conjunta por CDI y el gobierno estatal.

6 Una descripción detallada de esto se encuentra en Arévalo (2007)

Monterrey ¿capital industrial?

La presencia de indígenas en la Zona Metropolitana de Monterrey es la más reciente de las tres ciudades analizadas. Es notable la migración de jóvenes, sobre todo mujeres de la huasteca hidalguense, que trabajan en el servicio doméstico. Pero existen familias otomíes y mixtecas desde hace varias décadas (ver Farfán, Fernández y Castillo, 2003). En el 2000 Nuevo León era una de las pocas entidades federativas que no contaba con una Dirección de Educación Indígena, después de la descentralización de la Secretaría de Educación Pública que implicó la sesión de los servicios educativos a los estados. En ese momento un profesor de origen otomí, nativo de Hidalgo propuso la creación de un Departamento de Educación para los indígenas migrantes y con ello obtuvo recursos federales y estatales. Además consiguió un donativo de la Fundación Coca Cola, la cual buscaba garantizar la formación de *futuros obreritos* (ver Cano, 2006).

Para ubicar las posibles escuelas que arrancarían el proyecto piloto se realizó una encuesta, se aprovechó el acercamiento que tenían antropólogos del INAH Nuevo León e información de los DIF municipales. Igual que en el caso de Jalisco, en Nuevo León habían surgido varias propuestas municipales en Centros Comunitarios para la atención de población indígena por considerarla *vulnerable*. Quizá por el perfil industrial de la ciudad los proyectos consistieron en capacitación secretarial y de herramientas computacionales para jóvenes otomíes, los cuales fueron mucho más exitosos que los que narré en Guadalajara pero igual de efímeros por la falta de continuidad generada por la alternancia de partidos políticos en el gobierno estatal.

En cambio, el Departamento de Educación Intercultural ha seguido funcionado por más de un sexenio. Las directrices cambiaron, de ser un programa que buscaba la educación intercultural para todos los niños regiomontanos se convirtió en un programa de educación bilingüe. Se contrataron profesores y dado que la lengua predominante en la ciudad es el náhuatl se empezó por contratar a profesores que manejaran esa lengua. El problema es que no existe un solo náhuatl. El catálogo de lenguas indígenas publicado por el INALI en marzo de 2008 muestra que la cantidad de variantes de las diversas lenguas que se hablan en el país es mucho mayor que lo que se creía. Contamos con 364 variantes. Después se contrataron dos profesoras hablantes de mixteco, pero sucedió lo mismo que con los profesores nahuas. Dado que los maestros eran pocos, hablan variantes diferentes a las de los niños y los padres de familia prefieren que sus hijos aprendan en la escuela el español para evitar la discriminación de la que son sujetos los indígenas urbanos, el proyecto no ha tenido el éxito esperado.

Debo reconocer el esfuerzo del Estado de Nuevo León para cumplir con uno de los derechos constitucionales innovados en el 2001: el ser educado en la lengua materna de los niños durante la educación básica. Pero la disponibilidad de recursos económicos y humanos ha hecho inviable el programa. Los padres de familia al no ser involucrados han

boicoteado el mayor esfuerzo que se ha llevado a cabo por cumplir un programa social para indígenas urbanos.

Conclusiones

Hasta aquí el panorama resulta sombrío. Parece que ninguno de los programas planteados por los diferentes órdenes de gobierno funciona. Mi hipótesis es quizá simplista. El problema es que casi todos se limitan a atender o bien demandas individuales, o bien ignoran que las políticas sociales deben reglamentarse para el cumplimiento de derechos también sociales.

Un ejemplo que corroboraría mi hipótesis es el hecho de que en las tres ciudades es el DIF local quien atiende a los indígenas urbanos. Solo para hacer una breve historia de esta institución que conozco bien por haber sido durante varios años parte de ella es la siguiente: El Sistema Nacional Para el Desarrollo Integral de Familia (DIF) surge durante la administración del Luis Echeverría y se consolida con su sucesor José López Portillo. En esos años sirvió para canalizar las inquietudes y protagonismos de las primeras damas. En la mejor de las tradiciones asistencialistas "de herencia católica" las esposas de los políticos construyeron espacios para canalizar su atención y recursos para la atención de los llamados grupos vulnerables, entre los que desde hace no más de 20 años se incluyó a los indígenas, no por ser diferentes, sino por ser los pobres de los pobres.[7]

A pesar de que otras instituciones que generan y operan políticas sociales han cambiado en los últimos cuarenta años, el DIF se ha transformado muy poco. A finales de la década del noventa terminó de descentralizarse pero mantiene una estructura en la que se hace cargo de Centros de Rehabilitación para discapacitados motores, casas-cuna y casas-hogar para niños sin familia y casa-hogar para ancianos. Sin polemizar sobre la vulnerabilidad de estos sectores de la sociedad mexicana, resulta evidente que se trata de grupos que se caracterizan por su condición de dependencia. Si sus familias no pueden atenderlos, el Estado tiene que garantizar los recursos para que alguna institución lo haga.

Pero me pregunto ¿los indígenas son incapaces de funcionar de manera independiente como lo sería un niño pequeño? No niego que existan casos excepcionales de sujetos indígenas en situación vulnerable por enfermedad o edad, pero en términos generales las familias indígenas son pobres pero solidarias y se hacen cargo de sus niños, sus ancianos y sus enfermos. Lo que no tienen garantizado es el cumplimiento de sus derechos sociales pero para ser verdaderos sujetos de derecho y dejar de ser considerados entidades de interés tienen que cambiar las instituciones del Estado. Actualmente no pueden ejercer sus derechos ciudadanos como parte de un colectivo, sino solamente a título individual.

7 Estudios realizados por INEGI y SEDESOL muestran que, en promedio, los hogares indígenas reciben menores ingresos que los hogares no-indígenas tanto en zonas rurales como urbanas (Yanes, 2007).

Las políticas sociales dirigidas a colectivos deben empezar por trabajar con los colectivos, convertirlos en ciudadanos de hecho y de derecho. Mientras no se cambie esa situación las políticas sociales seguirán fracasando, los recursos seguirán desperdiciándose y los tomadores de decisiones se seguirán sintiendo frustrados, pero lo más grave es que a una parte importante del país se le seguirá negando su ciudadanía.

Referencias

Cano, Adan (2006), *Percepciones y expectativas de padres de familias indígenas en torno a la educación escolar de sus hijos. Las familias huastecas de la Fernando Amilpa en la Z.M.M*. Tesis de maestría, Nuevo León.

Czarny, Gabriela (2006), "Escuelas, ciudades e indígenas. Palabras y relaciones que ocultan rostros distintos", en *El triple desafío: Derechos, instituciones y políticas para la Ciudad Pluricultural*. Universidad de la Ciudad de México, Dirección General de Equidad y Género-Gobierno del Distrito Federal, México.

De la Peña, Guillermo y Luis Vázquez (2002), *La antropología sociocultural en el México del milenio*. FCE, México.

De la Peña, Guillermo (2006), *Culturas indígenas de Jalisco*. Culturas Populares, Jalisco.

Dumont, Louis (1980), *Homo hierarchicus. The caste system and its implications*. University of Chicago, Estados Unidos.

Durkheim, Émile (1999), *La división del trabajo social*. Colofón, México.

Fuente, Julio de la (1989), *Relaciones interétnicas*, ini, México.

Gómez, Teresita (2004), "Retos para la educación intercultural de calidad en el medio urbano", en *Hacia un modelo de educación intercultural bilingüe en el contexto urbano*, México: cgeib/uic, pp.103-104.

González Casanova, Pablo (1963), "Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo" en *América Indígena,* vol. 6, no. 3.

INEGI XII Censo de población y vivienda (2000).

Ley General de Derechos de derechos lingüísticos de los Pueblos Indígenas.

Martínez Casas, Regina (2002), *La invención de la adolescencia: los otomíes urbanos en Guadalajara. Diario de Campo,* vol. 23: 23 a 36.

Martínez Casas, Regina y Rojas Cortés, Angélica (2005), "Jóvenes indígenas en la escuela: la negociación de las identidades en nuevos espacios sociales", en *Antropología y estudios de la Ciudad,* vol. 1: 105-122.

Martínez Casas, Regina y Flores Laffont, Ivette (2005), "Para calificar al mundo; el uso de adjetivos en niños bilingües otomí-español en el contexto de la escuela primaria", en *Trace,* cemca, no. 47: 51-60, México.

Marínez Casas, Regina (2007), *Vivir invisibles. La resignificación cultural entre los otomíes urbanos de Guadalajara*. CIESAS, México.

Martínez Novo, Carmen (2006), *Who defines indigenous?,* Rutgers University Press, New Brunswick.

Saldívar, Émiko (2006), "Estrategias de atención a la diferencia étnica en escuelas primarias del DF" en *El triple desafío: Derechos, instituciones y políticas para la Ciudad Pluricultural*, Universidad de la Ciudad de México, Dirección General de Equidad y Género-Gobierno del Distrito Federal, México.

Yánez, Pablo (2004), "Urbanización de los pueblos indígenas y etniczación de las ciudades. Hacia una agenda de derechos y políticas públicas", en Pablo Yanez, Virginia Molina, Oscar González, (coords.), *Ciudad, Pueblos Indígenas y Etnicidad*, Universidad de la Ciudad de México, Dirección General de Equidad y Género-Gobierno del Distrito Federal, México.

Yánez, Pablo (2007), *El desafió de la diversidad. Los pueblos indígenas, la ciudad de México y las políticas del gobierno del Distrito Federal, 1998-2006*. Tesis de maestría, UNAM, México.

El 'viaje' de ida y vuelta y la construcción de la comunidad

Sara Alonso*

Resumen

Mediante el estudio de caso de las localidades de Itamoari y Jamary, ubicadas en Pará y Marañón (Amazonia Brasileña), este estudio examina las prácticas de "rescate" y las ideas de "cultura" y de "pasado" que estructuran ciertos agentes de mediación para dar viabilidad a las políticas públicas que, desde finales de 1980, fueron instrumentadas por el gobierno de Brasil para los denominados *remanescentes de comunidades de quilombo*. Asimismo, el ensayo busca poner de manifiesto ciertas aportaciones teóricas y analíticas en torno a la importancia que tienen las mediaciones para la comprensión de grupos y sus intercambios simbólicos.

Palabras clave: Brasil, Políticas Públicas, población negra, quilombos

Through the case study of the communities of Itamoari and Jamary, located in Pará and Marañón (in the Brazilian Amazon), this study examines the practice of "salvaging" and the ideas of "culture" and the "past" that certain mediating agents structure in order to give viability to the public policies that, as of the late 1980s, were instrumented by the government of Brazil for the so-called "remnants of the communities of Quilombo" *(remanescentes de comunidades de quilombo)*. Moreover, the essay attempts to demonstrate certain theoretical and analytical contributions related to the importance of mediations for the understanding of groups and their symbolic exchanges.

Keywords: Brazil, public policies, black population, *quilombos*.

Recepción: 25 de junio de 2008 • Aprobación: 13 de noviembre de 2008

* CINAF/UB- España y NAEA /UFPA-Brasil. Correo electrónico: sa17alonso@yahoo.es. Este trabajo se sostiene especialmente en las actividades de campo realizadas durante la investigación de doctorado (de 2000 a 2004), concluida en agosto de 2004 y en los desdoblamientos y actividades de campo posteriores (2005 - 2007).

Introducción

En Brasil, a través del Art. 68 del Acto de las Disposiciones Transitorias de la Constitución Federal (ADCT) de 1988 se reconoce a los *remanescentes de comunidades de quilombos*[1] que estén ocupando sus tierras la propiedad definitiva, debiendo el Estado emitirles los títulos respectivos. Como acto de nominación oficial, el Art. 68 implica la institución diferenciada de ciertos derechos para este sector de la población hasta entonces incluido en clasificaciones como "trabajador rural" o "familia de trabajadores rurales".

Pensamos que el Art. 68 fue eficaz al favorecer un trabajo de movilización del cual forman parte un conjunto de agentes sociales (militantes del movimiento negro, grupos de investigadores, antropólogos, y agentes que emergen en ese contexto como líderes o dirigentes locales[2], etc.) con la intención de dar viabilidad a las políticas para esas poblaciones, dentro de las transformaciones del estado nación en las últimas décadas[3].

Es importante retener que no estamos preocupados con los aspectos administrativos de los procesos jurídicos sino con los procesos políticos y socio-culturales, concretamente con las intermediaciones y apropiaciones de estos derechos por parte de los agentes y sus prácticas, especialmente las *lideranças* y las manifestaciones locales. Se trata de procesos de reorganización y unificación político y cultural que implican prácticas de movilización para validar vínculos jurídicos, al mismo tiempo que muestran y validan sentimientos que vinculan a las personas con determinado lugar o con el *"tiempo de la esclavitud"*. En otras palabras, la obtención y garantía de los derechos sobre la tierra de estas poblaciones, como *quilombos*, pretenden mostrar que los *remanescentes* tienen y comparten una "cultura común".

Estos trabajos y debates se materializan en determinados eventos, tales como "*Encuentros de Comunidades negras rurales*", "*Seminarios de Capacitación*", "estudios de *Identificación*". Además, en esos contextos se discuten y producen ideas relativas a los "orígenes ", "recuperación cultural", "historia de la esclavitud" e implican disputas entre agentes que ponen en juego a los agentes y sus prácticas. Sin olvidar las diferentes auto-

1 Los términos quilombos, comunidades negras rurales, terras de pretos, comunidades quilombolas, territorios quilombolas son, entre otras, denominaciones usadas por los diferentes agentes para caracterizar y unificar las diversas poblaciones posibles de ser contempladas como remanescentes de comunidades de quilombos. El uso de la itálica para estas expresiones también tiene la intención de poner en escena la materialización de la acción de los agentes y de sus prácticas y, en última instancia, indicar la eficacia interpretativa que la ley, a través del lenguaje escrito, ejerce en el mundo social, es decir, como acto de objetivación eficaz de ciertas poblaciones, en contexto de movilización política.

2 A partir de aquí se usará la itálica para los términos y categorías nativas que queremos destacar por su significado en el estudio; igualmente usaremos en itálica las categorías analíticas.

3 El proceso legal destinado a aplicar y viabilizar políticas nacionales lo debemos comprender dentro del marco mayor de las políticas internacionales. En este sentido, además de los artículos 215 y 216 de la referida Constitución, hay que destacar la incorporación de nuevos marcos legales como el reconocimiento por parte del gobierno Brasileño de la Convención 169, firmada el 20 de noviembre de 2003 por el presidente del Senado Federal (Decreto n. 48877) y el Programa Brasil Quilombola.

ridades, los significados y los efectos no son iguales para todos los agentes involucrados en ese universo social.

A veces, para algunos de los agentes es el inicio de una experiencia particular y práctica de socialización como dirigentes - por ejemplo, para las *liderança*s o para las personas que participan en los encuentros como *representantes de comunidades*. Esto les supone el aprendizaje de una serie de conocimientos considerados necesarios para su reconocimiento y legitimación, y también para el grupo que representan.

Bajo esta perspectiva, el mundo social de los eventos pasa a ser un espacio de socialización y una condición necesaria para que la *liderança* se destaque y legitime su 'proyecto' junto a la "comunidad", en la medida que es reconocida con potencial para asumir cargos de dirigentes.

A partir de los casos empíricos, en Pará y Marañón (Amazonia Brasileña) concretamente y en sus manifestaciones locales en Itamoari y Jamary, nuestro trabajo busca examinar en que medida son significativas las prácticas de "rescate" que se producen en esos contextos de movilización, y las ideas de "cultura" y "pasado" que las estructuran, relacionándolas con la emergencia de nuevos agentes (o mediaciones) y el 'viaje' que emprenden como *lideranças quilombolas*. Indicaremos también conexiones entre estas movilizaciones y el saber antropológico, por ejemplo, los efectos políticos de teoría que resultan del saber antropológico, entendido como conocimiento especializado, en un contexto mayor de definición de políticas.

Igualmente nuestro trabajo busca poner de manifiesto ciertas aportaciones teóricas y analíticas que, sin duda, son indisociables de nuestro enfoque sociológico y etnográfico. Cabe aquí explicitar que partimos del presupuesto según el cual los agentes y prácticas de mediación tienen una importancia crucial para comprender procesos de construcción de grupos sociales y culturales, en contextos de transformación del estado nación. En este sentido, partimos del significado que tienen los e*ncuentros*, s*eminarios* y estudios de *identificación* como contextos de movilización y/o de producción e intercambios simbólicos.

Pensamos que las ideas que estructuran esas prácticas –como "solidaridad", "combatir el racismo", "raza", entre otras,– al ser usadas en la disputa entre los agentes, contribuye por medio de sus efectos a crear un discurso cultural común: *"los descendientes del tiempo de la esclavitud"*. Como acontecimientos significativos por medio del lenguaje que codifican, las prácticas del pasado, como intentaremos mostrar, contribuyen de una manera particular a 'instituir' la memoria del *quilombo*, atribuyendo a Itamoari y Jamary y a sus habitantes un tiempo y lugar "original" en el espacio social. En otras palabras, el "lenguaje del pasado", además de contribuir a la legitimación de los agentes y sus prácticas, posibilita la reelaboración de la experiencia de vida de esas poblaciones para producirlas como identidades o nuevos sujetos políticos y sociales.

No es nuestra intención aquí examinar en detalle cómo se procesa el cambio de las familias que habitan en Itamoari (Pará) y Jamary (Marañón) para la condición de

quilombos, ya examinado anteriormente (Alonso, 2004). Aunque con implicaciones y niveles diferentes, demostramos que este proceso, por medio de un trabajo de movilización y producción cultural, respecto al pasado y presente de estas poblaciones, por un lado, contribuye con sus *objetivaciones mediáticas*, entre otros aspectos, a darles existencia social. Por otro lado, este proceso contribuye a que los sujetos, objetos de los derechos, creen y hagan valer ideas de unidad y de solidaridad, como demuestra, aunque implícitamente, el lenguaje del pasado inserto en la formulación "*descendientes de tiempo de la esclavitud*".

Tales procesos no serían específicos de estas regiones de Pará y de Marañón, una vez que también se han verificado procesos similares en otras localidades de estos estados y del país en general. No obstante, Itamoari y Jamary son situaciones expresivas, dentro de una discusión más general, por los efectos que tuvieron en las propias poblaciones la busca de prácticas y de mecanismos destinados a viabilizar el Art. 68, en un momento en que las discusiones eran relativamente recientes en todo el país y sus acciones solían ser pautadas por una relativa autonomía.

Dentro de este marco, identificaremos elementos particulares y los puntos en común en la comparación de los dos procesos. Desde este punto de vista, este trabajo busca también iluminar el significado que tiene la perspectiva comparativa, destacando algunos movimientos y dimensiones diferentes que operan en el proceso de construcción de grupos y sus vínculos con las políticas.

La perspectiva analítica que planteo en este trabajo comprende las prácticas y trabajos de movilización como parte y resultado de un proceso de constitución, dentro del cual está la propia ley (o políticas), los agentes involucrados, incluido el investigador y los grupos objetos de estas políticas. Igualmente la perspectiva que planteo presupone que las prácticas y/o los actos del lenguaje siempre tienen pretensión de verdad, pero no todos los actos discursivos ejercen la misma eficacia sobre la "realidad social", especialmente cuando se trata de procesos que envuelven luchas de clasificación, como los aquí tratados.

Desde este marco interpretativo, los actos de 'institución' del Estado como la creación del Art. 68 del ADCT, o las figuras jurídicas como las asociaciones, suelen ejercer mayor grado de eficacia simbólica al fijar, a través de la ley escrita, clasificaciones y los principios culturales que las instituyen.

Son actos que tienen, según los términos de Bourdieu:

> "La capacidad de crear (o de instituir) (...) mediante la magia del nombramiento oficial (...) uniones y grupos legítimos (familias, asociaciones, sindicatos, partidos, etc.). Al enunciar con autoridad lo que un ser, cosa, o persona, es en realidad (veredicto), en definición social legítima, es decir, lo que está autorizado a ser, el ser social que tiene derecho a reivindicar, a profesar, a ejercer (por oposición al ejercicio ilegal), el Estado ejerce un verdadero poder creador, casi divino" (Bourdieu, 1997: 114).

Compartimos, en cierto sentido, el punto de vista del sociólogo francés; no obstante, creemos que su perspectiva encierra un cierto determinismo e inmovilismo estructural, que viene dado por la idea de poder o autoridad oficial inserta en sus formulaciones. Pensamos que los actos, incluidos los 'oficiales', únicamente adquieren sentido en la práctica y contribuyen a través de los efectos que generan, a crear la realidad en los diferentes contextos en que se manifiestan o realizan.

Destacamos el dispositivo legal (Art. 68) que, inicialmente, estructuraba una idea de *quilombo* según la historiografía tradicional, es decir, definía *quilombos* como grupos organizados y de resistencia a la esclavitud. Esta concepción de *quilombo* limitaba, en gran medida, el número de áreas susceptibles de ser reconocidas como *remanescentes*. No obstante, durante el proceso de movilización, tal conceptuación se amplió y se instituyeron nuevas definiciones. Así, si durante la aprobación de la ley, se estipuló en todo el país una existencia aproximada de 20 quilombos, lo cual favoreció su aprobación, en 2004 habían sido *identificados* alrededor de 800, según datos oficiales de la Fundación Cultural Palmares. Posteriormente retomaremos estas reflexiones, de momento cabe retener la idea de ampliación y construcción social de la ley. Como acto de nombramiento creado por el Estado, el Art. 68 genera condiciones favorables para que determinados agentes, basándose en ideas y *objetivaciones mediáticas*[4]*,* accionen e *inventen* determinadas prácticas.

Es importante aclarar que, al usar los términos *objetivación mediática* o *invención,* no pretendemos afirmar o negar la existencia de estas comunidades como quilombos, y menos aún imaginar que sean creaciones artificiales, lo cual, implicaría entrar también en las luchas de clasificación que están en juego en esos procesos, como las disputas por la identidad, que creemos que hacen referencia a los sentimientos subjetivos de los agentes.

Nuestra propuesta aborda desde un ángulo distinto la comprensión de identidades o grupos y privilegia una perspectiva metodológica atenta a la génesis de los hechos, que introduce el tiempo en las acciones y nos indica el carácter no utilitarista o consciente de las acciones individuales. Éstas adquieren sentido a través de la práctica, o de los lugares en los que se crean y actualizan elementos de unidad que propician la comunicación en las relaciones sociales.

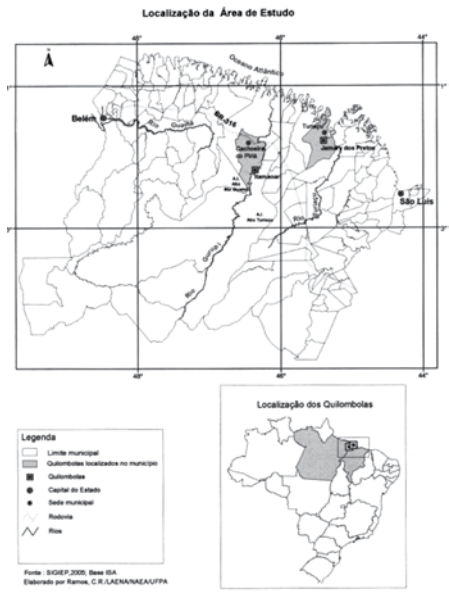
Conforme a este punto de vista, nuestra idealización busca, concomitantemente, por un lado, minimizar los efectos de poder de las prácticas 'instituidas' por el Estado - idea que se desprende de las reflexiones de Bourdieu (*op. cit*) y de Handler (1988: 14 y 16) y de la noción de "invención" propuesta por Hobsbawm (*op. cit*) y Ranger (*op.cit*). Estos autores en el límite establecen una dualidad o separación diferencial entre las políticas (Estado), los agentes y los grupos, atribuyendo a esas prácticas una idea de poder o de determinación estructural.

4 Nuestra idea *objetivación mediática* tiene como punto de partida la idealización de objetivación elaborada por Handler (1984, 1988). La idea de *invención,* aunque en parte se aproxima a la propuesta por Hobsbawm (1984;1991) y Ranger (1984), busca aquí disminuir el sentido instrumental de las acciones y prácticas culturales inserto en estos autores.

Por otro lado, ampliamos la perspectiva de la "acción-actuación" para, así, superar presupuestos normativos que se desprenden de los enfoques de esos autores. De esta manera, damos más complejidad tanto a la idea de agentes de mediación, como a la de objetivación propuesta por Handler[5]. En síntesis, nuestra propuesta teórica parte de las tres interconexiones: la ley o políticas, los agentes y prácticas de mediación (o conocimientos involucrados) y las propias poblaciones (o *lideranças*). Estos tres aspectos se producen dentro de un mismo espacio nacional, mediante un proceso de construcción mutua entre el estado o las políticas, los agentes y las poblaciones.

El trabajo pretende ser una contribución teórica y etnográfica para la comprensión de movimientos, grupos e identidades, o del denominado *fenómeno étnico* y su relación entre cultura y política, en contextos de transformación de los estados-nación y, especialmente, de los procesos de Jamary e Itamoari. Se visualizan cuestiones que superan la frontera temática y analítica creada en el contexto de la división del trabajo intelectual, por ejemplo, en los estudios sobre "los indios" y/o "las sociedades tradicionales", "afro-americanas", "etnias", "naciones", "sociedades campesinas" o "comunidades rurales", y las perspectivas analíticas utilizadas como *etnicidad*, *etnogénesis, emergencia étnica*, *nuevas identidades*[6].

Mapa 1. Localización del Área de Estudio



5 Para una mejor comprensión de la noción de objetivación propuesta por este autor, ver también Handler (1988: 52-80) y Handler (1984), especialmente las páginas 25 y 55-71.

6 Ver, por ejemplo, Singer,1962; Price, R.(1983); Bentley, 1987 Comaroff, J.(1987); Escobar, A. and Alvarez, S. (1992); Comaroff, J. and J. (1992); Armstrong, (1994); Losonczy, A.(1997); Almeida, A. (1996); Hall 1997; Arruti, J. M. (1998); Oliveira, J. P.(1999); Pérez, B. (1998); Arruti, J.M. (2002);O 'Dwyer, E. (2002)

Los "conflictos de la tierra" y la emergencia de *lideranças*

En el marco de la constitución de esos procesos, los estados de Marañón y de Pará (Amazona Brasileña) son considerados los primeros de Brasil que comenzaron a discutir, a partir de la segunda mitad de la década de 1980, cuestiones relativas a las entonces llamadas comunidades negras rurales y a los problemas que las afectaban, como los conflictos de la tierra. Del mismo modo, se reconoce la importancia que tuvieron las acciones del denominado "movimiento negro" en Brasil para dar a conocer y reconocer públicamente este debate, particularmente a través de las entidades Centro de Estudios y Defensa del Negro de Pará (CEDENPA), el Centro de Cultura Negra de Marañón (CCN/MA) y la Sociedad Marañense de Derechos Humanos (SMDH), en el marco del Proyecto Vida de Negro (PVN).

En el contexto particular de la Amazonia, estas actividades del CEDENPA y del CCN/MA no se pueden ver desvinculadas de los procesos que se generaron a partir de la década de 1970 en torno a los "conflictos agrarios" que estaban ocurriendo en varias regiones de los referidos estados de la Unión -dentro del contexto general mayor de las nuevas condiciones que se habían creado a partir de las políticas destinadas a la Amazonia por parte del gobierno federal durante el régimen militar. Nuevos actores y entidades, principalmente vinculados a sectores de la Iglesia Católica, aparecen en ese entorno social desarrollando prácticas educativas sobre los derechos a la tierra de diferentes colectividades. Esto favoreció concomitantemente la emergencia de ciertos dirigentes o *lideranças* – que pasan a interpretar su experiencia social e individual desde el punto de vista de "conflicto o de lucha por la tierra" – y la de colectividades como "indios" y "comunidades rurales tradicionales" y/o *"posseiros"*[7]

Aunque las discusiones en torno a los derechos sobre la tierra de los remanescentes se generan en la década de 1980, el proceso adquiere nuevas dimensiones con el Art. 68 del ADCT. Fue en 1992, en una coyuntura favorable por las conmemoraciones de los 500 años del Descubrimiento de América, la Eco 92, cuando se manifestaron socialmente las discusiones en torno a la creación de mecanismos administrativos para aplicar el dispositivo legal. En 1995, el Bajo Amazonas, centro-oeste del Estado de Pará, obtiene la primera titulación de dominio colectivo, en el contexto de la festividad del "Día de la Conciencia Negra" (20 de noviembre) y del año de las "Conmemoraciones de los 300 años de la muerte del líder Zumbí de los Palmares"[8]. Desde entonces el número de comuni-

7 Término usado para definir jurídicamente a familias o colonos sin título de propiedad que ocupan un terreno y destinan una parcela de tierra para producir.

8 Zumbí es una figura simbólica reconocida en Brasil como *líder do quilombo de Palmares*. Se trata de una simbología nacional, inicialmente vinculada al movimiento negro brasileño, que materializa la idea "conciencia y resistencia negra en Brasil".

dades y de procesos de regularización ha aumentado, sobretodo a raíz de los estudios de Identificación, realizados bajo la supervisión de especialistas, historiadores, antropólogos, sociólogos, entre otros. A modo de ilustración de estas prácticas de Identificación y de la puesta en escena de su "acción-actuación", ver los Mapas nº2 y nº3[9].

No podemos dejar de mencionar que las prácticas conmemorativas son temas de discusión y debate académico y político relativamente reciente, especialmente en contextos nacionales de dictadura, como Argentina, Chile, Paraguay, Brasil, entre otros países. Destacamos los estudios y autores que enfocan las conmemoraciones con una cierta dimensión práctica y de performatividad del pasado, entre estos, el trabajo de Nora (1988) titulado "The Era of Commmemoration" y el trabajo organizado por Jelin (2002) titulado *Las conmemoraciones: las disputas en las fechas "inf-felices"*.

Está fuera de los límites de nuestro estudio profundizar en el análisis de las fechas y prácticas conmemorativas arriba mencionadas, al traerlas aquí nos interesa poner de relieve sus conexiones con el proceso de movilización o *movimiento quilombola*. La fecha conmemorativa del 20 de Noviembre se 'instituye' como práctica y escenario del acto de entrega de los títulos de dominio colectivo.

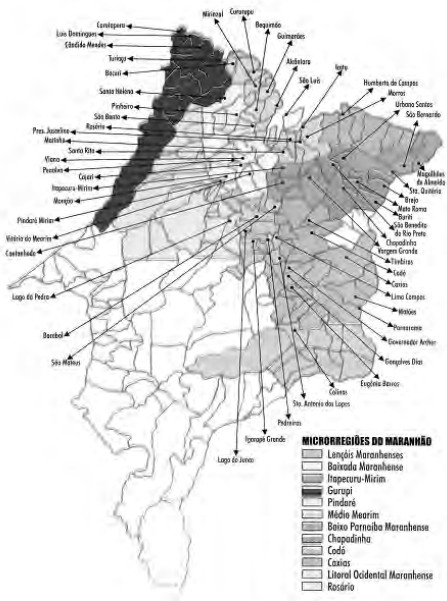
Constatamos que la propia existencia de la práctica de la conmemoración pone en escena y consagra agentes en disputa, también sus ideas de pasado y del "tiempo de la esclavitud" que están contribuyendo por medio de sus efectos de movilización a moldear una idea de "identidad afrodescendiente" o "quilombola".

En este clima de prácticas y de escenarios de transformación, desde la primera mitad del año de 1990, diversas poblaciones localizadas en el margen derecho del curso medio del río Gurupí - particularmente en Itamoari (noreste del Estado de Pará) y en el área de los campos del municipio de Turiaçu, en Jamary dos Pretos (noreste del Estado de Marañón) vienen realizando prácticas encaminadas a su reconocimiento como *comunidades quilombolas*, con la finalidad de garantizar y defender el título de propiedad colectiva de las tierras que ocupan (ver Mapa n.º 1 de localización de las áreas de estudio).

En 1996 y en 1997, las poblaciones de Itamoari y de Jamary fueron jurídicamente reconocidas como *Quilombos*, a través del *Centro Comunitário do Quilombo de Itamoari* y de la *Asociação Rural de Moradores do Quilombo de Jamary dos Pretos;* no obstante, tan sólo consiguen la titulación colectiva de la tierra en 1998 y en 2005 respectivamente. Un aspecto que nos interesa destacar es que estos procesos implican la redefinición y creación

9 Las *Identificaciones* realizadas por medio de los estudios de *Identificación de Comunidades Remanescentes* (1998-2004) mencionan respectivamente en Pará y Marañón alrededor de 200 y 400 *comunidades remanescentes.* Aunque los resultados desde el punto de vista de titulación colectiva son restringidos, particularmente a partir de 2004, el derecho es usado y orienta nuevas acciones por parte de los diferentes agentes o grupos. Destacamos, entre estas, el estudio de identificación de la Isla de Marajó, dentro del *Projeto Nova Cartografia da Amazonia* (Almeida y Acevedo, 2006).

Mapa nº2. Identificación Terras de Preto en Marañón.



Mapa nº3. Identificación de Comunidades Negras de Pará.

Fuente: Núcleo Altos Estudos Amazônicos/UFPA

de "nuevas" figuras de poder, que se materializan a través de los cargos que ocupan como *lideranças* de las asociaciones quilombolas[10].

No podemos dejar de mencionar que en Brasil las regiones del Gurupí y de Turiaçu son consideradas, según la literatura sobre esclavitud, como áreas de *quilombos* (Moura, 1981; Salles, 1988; Assunção 1988; Araújo, 1996; Gomes, 1997; Reis & Gomes, 1998, entre otros autores). Aunque con diferentes enfoques, la narrativa de estos autores encierra una idea de *quilombo* ancada en la historiografía tradicional, es decir, como grupo organizado y de resistencia a la esclavitud.

Es importante recordar que la normativa política orientada a los *remanescentes de quilombos* inicialmente estructuraba esta idea de quilombo. Pero durante el proceso de movilización fue alterada y ampliada con nuevas definiciones, vale decir de cuño antropológico, como las conceptualizaciones "*terras de pretos*" (Almeida, 1987) [11] y "*auto-identificación*" conforme a la idea de grupo étnico (Barth, 1969), ambas incorporadas en el Decreto n.º 4887 de noviembre de 2003, destinado a normalizar el proceso de regularización administrativa.

Itamoari y Jamary dos Pretos: niveles de 'organización' diferente

Exponemos a grandes rasgos algunas de las especificidades y aspectos en común en los casos de Jamary y de Itamoari, para poner de manifiesto, desde la comparación, problemas y cuestiones fundamentales que están en juego en la construcción de grupos, en general y, en particular, en el proceso de unificación como remanescentes en Itamoari y Jamary.

El número de individuos, la composición o morfología, así como las experiencias previas de los habitantes que integran esas comunidades son diferentes en cada situación. Itamoari, por ejemplo, tiene una población menor - aproximadamente 180 habitantes o 32 *familias*[12]. Esta población, localizada en la margen izquierda del río Gurupí (Pará), su principal vía de acceso, reside actualmente en un núcleo residencial que se ha mantenido relativamente estable a lo largo de varias generaciones, lo cual, en gran parte, favorece una mayor intimidad y menor distancia en las relaciones.

10 Con la intención de enfatizar la eficacia simbólica de la titulación de dominio colectivo, destacamos que el acto de entrega de los títulos a las respectivas *lideranças de estas localidades* (también presidentes o dirigentes de las asociaciones), se materializó durante las festividades del "Día de la Conciencia Negra".

11 En términos generales, la definición de "Terras de Preto" incluye a las pequeñas familias campesinas que se constituyen durante el periodo de decadencia del sistema de *plantation* (a través de la donación de tierras o por el abandono de los dueños) (Almeida, *op. cit.*).

12 Aquí el concepto de *familia* hace referencia a una idea de "unidad" relativamente autónoma estructurada por el padre, *"jefe de la familia"* y el sentido que le damos ha de comprenderse en términos nativos. Más adelante llamaremos la atención sobre las implicaciones sociológicas que tienen los distintos usos nativos de este concepto que utiliza el lenguaje del parentesco para definirlo.

Los distintos habitantes de Itamoari comparten la creencia de que en la "antigüedad" residía en este lugar la "*família*" del actual líder, actualmente reconocida como la "fundadora da comunidad" por haber "abierto el lugar"[13]. Estos sentimientos de adhesión y de pertenencia a un grupo familiar en un determinado lugar han sido producidos y alimentados durante varias generaciones, creando un alto grado de cohesión social y, por extensión, un nivel alto de organización del grupo.

En este sentido, el parentesco tiene en Itamoari un significado especial como código para definir a los próximos y a los extraños. Existe una estrecha proximidad y las distancias sociales entre próximos y extraños son pequeñas. Este aspecto, en parte, está relacionado con el número reducido de individuos, el alto grado de equilibrio y el reconocimiento de la "antigüedad" del lugar. Los individuos perciben como un valor y atributo moral del padre la responsabilidad de la apertura y defensa del lugar que, como "*jefe de la família*" y, por extensión, "*dueño del lugar*", transmite hereditariamente a uno de sus hijos. En este marco, la garantía y defensa del lugar, evitando la entrada de extraños, son vividas como un deber de solidaridad de todos los parientes o miembros de la "*familia*"[14].

Este tipo de relación creada por la mediación que ejerce la "antigüedad" en el local ha favorecido la diferenciación social entre y dentro de las familias. Dentro de este marco, no podemos dejar de lado, la posición particular que "tradicionalmente" ocupaban los padres del actual *líder*, para comprender en términos comparativos las particularidades de Itamoari como grupo altamente cohesionado, fundamentado en códigos, creencias y sentimientos de pertenencia a un grupo o lugar, arraigados y alimentados a través de diversas prácticas.

Durante el trabajo de campo en Itamoari nos encontramos con diversas situaciones en las que los individuos se esforzaban en mencionarnos la ausencia de conflictos o de tensiones y sustentaban su argumento en la idea de "ser uma família" que vive en Itamoari hace muchas generaciones. Sintetizamos este tipo de situaciones a través de las formulaciones de Alexandre (67 anos de edad) extraídas de una entrevista informal realizada en 2002: "Aquí, en este lugar, todos se conocen, nadie se pelea entre sí. Todos son hijos del lugar [refiere a Itamoari], nacieron, se criaron- son hijos, son nietos, biznietos, tataranietos, es una sola familia".

13 Como en otras áreas de la región amazónica brasileña, la expresión "abrir lugar" hace referencia a un tipo de práctica de poder y control local social ejercido por la familia a través de la autoridad del padre - como responsable del "lugar" de la tierra. Este reconocimiento se extiende a un área relativamente distante del lugar de apertura y se expresa por medio del término "dueño del lugar".

14 Destacamos, a través de los diferentes usos nativos del término "familia", la eficacia que tiene el lenguaje del parentesco para crear cohesión y unidad por medio de principios de solidaridad y lealtad. Estos, pueden ser accionados y demandados en contextos diversos, desde grupos domésticos, o unidades relativamente pequeñas, como es el caso aquí, hasta grupos políticos culturales, que varían en la forma y en la composición como veremos más adelante. De todas formas, estas diversas manifestaciones tienen en común la creación del principio afectivo de la adhesión a un determinado grupo que, como fuente de poder, crea y mantiene, entre otros aspectos, desigualdades sociales y culturales.

Con la objetivación de la lucha y de los derechos colectivos a la tierra, esos aspectos pasan por un proceso de 'institucionalización' y asumen, dentro de la "nueva unidad", una dimensión formal o política. La idea de "familia" y el lenguaje de parentesco adquieren otros sentidos y resignificaciones, es usado por los dirigentes como instrumento de poder para definir los criterios de inclusión y exclusión del conjunto de individuos que constituyen Itamoari como *quilombo*, es decir, como una "familia mayor".

Estas condiciones, entre otras, fueron las que favorecieron que el proceso de objetivación y de constitución del quilombo de Itamoari fuese operado "naturalmente", o mejor, experimentado según la costumbre y creencia en la "tradición familiar". En este sentido, destacamos el ítem de observación que incluye el Art. 3º del Estatuto que reglamenta el quilombo de Itamoari donde se definen las propiedades principales de la comunidad, poniendo en escena la actualización y transformación formal de esta idea de familia:

> "La comunidad de Itamoari es una comunidad de tipo fechada, es decir, que únicamente viven los de la familia, o quienes vengan a vivir con alguien de la familia y acepte el reglamento del quilombo..

Aquí nos gustaría llamar la atención sobre las continuidades y discontinuidades del proceso de Itamoari, ya que la alimentación de los sentimientos de adhesión y las creencias sobre el lugar han funcionado como una fuente importante de poder para centralizar en el "líder de la comunidad" la posición de autoridad, en el marco de esas nuevas condiciones creadas con la lucha por la tierra. Igualmente ha contribuido para centralizar nuevos papeles y posiciones de poder en los miembros del grupo familiar del líder.

No está de más resaltar que estas condiciones- el aparente grado de cohesión que hay en el grupo, así como el reconocimiento de la autoridad del "Líder de la comunidad" - son parte de un proceso de tensiones latentes que obligan al líder a realizar una constante alimentación de los sentimientos de adhesión colectivos, por ejemplo, a través de la construcción de mitos y/o prácticas relativas al conocimiento histórico sobre el origen y pasado del grupo. Estos aspectos serán retomados posteriormente, de momento cabe mencionar entre estas prácticas, la elaboración del árbol genealógico y sus diferentes ramificaciones y filiaciones.

Jamary difiere de Itamoari en varios aspectos, entre los cuales destacamos la composición y morfología social, constituida por un número mayor de individuos o de unidades familiares, aproximadamente 500 habitantes. Esta población localizada en el municipio de Turiaçu[15] está distribuida en cuatro núcleos habitacionales, entre los cuales no siempre han existido vínculos de proximidad ni sentimientos de pertenencia colectivos.

15 La población de Turiaçu es de aproximadamente 35.597 habitantes, de los cuales algo más de 9000 corresponden al área urbana y cerca de 26 600 al área rural (IBGE, estimativa de 2006). En los campos habitan la población de Jamary y la de otros "poblados negros" o *"os pretos dos povoados"*, así denominan, en algunos contextos de Turiaçu, a esta población, con la intención de descalificarla socialmente. Se trata de un área de difícil acceso, siendo su principal vía de comunicación por tierra, a través de un camino que liga a la carretera comarcal.

Algunos habitantes de los diferentes núcleos tenían previamente relaciones y contactos entre sí, particularmente a través de lazos de amistad y parentesco. Sin embargo, la estructura y organización social de cada uno de esos núcleos funcionaban, hasta hace pocos años, de forma autónoma e independiente, generalmente, tal como ocurrió en Itamoari, formada a partir de la familia o familias que "abrieron el lugar". La base de la composición social procede de familias cuyos individuos nacieron o residen allí desde varias generaciones, así como de las nuevas familias constituidas a partir de las relaciones de amistad y del parentesco con las familias más antiguas.

No obstante, la base morfológica del núcleo denominado Jamary es relativamente más homogénea, en el sentido de que gran parte de los habitantes proviene generalmente de constituciones familiares con mayor "antigüedad" en el lugar, siendo el núcleo que centraliza mayor número de habitantes con 250 aproximadamente. A diferencia de Itamoari, existe en los diferentes núcleos que constituyen Jamary un mayor flujo de entradas y salidas, al lado de una mayor fragmentación de la experiencia familiar y, por extensión, una expectativa de retorno para el reagrupamiento familiar.

Estas observaciones con respecto a Jamary, tienen la intención de destacar, aunque sucintamente, que el nivel de organización entre los individuos de Jamary es menor del que existe en Itamoari. Aunque la "antigüedad" – entiéndase nacimiento en los respectivos núcleos – es uno de los elementos que unifica la experiencia de los habitantes de Jamary, la disposición de sus habitantes y la defensa de los "lugares" no se consideraba "un problema comunitario", es decir, no hay previos elementos de unidad que estimulen lealtades primordiales entre los diferentes núcleos, sea negándolas o confirmándolas.

Por tanto, a diferencia de Itamoari, los trabajos de agrupación de los diferentes núcleos que constituyen el actual quilombo de Jamary, presuponen la intervención, en niveles diferentes, de agentes de mediación. En este sentido, Jamary, en la comparación con Itamoari pone de relieve de forma ejemplar los efectos que ejercen las mediaciones para el reconocimiento de Jamary y de sus habitantes como quilombo de Jamary de los Pretos.

La génesis de este proceso se contextualiza en la década de 1970 en el marco del denominado, por algunos agentes, "conflicto de la tierra", cuando se delineó el código de esta lucha y se configuraron elementos de unidad para sentar bases de comunicación. En Turiaçu, concretamente en el área de los campos, rica en pastos naturales, las disputas por la apropiación y uso indebido de la tierra enfrentan a hacendados y familias de trabajadores rurales. Estos conflictos se vinculan con la creación de proyectos de ganado bovino y búfalo por parte de hacendados, gran parte de ellos comerciantes locales que ocupaban (y aún ocupan) cargos políticos. En otras palabras, en el ámbito de este conflicto hay fuerzas políticas que oponen, de un lado, a sectores de la Igelesia Católica vinculados a la Teología de la Liberación y el sindicato de Trabajadores Rurales de Turiaçu (STR-T) y del otro a hacendados y/o comerciantes de Tuariaçu.

Pero es a principios de los años 1990, cuando la disposición y defensa de un territorio común, además de incorporar nuevos significados, pasan a ser significativas para las acciones de los habitantes de Jamary, especialmente para las *lideranças*. Este contexto está directamente vinculado a las acciones y agentes de intervención - CCN/MA y de la SMDH-, en el marco del Proyecto Vida de Negro y la aplicación de políticas destinadas a los *quilombolas*[16], fuesen realizadas directamente en la"comunidad" o mediante los encuentros o cursos de formación de *lideranças*.

Como mencionamos, estas nuevas condiciones generan un proceso de "unificación político y cultural" de los diferentes habitantes y núcleos, formalmente manifiesto en 1996, con la creación de la *Associação de Moradores do Quilombo de Jamary dos Pretos*.

Aunque los habitantes o familias continúan viviendo en sus respectivos núcleos, a excepción de uno de ellos, se genera una configuración distinta de las diferencias sociales dentro de los núcleos y entre ellos. Este proceso de reagrupación expresa una nueva jerarquía de la geografía espacial o física; Jamary, por ejemplo, pasa a ser reconocido como el núcleo capital del quilombo.

Las formulaciones de un habitante de Jamary extraídas de una situación de entrevista realizada en esa localidad en 2001, nos parecen relevantes para poner de manifiesto de qué manera y en qué sentido se actualizan localmente las prácticas de la mediación ejercida por el equipo del PVN.

> In. No, porque todo comenzó con la "cuestión de la tierra". Entonces llegó Ivan y esa gente de la sociedad (SMDH) para hacer el estudio sobre la tierra, para ayudarnos en la lucha de nuestra tierra. Entonces comenzaron a hablar de esas cosas de la esclavitud... llegaban ***pesquisadores*** [refiere a diferentes especialistas, entre estos los encargados de hacer el estudio de identificación]. [...]
>
> Por eso que esta tierra [de] aquí, es un herencia. 'Herencia del padre, no,' [la herencia] viene de la raíz de la esclavitud, es un tierra de raíz. Esos ancianitos que aún viven dentro de esta área, vienen de la raíz de la esclavitud (...) Quiere decir que nosotros somos una raíz de un tiempo atrás, y la gente de Jamary recibe esta tierra porque somos una herencia.

De la interpretación que el informante hace del "tiempo de la esclavitud" como si fuese "nuestra raíz de un tiempo atrás", se desprende que ese "tiempo" pasa a ser significativo para luchar y defender los derechos que tienen sobre la tierra las personas que residen en Jamary. La población de Jamary recibe la tierra porque, de acuerdo con sus palabras, "so-

16 El Proyecto Vida de Negro, financiado por la Fundación Ford, fue creado en la segunda mitad de 1980 como una iniciativa de "rescate cultural", por el Centro de Cultura del Negro de Marañón (CCN/MA) y por la Sociedad Marañense de Derechos Humanos (SMDH). Sin embargo, durante los primeros años de 1990, el proyecto adopta nuevos significados con la finalidad de viabilizar el Art. 68, pero la Fundación Ford suspende la financiación por relacionarlo con una "cuestión política y no cultural" y solo retoma el vínculo a inicios del año 2000 para dar "continuidad" a la propuesta inicial de rescate.

mos una herencia". Esta herencia se materializa en nuestros días en los más ancianos que aún siguen vivos- y llama la atención aquí para el carácter simbólico de algunos de ellos, ya que es a través de los más ancianos que "la raíz de ese pasado" continua y se alimenta en el presente, legitimando por la herencia el derecho a la tierra.

Las prácticas de rescate: el 'viaje' de ida y 'vuelta'

Foto nº 1 y n.2: el viaje de las lideranças

Las diferencias en el grado de organización antes y durante los procesos en una y otra situación y la necesidad de "organizarse" buscando derechos, interfieren en cierto sentido en el uso de estrategias de socialización, que revelan ejemplarmente diversos entramados y dimensiones de los procesos de construcción de los grupos.

Así, en las bases de las movilizaciones de Itamoari y de Jamary en busca de derechos están idealizadas las relaciones de solidaridad de órdenes y niveles distintos y, sobre todo, la constitución de un ideal comunitario: "*la lucha* y *rescate*", entre otros derechos y demandas, de la tierra colectiva como *remanescentes de comunidades de quilombos*.

Creemos que, tanto los vínculos que llevan a la creación de uno u otro movimiento o grupo como la eficacia política que puede o no resultar de ellos tienen estrecha relación con la manera cómo las personas perciben y experimentan culturalmente estos vínculos – lo cual nos habla de la idea de una "cultura común". En otras palabras, que los criterios y los límites que sostienen y legitiman la idea de colectividad y, al mismo tiempo, las relaciones que la constituyen, hacen que los grupos existan y sean reconocidos socialmente sus atributos de una determinada manera cultural.

Durante el proceso de objetivación como *quilombo* nuevos agentes emergen como *lideranças* de Itamoari y de Jamary y adoptan en el ámbito local estrategias de reorganización y de movilización. Los "trabajos" por la "historia" y por el "rescate cultural", como "*descendientes de la esclavitud" o "remanescentes del mocambo",* son algunos de los temas que están en juego en las estrategias utilizadas por esos agentes.

La construcción de la genealogía ideada por la *liderança* Nel, sobrino y "porta-voz" del líder de la comunidad, define a Itamoari como una "familia" originada por sus bisabuelos (un esclavo huido que creó el mocambo), cuya continuidad, a través de las generaciones subsecuentes, permanece hasta los días actuales. Igualmente, Nel vincula esta familia con el origen del linaje de poder, atribuido al "*jefe de familia*" (como líder fundador), cuya transmisión y continuidad por herencia se manifiesta actualmente en Marcos (*líder de la comunidad*). Según esta interpretación tanto la procedencia de los habitantes de Itamoari como la manera que tienen de ocupar y dividir el espacio fue creada por esa familia fundadora, abuelos del actual líder y *remanescentes do mocambo*. No obstante, la "comunidad", según la interpretación de Marcos, sería originada, posteriormente, por sus padres, como lo pone lo de manifiesto a través de la música creada por él sobre la *fundación de la comunidad*

"Esta comunidad que se llama Itamoari
fue construida por una única familia
OH, fue construida por una única familia

Y que ahora vamos a recordar, el matrimonio de negro e índio
llamados señor Dionísio y señora Petronila (BIS)

Incluso con dificultad en su antigua vida
quedó una comunidad en la historia de Brasil (BIS)

Escucha, escucha, escucha el lugar del escondrijo[17]
dónde los negros pasaban la maior parte de la vida (BIS)

Cabe destacar que la ideología o conocimiento histórico, fragmentado o guardado en diferentes formas culturales a lo largo del tiempo por determinados agentes, implica considerar la historia o mito como función sociológica para glorificar un grupo (Malinowski,1985:145) en detrimento de otro. Así, las interpretaciones del mito, como nos sugiere Malinowski, están estrechamente relacionadas con la dimensión política de "autoridad", es decir, con la intención, por parte del que las formula, de validar su autoridad y proyecto de futuro a través de un recurso temporal, por ejemplo, ser "*mocambero*" del pasado y también del presente.

En este sentido, las diferentes interpretaciones son indicativas de una disputa por el poder a través de la"invención de una narrativa". En otras palabras, las diferentes versiones o interpretaciones del pasado, están directamente relacionadas con los principios que definen tanto los criterios de organización - posiciones sociales diferenciadas en el

17 Hace referencia esplícita al tiempo de la esclavitud o lugar dónde fue constuído el quilombo.

grupo- como los criterios de autoridad que postulan legitimidad a partir de la idea de un conocimiento "original" o "legítimo".

Para ampliar estas interpretaciones, nos parecen pertinentes las reflexiones de Leach (1995) que, además de indicarnos que existe una relación estrecha entre las diferentes narrativas del mito y la obtención de poder político, comenta que no es posible comprender la narrativa del mito sin considerar los derechos adquiridos del narrador, o sea, de la persona que habla (Leach,1995:318-319).

Desde esta perspectiva, debemos comprender el conocimiento del pasado, que resulta de las prácticas elaboradas por las *lideranças,* como recurso de poder usado para hacerse valer y legitimar sus proyectos (de comunidad). En este sentido, uno de los puntos que unifica a estos agentes es que, si viven (o vivieron) en la ciudad ("fuera de la comunidad"), son personas con un tipo de posición particular en sus respectivas localidades, que creemos contribuye a que inicien o den continuidad a su 'viaje' como *lideranças*.

Posteriormente retomamos esta idea de viaje, de momento para profundizar en estas argumentaciones nos parece oportuno dialogar con las ideas de Simmel (1986:707-710), cuando utiliza la idea de viaje con la intención de analizar situaciones que producen elementos de unidad social, lo cual permite reconocer puntos de contacto, favoreciendo la comunicación. Entre otros aspectos, menciona que "los viajes han sido, con mucha frecuencia, el único medio o, al menos, uno de los más eficaces de la centralización, especialmente política" (*op.cit:* 709).

El uso que damos a la idea de viaje se aproxima en parte al utilizado por Simmel, pero pensamos que las consideraciones de Turner en su texto sobre "las peregrinaciones como proceso social" son de mas interés para nuestros objetivos, especialmente cuando nos indica que "las peregrinaciones son, en cierto modo, instrumentos e indicadores de un tipo de regionalismo y de "nacionalismo místico" (Turner1974: 212). Apoyado en esta formulación, Anderson (1993:77-101) retoma y reformula la idea de viaje de peregrinación para analizar y comprender las propiedades constitutivas de líderes nacionalistas y de sus proyectos políticos. En su análisis, como en el de otros autores que estudian el fenómeno nación (o étnico), aparece como un principio legitimador de estos nacionalistas la idea de 'viaje', o de peregrinar, en el sentido de conocer ("crear") la "geografía", "el nosotros", es decir, una auto-proclamación como conocimiento de causa por el hecho de conocer la realidad nacional y el pueblo que la constituye.

En su posición de dirigentes de Jamary y de Itamoari, otro punto que unifica a estos agentes es la idea de "*lucha*" (o trabajo en defensa de los derechos de la tierra) usada como recurso de poder. En este sentido, esta idea implica accionar elementos históricos o culturales para legitimar principios organizadores, como expresan, también, algunas de sus formulaciones usadas en sentido ritual, "*nosotros negros descendientes de la esclavitud*" o la "*organización del negro como negro*". En otros términos, nos remite a un trabajo de movilización y de agrupación local que estructura una idea particular de comunidad y de cultura como principio legitimador.

De un modo general, la experiencia de estas figuras adopta un nuevo sentido a partir de los 'viajes' que emprenden en busca de los derechos, a través de la participación en "*encuentros", "seminarios,* o en "*cursos de formación"*y, especialmente, en su 'viaje de vuelta' a la comunidad, cuando intentan validar el conocimiento acumulado en esa experiencia. De acuerdo con este punto de vista, el viaje puede ser pensado como un proceso de construcción de elementos que definen y legitiman sus experiencias como *quilombolas*. Aquí es necesario retener la idea de vuelta ya que en ese proceso algunas *lideranças*, concretamente las de Jamary, comienzan a objetivar la "historia de Jamary dos Pretos", es decir, al grupo como *descendientes del tiempo de la esclavitud,* haciendo posible su (re)encuentro con la "comunidad", o descubierta de "sus orígenes", al tiempo que les permite continuar el viaje. [18]

El lenguaje del pasado y la construcción de la comunidad

Jamary e Itamoari revelan de forma diferente una de las aparentes paradojas constitutivas de estos procesos. Esta aparente paradoja, manifestada por medio de tensiones, especialmente por parte de los dirigentes, hace referencia a la necesidad que tienen esos agentes de enfrentar los problemas que resultan de la diversidad interna y, al mismo tiempo, la necesidad de crear y mostrar hacia fuera una idea de "antigüedad tradicional". En otras palabras, nos habla de la idealización de los dirigentes o militantes sobre la creación y alimentación de sentimientos primordiales (entiéndase ideas de raza, antigüedad y de origen) y de las expectativas de los individuos en relación con las demandas sobre la tierra para el desarrollo de la comunidad[19].

En Itamoari, estos sentimientos de pertenencia a un determinado grupo o *familia*, aunque han sido redefinidos y alimentados con nuevos significados en el contexto de las demandas, contribuyeron de forma particular al proceso de unificación. Ello porque los vínculos o sensibilidades, comprendidos desde un punto de vista analítico como fuente de poder, favorecieron la cohesión del grupo, es decir, la creencia en el sentimiento del deber solidario en defensa del territorio.

En la misma línea de argumentación, aunque con implicaciones diferentes, esa creencia contribuyó a reforzar las antiguas posiciones de poder y/o para legitimar las nuevas. Lo cual, como vimos, trae a la luz tensiones, por ejemplo, entre el *líder da comunidad,* y su sobrino, manifiestas por medio de las prácticas sobre el pasado orientadas a alimentar esos sentimientos solidarios[20].

18 Joan Pacheco de Oliveira (1999) apunta cuestiones similares al usar la expresión viaje de vuelta para comprender en universos indígenas los vínculos entre etnicidad y territorio y entre etnicidad y los atributos físicos de los individuos (Oliveira, 1999:30, 31).

19 En trabajos anteriores (Alonso, 1999), aunque con referencial empírico diferente (poblaciones indígenas de la Amazonía Brasileña) identificamos cuestiones similares a las aquí tratadas.

20 El título de propiedad como *terra de quilombo* es expedido en nombre del *Centro Comunitario* y se entrega al presidente del mismo que, en la época del trabajo de campo, ocupaba también la posición de *líder de la comunidad*.

En la búsqueda de un distanciamiento de interpretaciones de carácter instrumental que asumen la etnicidad como articulación informal de intereses políticos de los grupos – y los símbolos o identificaciones usados como instrumentos útiles de la lucha política dentro de un "sistema global" (Cohen, 1969: 3; 1974: XV; Glazer & Moynihan, 1963) -, postulamos que el binomio "parentesco - antigüedad" no es tan sólo un instrumento para la lucha política, sino que por el efecto simbólico de unificación, "parentesco-antigüedad/cultura", revela la propia manifestación cultural de la "unidad política". En otras palabras, las ideas de "antigüedad" y de "originalidad familiar", al ser utilizadas como recursos de poder por los dirigentes de Itamoari, contribuyeron a crear, a través de las elaboraciones intelectuales que prescribían, el quilombo de Itamoari y, al mismo tiempo, a unificar y experimentar en un sentido de continuidad cultural las relaciones sociales en el quilombo.

En Jamary la objetivación y proceso de unificación, como mencionamos, está directamente relacionado con la mediación del PVN y con la intermediación de los nuevos dirigentes. Mientras tanto, la falta de cohesión interna, en parte debida a la diversidad o a las diferentes experiencias de los individuos, compromete el grado de legitimidad de los dirigentes y de sus prácticas ("la organización" o "asociación"). Este factor obliga a estas *lideranças* a implantar determinadas acciones, buscando la creación y la alimentación de una relativa unidad de intereses así como de sentimientos de lealtad y de adhesión grupal. Destacamos la práctica cultural de la "reunión" y las prácticas de "rescate para levantar la cultura del quilombo". Ambas prácticas, van asociadas a los "cursos de formación", a la participación en los *encuentros de comunidades* y a *seminarios* organizados por miembros del PVN.

Aunque los encuentros y la producción cultural de la reunión han sido una práctica de movilización realizada en Itamoari, no tuvieron la misma importancia y significado para los agentes involucrados. En Jamary los encuentros y el conocimiento producido en éstos fueron adoptados desde los primeros momentos como una estrategia principal de movilización y, por extensión, de producción simbólica para viabilizar y garantizar los derechos como *quilombolas*. Igualmente el aprendizaje y el significado de la práctica cultural de la reunión instaurada en Jamary a través de las *lideranças* fueron condiciones necesarias para que éstas se legitimaran como dirigentes objetivando la garantía de derechos.

La práctica de la reunión, además del local destinado para esta finalidad y de los temas que se discuten, encierra un conjunto de criterios formalizados para definir procedimientos y estructura interna organizativa, acompañada de una lógica jerárquica de posiciones, generalmente en conformidad con la pretensión de legitimidad por parte de las personas que ocupan los cargos y organizan la estructura de la asociación (entiéndase la comunidad). Los presidentes de la asociación y los secretarios se posicionan sentados tras una mesa en la parte frontal de la sala, en cuyo centro se sienta el presidente y, en los extremos, los secretarios. Los demás participantes se disponen sentados en las sillas organizadas en filas. La foto n.° 3, en un sentido panorámico, ilustra esa disposición espacial de las personas.

Foto nº 3. Práctica de la reunión en Jamary . Foto autora

Para completar estas observaciones nos parece pertinente mencionar el trabajo de Commeford (1999) titulado *Fazendo a Luta. Sociabilidade, falas e rituais na construção de organizações camponesas.* El antropólogo brasileño examina las reuniones como una práctica de sociabilidad, a partir de un estudio de caso de una organización campesina en Brasil. El autor, problematizando los vínculos de este tipo de *movimiento* o de organizaciones, nos indica también el carácter construido y no naturalizado de la práctica de la reunión y, por extensión, su eficacia simbólica para crear una idea de colectividad.

"Respetar a los compañeros", "ayudar al otro", "discutir colectivamente", "unión", "conocimiento de los derechos y transmisión de esos derechos", "rescate de la historia" son, entre otras, expresiones directamente relacionadas con la participación de los dirigentes en esos acontecimientos y con las cualidades que los definen como "*buenas lideranças*". Hay aún una clasificación de tópicos que definen "los problemas" en que actúan como "problemas de la tierra", "organización local", "concientización", "salud", "educación", "racismo", entre otros.

No es nuestra intención aquí retomar el análisis de los encuentros y sus efectos de movilización, (examinado en Alonso, 2006). No obstante, para las cuestiones aquí tratadas nos parece relevante recuperar de este estudio el diálogo que establecimos con la noción de evento usada por Das (1996). Retomamos sobretodo las indicaciones acerca de la definición del movimiento de preservación de la identidad Sikh en la India por medio de lenguaje específico, el cual sitúa de inmediato a todos los que forman parte de dicho movimiento dentro del contexto moderno del estado-nación.

En este sentido, la antropóloga Das apunta que la construcción de narrativas del pasado está vinculada a la producción de identidades y a la institucionalización de la memoria de las propias comunidades durante el proceso de emergencia de actores políticos. De la misma forma, nos indica que la construcción de ese pasado es parte del proceso de producción de identidades en el contexto de las relaciones que resultan entre lo local y lo global en el marco de las transformaciones de la India contemporánea. Desde esta perspectiva, para Das, el control y fijación de la memoria no se vinculan únicamente a las prácticas del estado (Das, 1996:10, 121-122).

Dentro de este marco de interpretación, nuestro interés por las mencionadas formulaciones que surgen de la práctica de los *encuentros* o *seminarios* es el de evidenciar dos aspectos directamente relacionados. El primero, la producción de un conjunto de representaciones que remite a condiciones sociales, entre las que destacamos un núcleo de *lideranças* que pasa a ser reconocido y se relaciona con militantes políticos, investigadores, abogados; comunidades 'movilizables' o posibles de movilizar; un compendio legal; un capital cognitivo acumulado por las personas que se destacan como dirigentes y una estructura física, financiera y organizacional que posibilita la manutención del cuadro de esos dirigentes y de sus prácticas.

El segundo, los efectos locales que resultan de las mediaciones del PVN en Jamary. La práctica de los encuentros fue dirigida, en particular a Jamary, especialmente durante el periodo comprendido entre 1992 a 1998[21]. Por medio de sus efectos simbólicos de objetivación, estos acontecimientos contribuyeron al desarrollo de un conjunto de valores y un código común, la "ideología de la descendencia de esclavos" (o el *movimiento por la identidad y rescate de las "terras de preto").*

En este cuadro, los dirigentes de Jamary, en la comparación con los de Itamoari, postulan legitimidad para ellos y para sus prácticas de agrupación por medio del lenguaje del parentesco, a través de sus metáforas con el territorio. Pues haber nacido o "ser hijo de Jamary" pasa a ser significativo para definir quién está o no incluido en el quilombo y quién tiene derecho sobre el territorio. En otros términos, se configura un código en el que los diferentes núcleos que constituyen Jamary son los *lugares de las antiguas haciendas de la esclavitud* y los actuales habitantes son sus *descendentes*.

No queremos decir con esto que todos los habitantes atribuyan el mismo sentido. Creemos que existe una misma "base cultural" en las actitudes a partir de la cual las acciones pasan a ser significativas cuando se manifiestan en los diferentes contextos, para negarlas o para confirmarlas.

Consideraciones finales

A lo largo de este trabajo intentamos indicar, a partir de los casos de Itamoari y de Jamary dos Pretos (Amazonía Brasileña), elementos del proceso por medio del cual las poblaciones que habitan en esos lugares, pasan a ser identificadas y reconocidas como quilombos. Además de ampliarlos, buscamos recuperar parte de ellos y abordar desde la comparación algunas reflexiones teóricas.

21 Parte del conocimiento e ideas que resultan de los trabajos realizados por el PVN en Jamary están recogidos y sistematizados en el libro titulado *Jamary dos Pretos, terra de mocambeiros*. Este libro, editado en 1998, es reconocido fuera y dentro del ámbito académico brasileño como una expresión ejemplar de los trabajos de *identificación*, lo cual favoreció la divulgación y legitimación de los agentes y de sus ideas.

Con el propósito de dar un sentido de historicidad a las situaciones examinadas y ampliar la visión etnográfica y sociológica de los procesos de reagrupación, examinamos determinadas características relativas a las experiencias anteriores de estos grupos. En el caso de Itamoari indicamos que la defensa del lugar y el deber de solidaridad involucrado por parte del grupo no sería posible sin la previa existencia de un grado elevado de cohesión y de control interno. Constatamos que ambos aspectos se relacionan con la creencia en el reconocimiento de la "antigüedad en el lugar" atribuida a una de las familias. Esto ha permitido crear y centralizar una modalidad de autoridad tradicional en la escala de poder en el grupo.

El segundo proceso, se caracteriza por tener una mayor movilidad y fragmentación de las familias. Aunque éstas hayan vivido también en "el lugar" desde varias generaciones, no siempre existieron relaciones de proximidad, sea a través del parentesco o de la amistad o de otra naturaleza. Esas familias presentan un nivel menor de organización y de cohesión entre ellas, incluso en su interior.

Conforme a nuestro punto de vista comparativo, estas bases o diferencias nos hablan del grado de organización en una y otra situación y de la "necesidad" de organización para la búsqueda de derechos. Desde esta perspectiva, en la comparación con Itamoari, Jamary se presenta de forma ejemplar en la génesis del proceso: la necesidad de crear (y hacer creer en) valores y sentimientos de solidaridad, factibles de garantizar un grado mínimo de equilibrio o de unidad en el proceso social.

No está de más mencionar aquí el viaje emprendido por las *lideranças* y los presupuestos e ideas colectivistas que estructuran las prácticas de formación realizadas a través de encuentros y cursos de formación dirigidos a estos nuevos dirigentes, especialmente en Jamary. En estos casos de formación de *lideranças quilombolas*, así como en las situaciones de *lideranças indígenas*, estos presupuestos son más evidentes: tanto el investigador como los agentes educadores presuponen ideas de 'autenticidad' relativas al modelo de grupo (o comunidad) que postulan legitimar. Parafraseando a Handler en sus audaces argumentaciones que realiza a este respecto, creemos que las ideas de autenticidad tienen un riesgo mayor de pasar desapercibidas para el antropólogo, en la medida en que éste intenta explicar los conceptos nativos sobre cultura en referencia a una determinada noción de cultura (Handler,1988:15 y 25).

Estas prenociones no sólo han llevado a crear dificultades y obstáculos al investigador; también han llevado a que, según los contextos, las *lideranças* reconozcan o no al investigador (o antropólogo) y a su producción como referentes legítimos para apoyar y asesorar sus proyectos "de rescate de derechos". En este sentido, hemos puesto de manifiesto que estos dirigentes pasan por un proceso de objetivación durante sus viajes como *lideranças* y llevan al contexto local las ideas y el conocimiento adquirido en estos viajes, que contribuyen a hacer y dar sentido a la idea de comunidad.

Este trabajo adolecería de un sesgo utilitarista y maximalista si afirmáramos que las acciones de los agentes, sea en el proceso de Itamoari o en el de Jamary, ocurren según

las intenciones previstas. Ha sido con la intención de superar estos puntos de vista que construímos teórica y etnográficamente dos estudios de caso, proponiendo, al mismo tiempo, desde la comparación, una comprensión sociológica del fenómeno, a partir de la idea de *objetivación mediática* o de los efectos objetivantes de las prácticas.

Desde el punto de vista sociológico de los dos procesos quedó evidente, aunque en distintos niveles, la importancia que tiene el uso de ciertas ideas de unidad, por ejemplo, las de "cultura", para crear cohesión, favoreciendo la ocupación y el control de posiciones de poder. Aquí, los dos procesos ponen en evidencia que la defensa y garantía del territorio no pasan apenas por la idea de que las personas que lo habitan creen en una cultura común y la compartan, sino que también implica la existencia de agentes, con posiciones y propiedades distintas, interesados en producirla y alimentarla.

Dentro de este marco interpretativo, indicamos que las mediaciones y/o prácticas de rescate y de conocimiento relativo a la historia y a la memoria ocupan un papel fundamental en los procesos de construcción de grupos y en las identidades que los definen. Estas prácticas y su puesta en escena ejercen un alto grado de eficacia simbólica por medio del lenguaje en el que se codifican las representaciones del pasado, creando vínculos de identidad y, al mismo tiempo, alimentándolos. Es decir, materializando y trasformando vínculos entre el presente y el pasado – una idea de origen y de destino cultural comunes en una continuidad temporal – y objetivando expectativas de futuro.

El reconocimiento y aplicación de los derechos de las *comunidades quilombolas,* según esta perspectiva del discurso cultural, como queda evidente en su lenguaje, nos parecen significativos, al sugerir el mecanismo por el cual la producción de las diferencias puede ser antes que nada percibida como cultural y no propiamente político - social. En última instancia, nos habla de mecanismos de control y de poder que imponen una serie de valores. Estos se accionan a partir de diagnósticos sobre el presente de las poblaciones, fundamentadas en nociones estáticas de pasado - que ocultan el movimiento del tiempo, en la vivencia de las experiencias, en una noción estática y cronológica del pasado, mientras que la objetivación que se elabora del pasado se realiza en un sentido de continuidad histórica.

Ha sido dentro de este marco teórico de interpretación, iluminado por la comparación de los dos procesos, que intentamos mostrar la eficacia política de la cultura, a través de la visión no política que transmiten sus efectos. En el caso de Itamoari, aunque esta eficacia se manifieste de forma ejemplar – a través del grado elevado de cohesión y de los sentimientos afectivos que alimentan las prácticas del pasado - es, sin embargo, menos evidente debido a la previa base mayor que existe de sentimientos de adhesión al grupo

Así, la eficacia del lenguaje del pasado *(los descendientes del tiempo de la esclavitud)* se pone de manifiesto en el ámbito local, al permitir captar a los individuos de Itamoari y de Jamary, articular sus relaciones y experimentarlas culturalmente. De esta forma, coloca en el "tiempo de la esclavitud" a Itamoari y a sus habitantes, atribuyéndoles un espacio y tiempo original: a *la familia* y a los *parientes* y a los *remanescentes negros* y, como

"descendientes de las haciendas de la esclavitud", a los habitantes de Jamary. Este código, en ambas situaciones, aunque percibido inicialmente como idealización, que nos indica dimensiones distintas de los dos procesos, tiende a configurarse como creencia.

Constatamos que estos tópicos nos hablan de la resolución de la aparente paradoja que se desprende de las prácticas de las mediaciones, en particular de las *lideranças* al tener que validar una idea de "identidad tradicional" y de la "modernidad" que propagan a través de las demandas de desarrollo; siendo que ambas están condicionadas a la obtención de derechos, como la garantía del territorio y, por extensión, son constitutivas de un mismo proceso.

Desde esta perspectiva, pusimos en evidencia que los atributos culturales de los *remanescentes* de Jamary son tan modernos (o nuevos) como los de Itamoari, que son considerados tradicionales. Además de constatar que no apenas el estado 'instituye' e impone memorias sino también lo hacen los propios grupos durante el proceso de emergencia como nuevos sujetos políticos. En otros términos, la percepción y experimentación cultural de las identidades según el código cultural de la descendencia está directamente relacionado con los sentimientos de unidad que genera la puesta en escena de ese lenguaje del pasado, cuando es accionado por los diferentes agentes como recurso de poder para justificar las prácticas.

Así, este lenguaje o *movimento* por la identidad de los territorios quilombolas contribuye a crear esas identidades y, al mismo tiempo, sitúa de inmediato a todos los agentes y grupos dentro de las transformaciones del estado-nación brasileño generadas en las últimas décadas. En este sentido, sugerimos, a través de las explicaciones etnográficas y de la perspectiva comparativa, que tanto las prácticas como los agentes que las producen son parte constitutiva del proceso de producción de esas unidades e identidades. En última instancia, ponen de relieve que estos procesos resultan de las acciones y prácticas de diversos agentes, con autoridades y posiciones localizadas en distintas áreas del espacio social – y no únicamente de los actores o grupos que se representan y se definen como tales, como es frecuente observar, aunque de forma indirecta en las perspectivas analíticas arriba mencionadas (*etnogénesis*, *etnicidad*, *nuevas identidades* -entiéndase también en contextos de globalización-, entre otras).

Bibliografía citada

Alavi, Hamza. "Revolução no Campo" 1969 In. Ralph Milliband e John Savilhe (org.) *Problemas e Perspectivas do Socialismo*. Rio de Janeiro: Zahar, p. 299-351

Alonso, Sara. 1999. "A Disputa pelo Sangue: Reflexões sobre a Constituição da Identidade e 'Unidade Tembé'. *Novos Cadernos NAEA*, 2(2):33-56.

Alonso, Sara. 2004. "Fazendo a unidade: uma perspectiva comparativa na construção de Itamoari e Jamary como Quilombos". Rio de Janeiro, 2004. 385 f. Tese (Douto-

rado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ.

Alonso, Sara. 2006. " O movimento pela identidade i resgate das terras de preto: uma prática de socializaçao". ABA/MDA (org.) *Territórios Quilombolas*. PRÊMIO ABA/MDA, Brasília.MDA/NEAD. pp.17-36.

Almeida, Alfredo W. B. de. 1987. "Terras de Preto, terras de santo, terras de índio. Posse comunal e conflito". *Humanidades*. Ano IV (15): 43-48.

Almeida, Alfredo W. B. de. 1996. "Sematologia face a novas identidades". In Projeto Vida de Negro — SMDDH-CCN-MA/AMQF. *Frechal Terra de Preto. Quilombo reconhecido como Reserva Extrativista*. São Luís: Coleção Negro Cosme, vol. I, PVN, p. 9-19.

Almeida Alfredo y Azevedo, Rosa. 2006. Quilombolas da ilha de Marajó- Pará. Projeto Nova Cartografia Social da Amzônia. Série: Movimenos sociais, identidas coletiva e conflictos, Belém: UNAMAX/NAEA/UFPA.

Anderson, Benedict. 1993.*Comunidades Imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: FCE.

Araújo, Mundinha. 1996. *Insurreição de escravos em Viana-1867*. São Luís, SIOGE.

Armstrong, John. 1994. "Nations before nationalism". In Hutchinson J. & Smith, A. D. (edit.) *Nationalism*. Oxford, New York: Oxford University Press.

Arruti, José Maurício Andion. 1998. "Subversions classificatoires: paysans, indiens, noirs. Chronique d' une Etnhogenèse" *DOSSIER: Genèses*, sept. p.28-50.

Arruti, José Maurício Andion. 2002. "ETNIAS FEDERAIS": O processo de identificação de "remanescentes" indígenas e quilombolas no Baixo São Francisco. Tese de Doutorado. PPGAS-MN/UFRJ.

Assunção, Mattias Rohrig.1988. *A Guerra dos Bem-te-Vis. A Balaiada na memória Oral*. São Luís: SIOGE.

Barth, Frederik. 1969. *Ethnic groups and boundaries*. Bergen-Oslo, Universiteta Forlaget. London: George Allen & Unwin.

Bentley, G. Carter. 1987. "Ethnicity and Practice". *Compartive Studies in Society and History,* 29 (1) 25-55.

Bourdieu, Pierre. 1997. *Razones práticas. Sobre la Teoria de la acción*. Barcelona: Anagrama.

Comaroff, John L. 1987. "Of Totemism and ethnicity: Consciousness, practice and the signs of inegquality". *Ethnos* 52 (3/4): 301-323.

Comaroff, J. and J. 1992. *Ethnography and the Historical Imagination*. Westview Press. Boulder/ San Francisco/Oxford.

Comerford, John Cunha. 1999. *Fazendo a luta. Sociabilidade, falas e rituais na construção de organizações camponesas*. Rio de Janeiro: Relume Dumara.

Das, Veena. 1996. *Critical Events. Na Anthropological Perspective on Contemporary India*. New Delhi, Oxford: University Press.

Escobar, Arturo and Alvarez, Sonia, E. (eds.) 1992. *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy, and Democracy*. Boulder: Westview Press.

Gomes, Flávio dos Santos. 1997. *A Hidra e os Pantanos: Quilombos e Mocambos no Brasil (séculos XVII-XIX*). Tese de Doutorado. Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP.

Hall, Stuart. 1997. *"Neu Ethnicities". Em* Bill Ashcroft *et alii* (edit) *The Post- Colonial Studies Reader*. London/NeW York: Routledge. p. 223-227.

Handler, Richard.1984. "On Sociocultural Discontinuity: Nationalism and Cultural Objectification in Quebec. *Current Anthropology*, vol. 25, (1):55-71.

Handler, Richard .1988. *Nationalism and Politics of Culture in Quebec*. The University of Wisconsin Press.

Hobsbawm, Eric J.1984 "A Invenção em Massa de Tradições: Europa, 1879 a 1914". In E. Hobsbawm & T. Ranger (eds), *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. p.271-316.

Hobsbawm, Eric J.1991. *Nações e nacionalismo desde 1780 - Programa, mito e realidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Jelin, Elizabeth . 2002. (comp.) *Las commemoraciones: Las disputas en las fechas "infelices"*. Madrid: Siglo XXI.

Leach, E. R. 1995. *Sistemas Políticos da Alta Birmania. Um Estudo da Estructura Social Kachin*. São Paulo. Edusp

Losonczy, Anne-Marie. 1997. *Les Saints et las Forêt. Rituel, societé et figures de l`échange entre noirs et indiens Emberá (Chocó, Colombia*). Paris: L`Harmattan.

Malinowski, Bronislaw. 1985. "El mito en la psicología primitiva", en B. Malinowski, *Magia, Ciencia y Religión*. Barcelona, Planeta, pp. 105-173.

Nora,Pierre. 1988."The Era of Commmemoration", en P. Nora (org.), *Realms of Memort. The Construction of the French Past*, vol. 3, Nueva York: Columbia University Press.

O`Dwyer, Eliane Cantarino. 2002 (org.) *Quilombos. Identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: ABA/FGV.

Oliveira, João Pacheco de. 1999."Uma etnologia dos 'índios misturados'? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais". Em J. P. Oliveira (org.) *A viagem de volta, etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa. p.11-39.

Pérez, Berta E. 1998. "Pantera Negra: A Messianic Figure of Resistance and Cultural Survival among Maroon Descendants in Southern Venezuela". In Whitten, N. & Torres, A. *Blacness in Latin America and the Caribbean. Social Dinamics and Cultural Trnasformations*. Bloomington/Indianapolis, Indian University Press, Vol. I p.223-241.

Price, Richard. 1983. *First Time: The Historical Vision of an People Afro-Americam*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.

Projeto Vidad de Negro -SMDDH/CCN-MA /ARMQJ.1998. *Jamary dos Pretos - Terra de Mocambeiros*,. São Luis: PVN, Coleção Negro Cosme, Vol. II.

Ranger, Terence. 1984. "A Invenção da Tradição na África Colonial". In E. J. Hobsbawm e T. Ranger (eds.), *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. p.219-269.

Reis, João José & Gomes, Flávio dos Santos (orgs.) 1998. *Liberdade por um Fio. História dos Quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

Simmel, George, 1986. *Sociología .Estudios sobre las formas de Socialización*. Madrid: Alianza Universidad, Vol.2.

Singer, Lester. 1962. "Ethnogenesis and Negro-Americans Today". *Social Research* 29: 419-32

Turner, Victor.1974. *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Socieity*. Ithaca/London, Cornell University Press.

VETAS

Picaresca y evolución del protagonista en Don Catrín de la Fachenda, de José Joaquín Fernández de Lizardi.

Bárbara Fiorellino*

Resumen en español

El presente artículo estudia las relaciones del *Don Catrín* con la tradición picaresca en que se basa, investigando de forma sistemática los elementos que comparte con sus modelos. Como su más estudiado predecesor *El Periquillo Sarniento*, el *Catrín* saca la mayoría de sus características estructurales y tópicas de la narrativa española que le sirve de molde.

Sin embargo, las dos novelas tienen una diferencia fundamental que estriba en su desenlace: Periquillo, antes de morir, se arrepiente de su vida inútil, mientras que Catrín nunca lo hace. Para dar razón de esta importante diferencia y esclarecer su función literaria y didáctica la segunda parte del artículo analiza la obra bajo la perspectiva de la novela de iniciación.

Palabras clave: Lizardi, Picaresca, Catrín, Periquillo, iniciación.

Abstract

This article studies the relationship between *Don Catrín de la Fachenda* and the tradition on which it is based, the Spanish Picaresque novel, by analyzing the elements it shares with its models. Like the first Fernández de Lizardi's novel, *El periquillo Sarniento*, which has been studied most, the *Catrín* retrieves most of its structural and topic characteristics from the Spanish works it uses as a mould.

Nevertheless, the two novels have a basic difference that is evident in their conclusion: Periquillo, before his death, repents his lazy life, while Catrín never does. To explain this important difference and his literary and didactic function, the second part of the article analyzes the work by the perspective of the initiatic novel.

Key words: Lizardi, Picaresque, Catrín, Periquillo, initiation.

Recepción: 24 de septiembre de 2008 • Aprobación: 15 de enero de 2009

* Universidad de Roma "La Sapienza". Correo electrónico: barbarafiorellino@hotmail.com

¿Se puede hablar de picaresca hispanoamericana? ¿Qué relaciones guardan las obras que, en momentos importantes de la historia literaria hispanoamericana, se inspiraron en este modelo, con las que conforman la picaresca española, «género» cerrado y limitado en el tiempo (1599-1646 si queremos referirnos al núcleo fundamental, del *Guzmán* al *Estebanillo*)? ¿Se pueden aplicar las mismas pautas de análisis a una novela barroca y a una del siglo XIX o del siglo XX? ¿Qué buscaron en la picaresca autores como Fernández de Lizardi, Payró, Carpentier, Manuel Rojas? ¿Acaso no sería mejor, al examinar los textos modernos, relacionarlos con otros modelos de análisis, como el de la narrativa de iniciación? Éstos son los interrogantes a los que quise buscar una respuesta con un amplio trabajo, todavía inédito, sobre *La novela picaresca española y la narrativa hispanoamericana*, que constituyó mi tesis doctoral en Filología en la Universidad de Roma "La Sapienza" (Fiorellino, 2005).

En este artículo, presento un caso en que el modelo picaresco peninsular no desemboca en literatura de iniciación, como sí acaece en muchos de los demás textos que he estudiado. A partir de los elementos de reconocibilidad del protagonista de la picaresca clásica (nombre significativo; atribución del calificativo de pícaro en el texto; narración homodiegética en forma de novela; procedencia de una familia sin honor; cierto nivel de instrucción; uso de varios recursos para sobrevivir; situación final deshonrada), trato de poner de manifiesto las relaciones del *Don Catrín de la Fachenda* con sus modelos, y luego lo analizo a partir de los elementos de la novela de iniciación (viaje; espacio de origen y espacio ajeno; umbrales; llamada a la aventura; ayudantes; pruebas; muerte ritual y resurrección; transformaciones finales del *self* y del *status*), todo ello con el fin de identificar las diferencias de estrategia entre la forma en que el autor desarrolla su discurso de crítica social en esta novela póstuma, con referencia a la forma en que lo hace en el *Periquillo Sarniento*, obra también picaresca pero abierta a la posibilidad de la iniciación, esto es, a la transformación del protagonista, que se manifiesta en la conversión final.

El texto

Don Catrín de la Fachenda se publicó póstumo, en 1832, a los cinco años de la muerte de su autor y doce de la aprobación de la censura, que fue concedida en 1820[1]. La última de las cuatro novelas lizardianas – tras *El Periquillo Sarniento*, 1816, *La Quijotita y su prima*, 1818, y *Noches tristes y día alegre*, 1818 – se caracteriza por la menor presencia del didactismo educativo que había sido patente en las anteriores; sin embargo, las referencias a la educación como elemento fundamental en la formación del carácter del individuo aparecen también aquí, tratándose de un rasgo básico de la ideología de este autor.

1 Para las vicisitudes del texto véase (Obregón, 1938), y los mucho más recientes (Alba-Koch, 2000) y (Vogeley, 2001). La edición de la que cito y a la que se refieren los números de página es la de Oviedo y Mejías, 2001.

Periodista antes que novelista, Lizardi escribió sus novelas en un período en que la situación política lo había obligado a abandonar su actividad principal. Sus intereses, menos orientados hacia la ficción pura que hacia la crítica costumbrista, lo llevaron a transformar la forma novelesca en un instrumento irónico de investigación de la sociedad mexicana de su tiempo. Catrín, más que Periquillo, es el personaje que representa una tipología social cuyos defectos tienen que ser puestos al descubierto y combatidos para realizar la identidad nacional.

El catrín y el pícaro

La palabra *pícaro* aparece de forma explícita en el texto; he contado nueve ocurrencias, muchas si consideramos que no llegan a diez los textos clásicos de la picaresca española en que esta palabra y sus derivados aparecen un mayor numero de veces. Es una cantidad ampliamente suficiente para demostrar que el libro establece un diálogo explícito con la tradición picaresca.

El lema se halla en diversos pasajes con diferentes valores. En las páginas 77 y 122 lo encontramos con función de adjetivo, en contraposición a *honrado* («...sábete que si hay militares pícaros, hay jefes honrados...», y «Cada cual puede vestirse según su gusto y proporciones, sin merecer por su traje el título de honrado ni de pícaro»); en la página 81 como sustantivo, socialmente opuesto a *señor* («...todo el mundo se resiente de la conducta de un pícaro, por más que tenga la fortuna de pasar por un señor»); en las páginas 97, 101 y 109 tiene valor peyorativo («¿Qué, usted se ha pensado que el ser militar es lo mismo que ser un pícaro declarado, sin freno, sin ley y sin rey?»; «Era un pícaro que se andaba embriagando por las calles»; «un pícaro barbero»); en la página 124 se emplea como insulto. En estos casos, se trata de valores lexicalizados genéricos, relacionados con la capa social de procedencia y la falta de honradez, muy parecidos a los que se encuentran en la picaresca española. La ocurrencia de la página 99, *pícaro seductor*, no es acaso la ofensa que parece, sino una muestra léxica de una evolución del término que se va afirmando cada vez más, puesto que Catrín la merece al tratar de fugarse con una acaudalada joven[2].

Una de las ocurrencias, en la página 119, es particularmente interesante, porque aparece en el texto acompañada por dos palabras, *catrín* y *fachenda*, cuya importancia es evidente al formar parte del título y ser utilizadas para identificar al protagonista: son su nombre y apellido, pero también sus claros atributos. *Catrín*, como es sabido, designa

2 Por lo menos a juzgar por los títulos de las varias colecciones de cuentos eróticos que, en los primeros años del siglo XX, se van publicando en España y Argentina con títulos como *La literatura picaresca* o *Colección picaresca* y contenidos, a veces, claramente pornográficos.

un tipo de *dandy*, señorito holgazán cuya finalidad en la vida es la apariencia[3]. El pasaje, al proponer la equivalencia entre *pícaro* y *catrín*, identifica en parte las dos categorías y define indirectamente su esencia y forma de actuar.

> –Hablando de esto, dijo el capellán, hay una clase de catrines, quiero decir, jóvenes, tal vez bien nacidos y decentes en ropa; pero ociosos, ignorantes, inmorales y ***fachendas***, llenos de vicios, que no contentos con ser pícaros, quisieran que todos fueran como ellos. Estos bribones inducen con sus indignas conversaciones a la gente sencilla e incauta y la disponen a ser tan malos como ellos.
>
> Apenas oí yo citar a los ***catrines*** de ***fachendas***, cuyo apellido he tenido la dicha de heredar, cuando volví por su honor y dije:
>
> –Padrecito, modérese usted: los catrines son nobles, cristianos, caballeros y doctos; saben muy bien lo que hablan; muchos fanáticos los culpan sin motivo.
>
> ¿Qué mal hace un catrín en vestir con decencia, sea como fuere, en no trabajar como los plebeyos, en jugar lo suyo o lo ajeno, en enamorar a cuantas puede, en subsistir de cuenta de otros, en holgarse, divertirse y vivir en los cafés, tertulias y billares? ¿Acaso esto o mucho de esto no lo hacen otros mil, aunque no tengan el honor de ser catrines?
>
> Ahora, ¿por qué se han de calificar de impíos e irreligiosos sólo porque jamás se confiesan, porque no respetan a los sacerdotes ni los templos, porque no se arrodillan al Viático ni en el tiempo de la misa, porque no se tocan el sombrero al toque del Ave María, ni por otras frioleras semejantes?
>
> Si se murmura de su poca instrucción, es una maledicencia o declarada envidia; ¿qué más puede saber un caballero catrín que servir a una señorita el cubierto, bailar unas boleras o un valse, barajar un albur, jugar un tresillo, peinarse y componerse, hablar con denuedo y arrogancia sobre cuanto se ofrezca, y hacer cosas que no digo porque ustedes no crea que los pondero?
>
> Su utilidad es demasiado conocida en los estados, en los cafés, fondas, billares, portales y paseos. Conque no hay que hablar tan mal de los catrines, cuando son más ilustrados y provechosos que otros muchos.
>
> –Ni qué responder me ha dejado usted amiguito, dijo el capellán; usted solo y sin tormento ha confesado quiénes son los catrines, cuáles sus ocupaciones, cuán admirable es su instrucción y qué digno del aprecio público el fruto de sus tareas. (IX, p. 119-120)

El presente pasaje no es el primero en que aparece la palabra *catrín*, antes bien, la voz del protagonista había abierto el primer capítulo dirigiéndose a los «amigos catrines y compañeros míos.» Incluso la finalidad declarada del libro, irónicamente enunciada, es la de «aumentar el número de los catrines; y el medio, proponerles mi vida por modelo.» La

3 *Catrín* se utiliza todavía con valor de *«Petimetre. Hombre que se acicala mucho»* (Moliner, 1992). Sin embargo, las mejores definiciones del tipo social indicado en el México de la época con este término son deducibles precisamente de la novela que estamos examinando. En las próximas páginas se citan amplios pasajes que describen al *catrín* en su manera de vivir.

ejemplaridad a la inversa (mostrar el vicio para fomentar la virtud) de la picaresca clásica es objeto de una inversión aparente, al ostentar el yo narrativo un punto de vista que no puede ser compartido en absoluto por el lector.

Más allá de las denominaciones, existen otras referencias textuales a la picaresca que suenan casi explícitas. En el capítulo VIII, por ejemplo, Catrín defiende su categoría haciendo uso de modalidades de inversión paródica que recuerdan el discurso del ventero en el tercer capítulo del *Don Quijote*.

Compárese este pasaje del *Catrín* con el siguiente, sacado del *Don Quijote*:

> Los catrines son hombres de bien, hombres decentes y, sobre todo, nobles y caballeros. Ellos honran las sociedades con su presencia, alegran las mesas con sus dichos, divierten las tertulias con sus gracias, edifican a las niñas con su doctrina, enseñan a los idiotas con su erudición, hacen circular el dinero de los avaros con su viveza, aumentan la población en cuanto pueden, sostienen el ilustre de sus ascendientes con su conducta y, por último, donde ellos están, no hay tristeza, superstición ni fanatismo, porque son marciales, corrientes y despreocupados. [*Catrín*, VIII, p. 111]
>
> (...) le dijo que andaba muy acertado en lo que deseaba y pedía, y que tal presupuesto era propio y natural de los caballeros tan principales como él parecía y como su gallarda presencia mostraba; y que él, ansimesmo, en los años de su mocedad, se había dado a aquel honroso ejercicio, andando por diversas partes del mundo buscando sus aventuras, sin que hubiese dejado los Percheles de Málaga, Islas de Riarán, Compás de Sevilla, Azoguejo de Segovia, la Olivera de Valencia, Rondilla de Granada, Playa de Sanlúcar, Potro de Córdoba y las Ventillas de Toledo y otras diversas partes, donde había ejercitado la ligereza de sus pies, sutileza de sus manos, haciendo muchos tuertos, recuestando muchas viudas, deshaciendo algunas doncellas y engañando a algunos pupilos, y, finalmente, dándose a conocer por cuantas audiencias y tribunales hay casi en toda España; y que, a lo último, se había venido a recoger a aquel su castillo, donde vivía con su hacienda y con las ajenas (...). [Quijote, I,1,3 p. 100][4]

Pero el verdadero catrín se reconoce en su manera de actuar, como nota un interlocutor. Se levanta tarde, sale a buscar quien le pague el desayuno o el almuerzo, trata de ganar algo al juego y de llegar con el estómago no demasiado vacío al día siguiente; las únicas habilidades que posee y que le gusta lucir son las de bailarín y lisonjero. Sobre todo, en su desprecio por el trabajo recuerda al hidalgo del *Lazarillo de Tormes*, y a todos los pícaros que, queriéndose hacer pasar por hidalgos, evitan cuidadosamente dedicarse a cualquier actividad productiva.

Profundamente catrín – y por lo tanto implícitamente pícaro – en la conciencia de sí, el protagonista cambia sin embargo en el tiempo su actividad principal: soldado, jugador,

4 El número de página se refiere a la ed. al cuidado de John Jay Allen, 1977.

ladrón y mendigo, siendo también, de vez en cuando, detenido. Se trata de situaciones ya experimentadas por muchos héroes de la picaresca, a partir del *Lazarillo* y del *Guzmán*, y que han llegado a hacerse típicas.

Nombre del protagonista

El hecho de que don Catrín lleve tal nombre hace de él – como en el caso de Lazarillo, del Pícaro y del Buscón – una antonomasia. Sin embargo, es interesante notar que, al no connotarlo con otro nombre y apellido sino los que hacen referencia a la categoría que quiere satirizar, el autor reduce su personaje a un mero símbolo, renunciando de antemano a cualquier evolución del personaje; y efectivamente, el realismo psicológico no está entre las intenciones de Fernández de Lizardi, como prueban numerosas contradicciones en las reflexiones del protagonista. Un caso parecido en la picaresca española es el del ladrón de *Desordenada codicia*[5], personaje definido más por sus experiencias, incluso extremas, que por su carácter; conocemos su nombre, Andrés, pero se nos dice que puede ser falso, y que el ladrón cambia de nombre frecuentemente por no incurrir en los rigores de la justicia previstos en caso de reincidencias. Este personaje, además, describe de forma apologética su categoría, la de los ladrones, de la misma forma en que Catrín hace el elogio de los catrines.

A su nombre el protagonista le antepone el *don*, que justifica con la nobleza de su nacimiento; nobleza que, sin embargo, es desmentida por algunos particulares que revela de su familia. La voluntad de elevarse socialmente, simulando con la vestimenta y el desprecio a la vida productiva la nobleza que no posee, es una característica que aparece en la entera producción picaresca desde sus raíces mismas, a partir del Lazarillo de Tormes, cuyo protagonista aprende a copiar, en el vestuario y en la forma de actuar, al escudero que sirve en el tercer capítulo.

El apellido (de la Fachenda) halla su justificación en el primero de los pasajes citados en este capítulo, en que el prelado interlocutor del protagonista atribuye a los catrines las cualidades de «ociosos, ignorantes, inmorales y *fachendas*»; palabra esta última que corresponde a 'vanos, presumidos'[6] y, aunque no agrega mucho al nombre de Catrín, sin duda tiene una función amplificadora de las connotaciones que éste supone. En efecto, entre las características del catrín están precisamente las de ser vano y ostentar mucho, dado que la caracterización del tipo social en cuestión parte fundamentalmente del cuidado exagerado del vestuario[7].

5 Sevilla Arroyo, 2001.

6 Según Moliner, 1992, *fachenda*, del italiano *faccenda*, como sustantivo ha pasado a significar «Cualidad o actitud de fachendoso», siendo *fachendoso* definido como "Fantoche". Se aplica a la persona que habla o actúa procurando mostrar riqueza o importancia, así como a su actitud, palabras, etc.». Como adjetivo, *fachenda* tiene una segunda definición: «Esplendidez ostentosa, inspirada por la fachenda». Como sustantivo, equivale a «Persona fachendosa». La evidente y repetida circularidad de las definiciones es indicio de la dificultad definitoria.

7 Vogeley, 1994, da como traducción aproximada del título al inglés *Sir Dandy from the Land of Vanity.*

Es digno de subrayarse, en fin, que no sólo el protagonista, sino también todos los demás personajes tienen nombres que corresponden al papel que representan; el autor utiliza el nombre para hacer más evidentes los contenidos sociales y poder potenciar los registros irónicos, satíricos y paródicos. Ello reduce, ciertamente, la individualidad del personaje y constituye una renuncia a su enriquecimiento psicológico, pero al mismo tiempo ofrece la ventaja de crear complicidad entre el autor y el lector, indirectamente invitado a no identificarse con el personaje, sino a juzgar su situación desde lo alto.

Nacimiento, familia, formación

> Catrín dice haber nacido en la Ciudad de México:
> ...por los años de 1790 o 91, de manera que cuando escribo mi vida tendré de treinta a treinta y un años (I, p. 64)

Si recordamos que el libro obtuvo la aprobación en 1820, nos damos cuenta de lo grande que fue el deseo de su autor de escribir una novela que se proyectara en la actualidad, dado que hasta se adelanta levemente en las fechas: en 1820 Catrín tendría 29 ó 30 años solamente, en rigor, pero tenemos que tener en cuenta que la conclusión la escribe, tras la muerte del protagonista, el *practicante* don Cándido que le asiste en su lecho de muerte, cosa que reduce aún más los tiempos; el lector, que va a leer el libro, según calcula el autor, a comienzos del 21, debe imaginarse a Don Catrín como recién fallecido y considerar la aventura concluida en el momento mismo de la lectura.

La familia que Fernández de Lizardi atribuye a Catrín es digna de las mejores obras picarescas, e incluso la defensa que el protagonista hace del honor familiar no es muy diferente de la que los protagonistas de las obras españolas de este tipo hacían de los indefendibles merecimientos de sus progenitores. La ambigüedad hiperbólica de las frases es evidente, siendo su finalidad la de amplificar irónicamente el descubrimiento que el lector hace pocas líneas después de la condición familiar mucho menos que honrada:

> Nací, como digo, de padres tan ilustres como el César, tan buenos y condescendientes como yo los hubiera apetecido aun antes de existir y tan cabales catrines que en nada desmerezco su linaje.
>
> Mis padres, pues, tan limpios de toda mala raza y también de toda riqueza, ¡propensión de los hombres de mérito!, me educaron según los educaron a ellos, y yo salí igualmente aprovechado.
>
> Aunque os digo que mis padres fueron pobres, no os significo que fueron miserables. Mi madre llevó en dote al lado de mi padre dos muchachos y tres mil pesos; los dos muchachos, hijos clandestinos de un título, y los tres mil pesos hijos también suyos, pues se los regaló para que los mantuviera. Mi padre todo lo sabía; pero ¿cómo no había de disimular dos muchachos plateados con tres mil patacones de las Indias? Desde aquí os manifiesto lo ilustre de mi cuna,

> el mérito de mamá y el honor acrisolado de mi padre; pero no quiero gloriarme de estas cosas: los árboles genealógicos que adornan los brillantes libros de mis ejecutorias, y los puestos que ocuparon mis beneméritos ascendientes en las dos lucidísimas carreras de las armas y las letras, me pondrán, ***usque in aeternum*** a cubierto de las notas de vano y sospechoso, cuando os aseguro a fe de caballero que soy noble, ilustre y distinguido por activa, por pasiva y por impersonal. (p. I, 64-65)

La situación de los padres de Catrín no difiere mucho de la descrita en el *Guzmán*, o de la aceptada por *Lazarillo* al casarse con una mujer amancebada. Incluso la burla de las genealogías es habitual (el caso más exagerado se halla, sin comparación, en *La pícara Justina*), no siendo insólita la enumeración de una gran cantidad de ancestros cuyos méritos se alaban e inmediatamente después se contradicen de forma implícita. Sin embargo, en la primera novela de Lizardi, *El Periquillo Sarniento*, el elemento de los orígenes familiares no honrados no aparece[8].

Por el contrario, un elemento que une Catrín a los otros protagonistas lizardianos Periquillo y Quijotita es la educación excesivamente indulgente recibida dentro de las respectivas familias, a la que se atribuyen sus malas tendencias.

> Nada se me negaba de cuanto yo quería, todo se me alababa, aunque le causara disgusto a las visitas. A la edad de doce años, los criados andaban debajo de mis pies, y mis padres tenían que suplicarme muchas veces el que yo no los reconviniera con enojo: ¡tanta era su virtud, tal su prudencia, y tan grande el amor que me tenían! (I, p. 65)

Guzmán también había sido criado de una forma parecida, como «hijo de la viuda, bien consentido y mal dotrinado»:

> Era yo muchacho vicioso y regalado, criado en Sevilla sin castigo de padre, la madre viuda –como lo has oído–, cebado a torreznos, molletes y mantequillas y sopas de miel rosada, mirado y adorado, más que hijo de mercader de Toledo o tanto. (GdA I,1,3 p. 143)

Empero, aunque las narraciones de la infancia de algunos pícaros habían anticipado este elemento, mucha agua ha pasado bajo los puentes desde que la picaresca española produjera sus textos, y Lizardi conoce, directamente o indirectamente, las obras de Rousseau, Voltaire, D'Alembert y Montesquieu[9], que circulaban aunque estuvieran prohibidas en los territorios españoles; la atención al factor educativo adquiere, en vísperas de la independencia, un valor social de cuya importancia para el desarrollo de la futura iden-

8 Para un examen de las diferencias entre las dos novelas véase (Pawlowski, 1975: 830-842).

9 Véase por ejemplo (Palazón Mayoral, 1986: 11-30).

tidad mexicana Lizardi es consciente. No es éste el lugar para resumir los estudios que, a partir sobre todo de la producción periodística, han reconstruido la concepción política, social, ideológica en que este autor basa sus ideas sobre la educación; para un análisis de los aspectos picarescos del *Don Catrín* sólo cabe subrayar que, aunque las formas parezcan idénticas, la crítica implícita a las deficiencias educativas formulada en 1599 no puede ser la misma que la expresada en 1820, con más de dos siglos de reflexiones pedagógicas de por medio; y sin embargo, es precisamente la coincidencia casi literal de la formulación lo que pone de manifiesto la capacidad del modelo picaresco para transmitir las ideas del autor.

La misma situación se produce al referirse a los estudios universitarios. Como Periquillo, Catrín es un pésimo alumno, y las experiencias de ambos personajes proporcionan a Lizardi la ocasión de mostrar la insuficiencia del sistema escolar de la Nueva España. En la picaresca clásica, la sátira de colegios y universidades se refiere tanto a la enseñanza como a la reacción de defensa del pícaro; aquí, los dos aspectos los suelda la conciencia de sí de Catrín, que es totalmente egocéntrica y acrítica.

> Por contemporizar con un tío cura, eterno pegoste y mi declarado enemigo ***ab ineunte aetate***, o desde mis primeros años, me pusieron en la escuela o, por mejor decir, en las escuelas, pues varié a lo menos como catorce, porque en unas descalabraba a los muchachos, en otras me ponía con el maestro, en éstas retozaba todo el día, en aquéllas faltaba cuatro o cinco a la semana; y en éstas y las otras aprendí a leer; la doctrina cristiana según el Catecismo de Ripalda; a contar alguna cosa y a escribir mal, porque yo me tenía por rico y mis amigos los catrines me decían que era muy indecente para los nobles tan bien educados como yo el tener una letra gallarda, ni conocer los groseros signos de la estrafalaria ortografía. Yo no necesitaba tan buenos consejos para huir las necias preocupaciones de éstos que se dicen ***sensatos***, y así procuré leer y contar mal, y escribir peor.
>
> ¿Qué se me da, amados catrines, parientes, amigos y compañeros míos, qué se me da, repito, de leer así o asado, de sumar veinte y once son treinta y seis, y de escribir ***el cura de Tacubaya salió a casar conejos***? (...) Tan aprovechado como os digo salí de la escuela, y mis padres me pusieron en el colegio para que estudiara, porque decían mis buenos señores que un don Catrín no debía aprender ningún oficio, pues eso sería envilecerse; y así que estudiara en todo caso para que algún día fuera ministro de Estado o por lo menos patriarca de las Indias. (I, p. 66)

Ésta es su filosofía básica. Las demostraciones humorísticas con que el protagonista inventa reglas de gramática y silogismos tejen una sátira potente del sistema escolar y de la convicción social, común en la clase dominante española, de que la persona de elevada condición no necesita estudios sino para lucir un título que le permita llegar a «ministro de Estado o patriarca de las Indias», cargos altisonantes para los que evidentemente Catrín no considera necesaria ninguna habilidad especial. Y de acuerdo con ello, Catrín al final obtiene el título de bachiller, que le cuesta a su padre «treinta y tantos pesos»,

tras dos años y medio que pasa entreteniendo a los colegas catrines con sus bromas; el protagonista dice haber aceptado el título porque es imprescindible para continuar los estudios, pero enseguida los abandona.

Como ya he señalado, el realismo psicológico no forma parte de los objetivos narrativos de Fernández de Lizardi. Catrín, para probar al tío cura que haber dejado los estudios no le impide tener una gran cultura, enumera textos que, si hubiera leído de verdad, conformarían un notable patrimonio cultural:

> ...he leído una enciclopedia entera, el ***Quijote*** de Cervantes, el ***Gil Blas***, las ***Veladas de la quinta***, el ***Viajero universal***, el ***Teatro crítico***, el ***Viaje al Parnaso*** y un celemín de comedias y entremeses. (II, p. 71-72)

La lista tiene una finalidad, claro está, hiperbólica y acumulativa, basada como está en textos enciclopédicos (el *Teatro Crítico Universal* de Feijoo, obra doctrinal en ocho tomos, y el *Viajero Universal*, traducción del francés en 42 tomos) y textos de entretenimiento, como la novela de derivación picaresca *Gil Blas de Santillana* del francés Lesage. La finalidad es evidentemente la construcción del personaje no como individuo, sino como representante de una categoría social, con miras a la elaboración de un amplio discurso satírico.

Recorrido vital y estructura narrativa

Abandonada la Universidad, Catrín elige el camino que le parece más fácil y prometedor: siguiendo el consejo de un amigo – otro catrín – entra en el ejército, a expensas de sus padres que acceden a financiarle el costoso equipaje. Elige, como siempre, los peores amigos, y en los dos años en que queda en la milicia

> ...me dediqué a ser marcial, a divertirme con las hembras y los naipes, a no dejarme sobajar de nadie, fuera quien fuera, a hablar con libertad sobre asuntos de Estado y de religión, a hacerme de dinero a toda costa y a otras cosas como éstas, que en realidad son utilísimas a todo militar como yo. (V, p. 90)

Fallecidos los padres, Catrín gasta los quinientos pesos que hereda en fiestas con los amigos, pierde la casa y se va a vivir en casa de un colega oficial[10]; intenta resolver los problemas económicos fugándose con una dama fea pero rica con el objetivo de casarse con ella, perdiendo en consecuencia de ello tanto el empleo como el alojamiento. No tiene dinero; por lo tanto se une a una prostituta para vivir a expensas de otro catrín,

10 Catrín habla de la herencia como si fuera hijo único; sin embargo, antes nos había revelado la existencia de dos hermanastros, que no vuelve a nombrar.

pero tampoco este recurso dura mucho. Se hace jugador (tramposo, por supuesto) pero es detenido. Al salir de la cárcel, se hace croupier y usa el empleo para robar; pierde otra vez el trabajo. Tras una riña por razones de principio (defensa de los catrines) y a punto ya de arrepentirse de su mala vida, aceptando los consejos de un amigo –presentados en forma de decálogo atribuido a Maquiavelo –, vuelve a ser catrín. Tras otros infortunios (golpes, prisión y desalojamiento) es hospedado en un prostíbulo, en el que le exigen que colabore trabajando, y puesto que ello le resulta inaceptable hace un lío con la ropa de las prostitutas y se marcha a la calle. Encuentra trabajo en un teatro, lo pierde por cortejar a las actrices y va a parar al hospital, posiblemente por enfermedades venéreas. Al salir del hospital, se niega a trabajar y con el dinero que le da un padrino suyo compra nuevos vestidos, luego es detenido con un cómplice por tentativa de hurto y le llevan a la cárcel del Morro de la Habana, donde se da cuenta de que las cartas de nobleza no le sirven para nada y las destruye. Excarcelado al cabo de dos años, se hace ladrón callejero ('pillo') y se alegra de no tener que trabajar. Vive de hurtos y estafas y en cuanto puede vuelve a comprar vestidos de catrín. Cuando, tras una aventura amorosa, un marido celoso le acuchilla, para evitarle la gangrena los médicos se ven obligados a cortarle una pierna. Mendigo, gana mejor que cuando era ladrón, se amanceba con una mujer pero la vida sedentaria y el exceso de comida y alcohol lo vuelven hidrópico. La mujer le roba y abandona y Catrín muere sin arrepentirse, tras dictar su vida al practicante don Cándido, que terminará de escribirla después de su muerte. Esta alternancia de voces narrativas permite que una 'vida' pueda concluir con la muerte del protagonista; el punto de vista de don Cándido es opuesto al de Catrín, haciendo posible la interpretación moral explícita: si Catrín había escrito el libro para aumentar el número de los catrines, don Cándido concluye diciendo: «¡Pobre Catrín! ¡Ojalá no tenga imitadores!» (p. 147)

El recorrido vital de Catrín es un descenso continuo. Ahora bien, cada vez que baja un escalón en la escalera social y en la dignidad humana, se alegra de que no tiene que trabajar y presenta la nueva actividad como la mejor. Mendigo y sin pierna, no deja de aprovechar la ocasión para expresar su satisfacción ante la posibilidad que se le ofrece de vivir sin trabajo ni embustes (*drogas*), pintando su situación como envidiable.

> Yo mismo me admiraba al advertir que lo que no pude hacer de colegial, de soldado, de tahúr, de catrín ni de pillo, lo hice de limosnero: quiero decir, mantuve una buena moza con su criada en una vivienda de tres piezas, muy decente como yo, y esto sin trabajar en nada ni contraer drogas, sino sólo a expensas de la fervorosa piedad de los fieles. (...)
>
> Os aseguro, amigos, que no envidiaba el mejor destino, pues consideraba que el más ventajoso se trabaja algo para tener dinero, y en éste se consigue la plata sin trabajar, que fue siempre el fin a que yo aspiré desde muchacho.

Después que experimenté las utilidades de mi empleo, ya no me admiro de que haya tantos hombres y mujeres decentes, tantos sanos y sanas, tantos muchachos y aun muchachas bonitas ejercitándose en la loable persecución de pordioseros.

Menos me admiro de que haya tantos hipócritas declamadores contra ellos. La virtud es siempre perseguida y la felicidad envidiada. (XII, p. 135)

La situación final

Con estas premisas el resultado no puede ser sino la muerte y, encima, un tipo de muerte derivado de la falta de disciplina y moralidad. El mismo protagonista es consciente de que «el regalo y el chiqueo» han sido sus asesinos, y el amoral decálogo apócrifo de Maquiavelo manifiesta de forma explícita la ideología que le impide mejorar.

La estrategia lizardiana es clara: demostrar que a cada experiencia vivida de forma equivocada no puede seguir sino un fracaso, no obstante los momentos intermedios de aparente éxito. Ello es cierto para cada uno de los "oficios" a los que Catrín se dedica. Estudiante y militar, se empeña en contradecir cualquier sabio consejo procedente del tío cura, haciéndose llevar por las opiniones contrarias de sus padres, catrines como él, o de los amigos, que elige precisamente por pertenecer a dicha categoría; al no tener en cuenta las amonestaciones, empeora progresivamente su situación. En efecto, perdidas estas dos posibilidades de integración social, sólo le queda el recurso deshonesto, que llegará a ser cada vez más ínfimo: vivir de lo ajeno, jugar con trampas, y después de la cárcel – explícitamente reconocida como el lugar en que se pierde cualquier escrúpulo – incluso el hurto de bajo nivel:

Entre las ventajas que conseguí en el presidio cuento tres principales, que fueron: perder toda clase de vergüenza, beber mucho y reñir por cualquier cosa. (XI, p. 130)

Luego, el hospital. Catrín termina allí por culpa suya, primero por enfermedades venéreas y después por la cuchillada que le causará la amputación. Cada vez más bajo en la escala social, ni la temporal estabilidad de vida en la mendicidad le dura, perjudicada por la ociosidad y los vicios de beber y comer de manera exagerada.

No extraña, dada la manera en que durante toda la novela Catrín halla ventajas en todas las etapas de su descenso moral y social – fundamentalmente la de no trabajar, pero también la de mantener entera su presunción – que al final de su vida no quiera arrepentirse.

El capellán ha venido a confesarme; y yo, por quitármelo de encima, le he contado cuatro aventuras y catorce defectillos.

Él me absolvió y me aplicó las indulgencias de la Bula.

Se me ha traído el Viático y se me ha hecho una ceremonia muy extraña, pues si he comulgado dos veces, han sido muchas en mi vida. (...)

Me ven muy malo sin duda, porque me han puesto un Cristo a los pies; qué sé yo qué significan estas cosas. Tengo un espíritu muy fuerte.

El practicante admira mi talento, compadece mi estado y me da consejos.

Ya me cansa; quiere que haga las protestas de fe; que me arrepienta de mi vida pasada, como si no hubiera sido excelente; que pida perdón de mis escándalos, como si en un caballero de mi clase fuera bien visto semejante abatimiento; quiere que perdone a los que me han agraviado, eso se queda para la gente vil: el vengar los agravios personales es un punto de honor, y no hay medio entre tomar satisfacción de una injuria o pasar por un infame remitiéndola.

Quiere este mi amigo tantas cosas que yo no puedo concedérselas. Quiere que haga una confesión general ya boqueando. ¿Habéis oído majadería semejante?

Me espanta cada rato con la muerte, con el juicio, con la eternidad, con el infierno. Mi espíritu no es tan débil que se amedrente con estos espantajos. Yo no he visto jamás un condenado, ni tengo evidencia de esos premios y castigos eternos que me cuentan. (XIV, pp. 144-145)

El maquiavelismo se consideraba sinónimo de ateísmo; como en el *Burlador de Sevilla* de Tirso de Molina, libertinaje y desprecio a la religión van juntos. Si Catrín hubiese tenido la fe, o cuando menos el temor a la muerte, de su predecesor Periquillo, se hubiera podio arrepentir en el momento fatal. En cambio,

Aun cuando hago estas reflexiones, ni me acobardo, ni siento en mi corazón ningún extraño sentimiento: mi espíritu disfruta de una calma y de una paz imperturbable. (XIV, p. 145)

Una novela picaresca

Podemos ahora resumir los datos de nuestro análisis para establecer una comparación entre esta novela y las que conforman la picaresca clásica.

Como hemos visto, nuestro Catrín:

- Tiene un nombre significativo;
- Se le atribuye el calificativo de pícaro en el texto;
- Narra en primera persona;
- Lo hace en forma de novela;
- Procede de una familia sin honor;
- Goza de un buen nivel de instrucción;
- Utiliza varios recursos para sobrevivir;
- Su situación final es de deshonra.

Se encuentran en las mismas situaciones, en la picaresca española, Guzmán de Alfarache (el Pícaro), Pablos de Segovia (el Buscón), Justina Diez (la Pícara), Lázaro de Manzanares, Gregorio Guadaña y en las continuaciones de 1555 (anónima) y 1620 (de Luna) incluso Lázaro de Tormes, que en el primer libro nunca había sido calificado de pícaro ni parece haber recibido instrucción alguna.

Es fácil darse cuenta de que don Catrín tiene todas las características que lo integran en la gran familia de la picardía, pero es un hecho que su autor no quiso dotarlo ni con la profundidad psicológica ni con el realismo de otros protagonistas de obras picarescas. Pero tengamos en cuenta que no todas las obras picarescas, al fin y al cabo, poseen estos últimos requisitos de caracterización psicológica y realismo, y que la picaresca, sobre todo en sus obras menores, es mucho menos homogénea de lo que se suele creer.

A este propósito, siento no poder compartir del todo, por lo que se refiere a *Don Catrín de la Fachenda*, las siguientes reflexiones de Noël Salomon, brotadas del análisis del *Periquillo Sarniento*:

> «La novela picaresca en España está marcada por una profunda desconfianza para con el hombre; por lo contrario, de la novela de J. J. Fernández de Lizardi se desprende la confianza del hombre en cuanto ser de razón y educable»[11].

Las soluciones del *Periquillo* son realmente muy distintas porque presentan una situación de transformabilidad del protagonista que en el *Catrín* falta por completo. E incluso en los textos españoles se pueden reconocer casos diferentes con relación al papel atribuido a la educación, por un lado, y a la situación final, por el otro.

Por lo que se refiere a otro aspecto importante de contacto con la novela peninsular de dos siglos atrás, es decir, el de la focalización interna y, en particular, el tejido de reflexiones autojustificatorias que caracterizan al narrador en primera persona de muchas obras picarescas, su presencia es patente incluso en *Don Catrín de la Fachenda*, cuyo punto de vista es a veces oscilante, como por ejemplo cuando, frente a la muerte de los padres tan alabados anteriormente, Catrín dice sentirse más libre:

> ...se le puso a mi padre en la cabeza la majadería de morirse, y se salió con ella, mi madre no tuvo valor para quedarse sola, y dentro de un mes le fue a [a]compañar al camposanto.
>
> Increíble es el gusto que yo tuve al verme libre de ese par de viejos regañones, que aunque es verdad que me querían mucho y jamás se oponían a mis ideas, sin embargo no sé qué contrapeso me hacían con su encierro y caras arrugadas. Es verdad que algunas malas lenguas

11 La cuestión de las relaciones entre novela picaresca y novela de iniciación es polémica, puesto que en muchas obras existen episodios que dan lugar a que el protagonista se dé cuenta de la crueldad del mundo. No obstante, se debería hablar de iniciación sólo en presencia de estructuras cerradas (siendo la forma más habitual en la picaresca la abierta) y de un recorrido interpretable como iniciación en su conjunto.

> dijeron que yo los había matado a pesadumbres; pero fue una calumnia de gente maliciosa, pues yo siempre he sido hombre de bien, como habéis visto y seguiréis viendo en el discurso de mi vida. (p. 92)

En el plano de la estructura, además, la vida de Catrín es narrada en la forma típica de la picaresca, que es aditiva o episódica, con la única particularidad de la parte final a cargo de otra voz narradora que cierra la novela dándole circularidad. Este recurso, más que de la picaresca (aunque existen casos de alternancia de voz narradora, como en *Desordenada codicia de los bienes ajenos*) parece remontarse a Cervantes, y tiene cierta complejidad motivada por el hecho que a don Cándido no se le atribuye sólo la conclusión, sino también las notas al texto, que anticipan de alguna manera el contrapunto final.

Por otro lado, falta por completo, con respecto a la práctica más difundida de las obras picarescas españolas, la presencia del viaje como elemento constructor del texto, compartida incluso por la primera obra novohispana de carácter similar, *Infortunios de Alonso Ramírez*; aunque haya algún desplazamiento en el *Catrín* (por ejemplo, al ser el protagonista encarcelado en el Morro de la Habana), éstos no tienen nunca dignidad de elementos de construcción estructural del texto, que, por lo contrario, está dividido según las diversas y sucesivas actividades a las que Catrín se dedica.

¿Por qué Don Catrín de la fachenda no es una novela de iniciación?

Uno de los posibles niveles de lectura de textos que presenten el recorrido vital de un personaje que sale de la infancia y busca su colocación en la vida es el de novela de iniciación[12]. El Lazarillo parece ser la obra picaresca que más se acerca a este género, pero la mayoría de los textos canónicos poseen algunos elementos característicos de esta tipología. Algunas obras modernas relacionadas con la picaresca son también novelas de iniciación, como es el caso, por ejemplo, de *Hijo de ladrón*, de Manuel Rojas, o del extraordinario relato fantástico-picaresco *El camino de Santiago* de Alejo Carpentier. Sin embargo, no

12 De paso, es oportuno señalar que los críticos, especialmente anglosajones, utilizan la expresión "novela de iniciación" a partir de la posguerra pero sin definirla de forma rigurosa. Un esfuerzo decisivo en este sentido ha sido realizado en 1983 por (Cabibbo y Goldoni, 1983) en que me baso en estas líneas. En su clasificación, para calificar de novela de iniciación a una obra de ficción, deben existir los siguientes elementos: 1) espacio originario (conocido, con tiempo lineal) vs. espacio de la iniciación (desconocido, con dimensión temporal absoluta o circular); es implícita la presencia de un viaje; 2) umbral o linde, real o metafórico, entre dichos espacios; 3) aventura, en la que se suelen llevar objetos mágicos y tener ayudantes. Puede tener tres fases: llamada, pruebas y muerte-resurrección; 4) resultado (transformación del *self*; posible transformación del *status*).

me parece poder encontrar, en el Catrín, elementos significativos que puedan remitir a este tipo de narrativa.

En efecto, no se desarrolla como tal, en el libro, ninguno de los elementos que conforman la iniciación en sus manifestaciones literarias. Una de las causas podría ser la ausencia del motivo del viaje, no sólo en el espacio sino también en la dimensión interior. Don Catrín, además, nunca experimenta una transformación del *self*, puesto que tiene muy poca individualidad y representa más bien un estereotipo.

Como se ha notado arriba, este personaje mantiene íntegra hasta la muerte la conciencia de sí que viene desarrollando desde su infancia. Ninguna mala experiencia es vivida por él como traumatizadora, puesto que trata de cualquier forma de camuflar ante sí mismo incluso las peores con la exaltación de inexistentes ventajas. Las pruebas son normales experiencias de vida estudiantil y militar, en un primer momento, que él podría resolver de una manera moral pero que malogra eligiendo cada vez la que más fácil le parece. Y nunca son pruebas parecidas a las de una iniciación, sino en realidad experiencias de formación o de normal vida adulta que pueden desembocar en actuaciones opuestas entre sí, una justa y la otra equivocada.

Además, tenemos que tener en cuenta que sólo tiene sentido hablar de novela de iniciación en el caso en que la estructura de la iniciación alcance la obra entera, o cuando menos una parte significativa; pero aquí el protagonista no parece pasar de una fase a la otra de su recorrido mediante ninguna metamorfosis interior. No hay un episodio que subraye la transformación entre el período estudiantil y el primer empleo en el ejército, sino tan sólo unas discusiones entre Catrín y su tío; la salida del ámbito familiar se produce en absoluta tranquilidad, puesto que los padres antes pagan el equipaje militar y luego mueren sin producir ningún sufrimiento. Tampoco los demás cambios de oficio, ni las breves experiencias en la cárcel o el hospital – que podrían considerarse entradas en un espacio ajeno, pero que no presentan la característica de pruebas ni de un descenso al infierno – tienen un papel relacionable con la iniciación, siendo a lo sumo – en el caso de las cárceles – escuelas de crimen, en las que se puede sufrir la obligación del trabajo que de todas formas es rechazado de inmediato (ésta sí, descrita como traumatizadora, pero sólo de manera irónica...).

La inmutabilidad del personaje y la forma en que su voz describe las experiencias que se suceden una tras otra como cada vez más cómodas que las anteriores impiden que el personaje mejore, y no es posible, en mi opinión, interpretar la trayectoria de Catrín como un recorrido de iniciación fracasado – ni, me parece, como un recorrido de formación a la inversa – puesto que ni siquiera las experiencias peores, como la amputación de una pierna, son vividas y contadas de otra forma que con el desenfado de un presumido incapaz de ver más allá de sus convicciones acríticas y de su propio orgulloso egocentrismo.

Bibliografia

Alba-Koch, Beatriz de, 2000, "La nascita del romanzo fra giornalismo e pedagogia: Joaquín Fernández de Lizardi", en Puccini, Dario y Saúl Yurkievich, eds., *Storia della civiltà letteraria ispanoamericana*, Tomo I, *Dall'età precolombiana all'Ottocento*, Torino, Utet.

Cabibbo, Paola, y Annalisa Goldoni, 1983, "Per una tipologia del romanzo d'iniziazione", en Cabibbo, Paola, ed., *Sigfrido nel Nuovo Mondo. Studi sulla narrativa d'iniziazione*, Roma, La Goliardica.

Cervantes, Miguel de, *Don Quijote*, 1977, John Jay Allen, ed., Madrid, Cátedra.

Fiorellino, Barbara, 2005, *La novela picaresca spagnola e la narrativa ispanoamericana*, tesis doctoral, Roma, Universidad *La Sapienza*. Se puede consultar en http://padis.uniroma1.it/search.py?recid=306&ln=it&of=phd (archivo informático PADIS de tesis doctorales de La Sapienza).

García, Carlos, 2001, *La desordenada codicia de los bienes ajenos*, en Sevilla Arroyo, Florencio, ed., *La novela picaresca española*, Madrid, Castalia.

Goic, Cedomil, ed., 1988, *Historia y crítica de la literatura hispanoamericana, I, Época colonial*, Barcelona, Crítica: 422.

González Obregón, Luis, 1938, *Novelistas mexicanos: José Joaquín Fernández de Lizardi*, México, Botas.

Moliner, María, 1992, *Diccionario de uso del español*, Madrid, Gredos.

Oviedo, Rocío y Almudena Mejías, eds., 2001, Fernández de Lizardi, José Joaquín, *Don Catrín de la Fachenda. Noches tristes y día alegre,* Madrid, Cátedra.

Palazón Mayoral, María Rosa, 1986, "José Joaquín Fernández de Lizardi. Ejemplo de ideología política", en *Revista de Historia de las Ideas*, Quito, PUCE: 11-30

Pawlowski, John, 1975, "'Periquillo' and 'Catrín': comparison and contrast", en *Hispania*, vol. 58, no. 4, diciembre: 830-842.

Salomon, Noël, 1965, "La crítica del sistema colonial de la Nueva España en *El Periquillo Sarniento*", en *Cuadernos Americanos*, no. 138: 167-179.

Vogeley, Nancy, 1994, "A Latin American Enlightenment Version of the Picaresque: Lizardi's Don Catrín de la Fachenda", en Benito-Vessels, Carmen y Michael Zappala, eds., *The Picaresque. A Symposium on the Rogue's Tale*, Newmark, University of Delaware Press.

Vogeley, Nancy, 2001, *Lizardi and the Birth of the Novel in Spanish America*, Gainesville, University Press of Florida.

América en las iglesias de Álava: donaciones de Indianos Alavenses durante el periodo colonial

Juan José Benavides Martínez*

Resumen

Este ensayo analiza, con base en fuentes primarias y secundarias, los mecanismos y redes que establecieron migrantes vascos de la provincia de Álava hacia América con sus pueblos de origen durante el periodo virreinal. Se muestran también las relaciones de solidaridad étnica y cultural de los vascos indianos, sus estrategias de inserción social en distintos contextos de la América española, el papel de las creencias religiosas en el proceso migratorio, así como las aportaciones materiales que realizaron en ambos lados del Atlántico y sus huellas.

Palabras clave: Vascos, migración, Álava, indianos, arte sacro.

Abstract

On the basis of primary and secondary sources, this article analyzes the mechanisms and networks that Basques who migrated from the province of Álava to America established with their towns of origin during the Vice-regal period. It also demonstrates the relations of ethnic and cultural solidarity of those "Basque Indians," their strategies of social insertion in different contexts in Spanish America, the role of religious beliefs in the migratory process, and the material contributions made on both sides of the Atlantic with their traces.

Keywords: Basques, migration, Álava, indianos, sacred art.

Recepción: 15 de enero de 2008 • Aprobación: 25 de junio de 2008

* Universidad del País Vasco. Correo electrónico: juanj_bena@hotmail.com

Introducción

En este artículo vamos a tratar de dar algunas claves que expliquen el papel desempeñado por las creencias religiosas de los emigrantes vascos en el proceso migratorio a América. La amplitud del tema y la complejidad del campo de las creencias religiosas sobrepasan los límites de este trabajo, así que nos hemos centrado en el estudio de las donaciones de los emigrantes a las parroquias de sus lugares de origen, reduciendo además el marco geográfico a la provincia de Álava, que aportó menos emigrantes a la aventura americana que Vizcaya, Guipúzcoa y Navarra, aunque no por ello su aportación fue menos importante[1]. No hemos querido hacer un catálogo artístico detallado, ya que la completa revisión de los archivos parroquiales y provinciales en busca de datos relacionados con América sobrepasa nuestras posibilidades, sino que recogemos las características básicas (donante, tipología y procedencia) de varias de las donaciones más importantes procedentes de América entre las casi 200 registradas para 53 poblaciones alavesas[2].

Como es bien sabido, la región vasco-navarra fue una de las regiones peninsulares que más emigrantes aportó a América, tanto en la época colonial como en la contemporánea[3]. En esta región, que gozaba de un régimen especial de autogobierno gracias a los fueros, la emigración era vista como algo natural y estaba presente en la vida cotidiana, ya que en la sociedad vasca, el fenómeno migratorio era una tradición secular por la que cada generación buscaba diversificar los recursos del grupo familiar para lograr su consolidación social y económica además de su ascenso. En este proceso, las creencias religiosas, a través de las donaciones a sus parroquias de origen, sirvieron a los emigrantes para dejar constancia de su prosperidad y acrecentar el prestigio social de su familia. Como consecuencia, la mayoría de los templos de las provincias vascas deben algo de su fábrica y mobiliario a donativos de indianos, al igual que muchos edificios públicos y casas-palacio.

Lo llamativo de la presencia vasca en el Nuevo Mundo (conquistadores, evangelizadores, colonizadores, administradores, militares e incluso libertadores) ha facilitado que, tradicionalmente, se haya dado una visión de relación unidireccional, olvidando las aportaciones del continente americano a la región vasca. Además la historiografía sobre

1 Nos limitamos a estudiar el caso alavés por las razones expuestas, ya que tanto la emigración alavesa a América como el envío de los legados, siguen la misma dinámica que los demás territorios vascos.

2 GONZÁLEZ CEMBELLÍN, José Manuel. *América en el País Vasco. Inventario de elementos patrimoniales de origen americano en la Comunidad Autónoma Vasca*. Vitoria: Gobierno Vasco, 1993, pp. 75-106.

3 El valle de Ayala, en la provincia de Álava, las Encartaciones, en Vizcaya, y el valle navarro del Baztán fueron los tres centros migratorios más importantes de dicha región. BENAVIDES MARTÍNEZ, Juan José. "Del valle de Ayala a las Indias: continuidad de un modelo migratorio en las primeras décadas del siglo XIX". En PROVENCIO GARRIGÓS, Lucía y SÁNCHEZ BAENA, Juan José (Eds.) *El Mediterráneo y América*. Murcia: Universidad de Murcia, 2006, Tomo I, p. 267.

la emigración vasca se ha centrado en el estudio económico y social de la emigración[4] y en personajes de cierta relevancia[5]. Pero, en lo referente a la historia de las mentalidades, ha fijado su atención en la solidaridad entre los emigrantes vascos en ultramar, sobre todo con relación a la Cofradía de Aranzazu y las redes de parentesco y paisanaje [6], dejando de lado las relaciones entre el emigrante y su lugar de origen.

Principalmente este trabajo se basa en fuentes bibliográficas, entre las que podemos destacar la obra de Juan Manuel González Cembellín, *América en el País Vasco*, que recoge un listado de las donaciones hechas desde América en las tres provincias vascas, así como los ocho tomos del *Catálogo monumental de la Diócesis de Vitoria,* de Micaela Portilla, en donde queda registrada parte de las donaciones de los indianos alaveses. También hemos consultado historias locales y trabajos biográficos, además de diversos documentos procedentes del Archivo Histórico Provincial de Álava (protocolos notariales), del Archivo Histórico Diocesano de Vitoria y del Archivo Municipal de Llodio.

La emigración vasca al Nuevo Mundo

El descubrimiento de nuevos espacios es una constante a lo largo de la historia, debido a las posibilidades que se abren para los que se dirigen a ellos y a las condiciones existentes en los lugares de partida. Estos desplazamientos pueden dividirse en dos tendencias, las grandes migraciones en masa[7] y los reducidos movimientos de población que se dieron durante la Edad Moderna.

4 Podemos destacar entre otros, los libros coordinados por ESCOBEDO MANSILLA, Ronald, ZABALLA BEASCOECHEA, Ana de y ÁLVAREZ GILA, Óscar (eds.): *Emigración y redes sociales de los vascos en América.* Vitoria-Gasteiz: Universidad del País Vasco, 1996; *Alava y America.* Vitoria-Gasteiz: Diputación Foral de Álava, 1996; *Comerciantes, mineros y nautas: los vascos en la economía americana.* Vitoria-Gasteiz: Universidad del País Vasco, 1996; *Euskal Herria y el nuevo mundo: la contribución de los vascos a la formación de las Américas*: Vitoria-Gasteiz: Universidad del País Vasco, 1996. Y para el caso alavés: ESCOBEDO MANSILLA, Ronald, ZABALLA BEASCOECHEA, Ana, y ÁLVAREZ GILA, Óscar. *Álava y América.* Vitoria: Universidad del País Vasco, 1996; ARRIETA RODRÍGUEZ, Miguel Ángel. *Migración alavesa a América en el siglo XIX.* Vitoria, 1992; y MARTÍNEZ SALAZAR, Ángel. *Presencia alavesa en América y Filipinas.* Vitoria: Diputación Foral de Álava, 1988.

5 RAMÍREZ MONTES, G. y ITURRATE, J. *Un ilustre ayalés en México. Juan Antonio Urrutia y Arana, 1670-1743.* Vitoria, 1979; BARRENECHEA, J.M. *Valentín de Foronda, reformador y economista ilustrado.* Vitoria, 1984; y GARMENDIA ARRUEBARRENA, José. *Tomás Ruiz de Apodaca, un comerciante alavés con Indias (1709-1767).* Vitoria: Diputación Foral de Álava, 1990.

6 Destacamos los trabajos de Elisa Luque Alcaide, Ana de Zaballa, Óscar Álvarez, Jesús Ruiz de Gordejuela y Alberto Angulo que se citan en este artículo, y para el caso mexicano GARRITZ, Amaya. Los vascos en las regiones de México (siglos XVI-XX). México: UNAM, Gobierno Vasco y Centro Vasco A. C., 2002.

7 FERNÁNDEZ DE PINEDO, Emiliano "Los movimientos migratorios vascos, en especial hacia América", en SÁNCHEZ ALBORNOZ, Nicolás (Coord.). *Españoles hacia América. La emigración en masa, 1880-1930.* Madrid: Alianza, 1988, pp. 105-123. GALLEGO, José Andrés. *Navarra y América.* Madrid: MAPFRE, 1992. CAMOS ARGALUZA, Maite. *La inmigración vasca en Chile, 1880-1990.* Gobierno Vasco, 1991. ÁLVAREZ GILA, Óscar. "El misionerismo y la presencia religiosa vasca en América (1931-1940): dificultades y emigraciones forzosas", en *Mundaiz,* nº 42, 1991, pp. 89-102.

La emigración vasca a América se ha presentado tradicionalmente como una ruptura dentro del marco cerrado y atemporal que era la sociedad rural tradicional, de la que salían la mayoría de emigrantes. La emigración era vista así como un proceso ajeno a la dinámica de la sociedad y que se debía a grandes crisis, guerras o hambrunas, que hacían de la emigración la única opción para vivir[8]. También se decía que los emigrantes perdían el contacto y la protección de los suyos[9]. Pero en la actualidad estas ideas se han abandonado, y los estudios más recientes sobre emigración han demostrado que emigrar era una decisión racional tomada por el emigrante, condicionada por las circunstancias pero no necesariamente forzada[10]. También hubo migraciones masivas por causas excepcionales, pero, en la mayoría de las ocasiones, la emigración no era una solución desesperada sino que respondía a razones internas de la sociedad y contribuía a reforzar las solidaridades tradicionales. La emigración vasca a América se caracteriza por su persistencia y continuidad temporal, es decir, por su carácter estructural. De hecho, hasta mediados del siglo XX era habitual[11], habiendo una tradición que discurría de generación en generación independientemente de factores excepcionales y de la situación económica y política del momento, una emigración en cadena[12], como lo demuestra el hecho de que el número de salidas en la segunda mitad del siglo XVIII, periodo de auge económico, se mantuviera durante el primer tercio del siglo XIX, periodo de crisis. En parte, dicha tradición puede proceder del hecho de que esta región era, desde la Edad Media, zona de paso de la ruta comercial de la lana castellana que salía desde la meseta hacia el norte de Europa por el puerto de Bilbao[13].

Para explicar las razones de la emigración vasca normalmente se habla de la conjunción de una alta densidad de población y la escasez de tierras, unido al sistema

8 ÁLVAREZ GILA, Oscar. "Cien reales para hacer un viaje fuera de esta tierra: reflexiones sobre la lógica de la emigración en el País Vasco (siglos XVIII-XX)". *Estudios Migratorios.* 2002, n. 13-14, p. 120.

9 Esa imagen ya la dieron autores contemporáneos al fenómeno, como el vitoriano José Colá y Goiti, que decía que los emigrantes eran *"infelices arrancados del seno de sus familias"* (COLÁ Y GOITI, José. *La emigración vasco-navarra.* Vitoria: 1833, p. 22), y también la poesía tradicional vasca: *¡Cuánto compadezco al que vive fuera!/Puede conseguir todo en este mundo/Se halla rodeado de gente, ¡pero se halla solo...!/No encontrará asistencia en su necesidad"*. HAROZTEGUI, G. *Etxeko xokhoa.* San Sebastián: Euskal Erria, 1833, p. 419.

10 ÁLVAREZ GILA, Óscar y RUIZ DE GORDEJUELA URQUIJO, Jesús. "La emigración como estrategia familiar. Encartados y ayaleses en México y América. Siglos XVIII y XIX". En GARRITZ, Amaya. *Los vascos en las regiones de México...*, pp. 101 y 102.

11 Tanto que Pierre Lhande, un estudioso de los vascos y su cultura (Baiona, 1877-1957), dijo que para ser un vasco auténtico había que hablar vascuence, y tener un apellido vasco y un tío en América. LHANDE, Pierre. *L'emigration basque*. París: 1910. p. 17. Cit. en ÁLVAREZ GILA, Óscar. "Cien reales para hacer un viaje...", p. 122.

12 MAC DONALD, J. S. Y MAC DONALD, L. D. "Chain migration. Ethnic Neighborhood Formation and Social Networks". *Milbank Memorial Fund Quarterly.* 1964, XII, nº 42, pp. 82-95.

13 BENAVIDES MARTÍNEZ, Juan José. "Del valle de Ayala a las Indias...", T. I, p. 268.

hereditario de heredero universal[14] como las principales causas de la partida. También la Corona, salvo en periodos concretos de crisis, favoreció la emigración vasca[15]. Sin embargo los factores principales que la impulsaron fueron la llamada de parientes y el enriquecimiento en ultramar de algunos vecinos. Los emigrantes, una vez instalados en América y con sus negocios en marcha, llamaban a algún familiar para que les fuese a ayudar y pudiera sucederles, y enviaban remesas de dinero a sus familias y parroquias de origen, lo que hacía ver a sus vecinos la posibilidad de hacer fortuna en Indias[16]. Pero la verdadera causa que fomentó la emigración fue la búsqueda de nuevos recursos para el colectivo familiar[17]. La emigración a América, y también a los centros comerciales más importantes de la península, se planeaba como una estrategia para diversificar los recursos que obtenía una familia mediante el comercio o la burocracia, oficios a los que no tenían acceso en las zonas rurales de las que eran originarios la gran mayoría de los emigrantes.

Los propios emigrantes decidían emigrar, aunque la racionalidad de la decisión se vinculaba a la estrategia y proyecto de vida del grupo humano primordial, la casa[18]. La emigración vasca a Indias seguía una dinámica colectiva, la de la casa, entramado económico que protege y da sustento a un grupo de personas unidas por vínculos sanguíneos y que tiene un componente afectivo y otro económico de igual importancia[19]. La emigración era un elemento interno de la sociedad cuyo objetivo era la pervivencia de la casa y el ascenso de la familia, razón por la que las redes de parentesco facilitaron en gran medida la emigración a América. La cohesión del grupo familiar se mantenía a pesar de la distancia, como se aprecia en las cartas (expresiones de afecto, saludos a otros familiares...) y en el envío de remesas, cuyos principales beneficiarios fueron los parientes

14 Lo habitual era que la casa familiar y la parcela aneja fuesen para un solo hijo o hija, normalmente el que había permanecido soltero o bien, si no se daba el caso, aquel al que los padres veían con más capacidad de mantener la unidad económica familiar o al que les cuidaba en su vejez. El resto de las propiedades familiares se repartían entre los hermanos. Ibíd., p. 270.

15 Tal y como dice la Instrucción Real de 1511: "... en Vizcaya e demás rexiones del norte, donde hay gente sobrada e las tierras son estériles, para que de allí vaya toda la más xente de travaxo por ser pueda". Cit en. MORNER, M. "La emigración española al Nuevo Mundo antes de 1810. Un informe del estado de la investigación". En *Anuario de Estudios Americanos,* XXXII, Sevilla, p. 88.

16 Un ejemplo significativo lo encontramos en Retes de Tudela, (Álava), cuyos habitantes emigraron mayoritariamente a Guatemala. El primer caso del que tenemos constancia es el de Gregorio de Urrela, que a finales del siglo XVIII costeó el dorado de los retablos de la parroquia de Retes, y desde entonces encontramos numerosos documentos de naturales de dicho lugar que residían en Guatemala hasta los años 70 del siglo XIX. ARRIETA Ángel María. *Emigración alavesa a América...*, p. 117.

17 BENAVIDES MARTÍNEZ, Juan José. "Del valle de Ayala a las Indias...", T. I, p. 271.

18 ALVAREZ GILA, Oscar. "Cien reales para hacer un viaje fuera de esta tierra...", pp. 127 y 128.

19 BENAVIDES MARTÍNEZ, Juan José. "Del valle de Ayala a las Indias...", T. I, p. 272.

del emigrante. Además la familia hacía posible la marcha de un individuo, que requería una planificación de varios años[20].

Los vascos comenzaron a emigrar al Nuevo Mundo desde muy temprano y a lo largo del siglo XVII esa corriente fue tomando fuerza[21]. Pero el siglo XVIII fue la "edad de oro" de la emigración vasca[22] debido sobre todo a las posibilidades que se abrieron de hacer carrera en la burocracia y en el comercio con las reformas borbónicas[23]. Así nos encontramos en las últimas décadas del periodo colonial con gran número de vascos en los centros más importantes de América, principalmente capitales virreinales, puertos comerciales y núcleos mineros, donde desempeñaron un papel de gran importancia, hasta el punto que el historiador y político mexicano Lucas Alamán, de origen vasco, los consideró causantes indirectos de la "ruina del imperio español"[24]. México y Cuba fueron los principales destinos de los emigrantes vascos, viajando incluso en periodos poco propicios[25].

La integración de los emigrantes vascos en América. La cofradía de Aranzazu

La mayoría de los emigrantes vascos viajaban al Nuevo Mundo como aprendices del comercio, como funcionarios o como criados de estos, siendo la práctica totalidad de ellos varones jóvenes (16-24 años) y sin compromiso matrimonial, que pasaban a América tras adquirir la educación básica, y generalmente, lo hacían para siempre, ya que fueron pocos los que regresaron. Estos emigrantes se encontraban en América con una sociedad, una

20 El alto coste del viaje, en la época previa al vapor, y la educación del futuro emigrante desde niño para que pudiera introducirse con éxito en el mundo del comercio o de la burocracia debían ser costeados por la familia. Ibíd., p. 274.

21 Los vascos llegaron a ser la segunda comunidad española más numerosa de la ciudad de México en 1689. MATEO PÉREZ, Armando. "El mecenazgo y el legado artístico de los indianos mexicanos en Álava". En GARRITZ, Amaya. *Los vascos en las regiones de México...*, 2002, p. 63.

22 LOHMANN VILLENA, Guillermo. "Los comerciantes vascos en el virreinato peruano", en ESCOBEDO, Ronald, RIVERA MEDINA, Ana María, y CHAPA IMAZ, Álvaro (Coords.). *Los vascos y América.* Bilbao: Fundación Banco de Vizcaya, 1989, p. 55. MARILUZ URQUIJO, José María. "Proyección y límites del comercio vasco en el Río de la Plata", en Ibíd., pp. 107-135.

23 AMORES CARREDANO, Juan Bosco y VÁZQUEZ DE PRADA VALLEJO, Valentín. "La emigración de navarros y vascongados al Nuevo Mundo y su repercusión en las comunidades de origen". En EIRAS ROEL, Antonio (coord.). *La emigración a Ultramar 1492-1914.* Madrid: Tabapres, 1991. pp. 135 y 136.

24 Lucas Alamán en su obra *Historia de México* dice: *"...es un hecho digno de notarse que todos los conquistadores de América y en especial de Nueva España eran naturales de Extremadura, y todos los que causaron la ruina del imperio español... procedían de las provincias vascongadas."* En ÁLVAREZ GILA, Oscar y RUIZ DE GORDEJUELA, Jesús. "La emigración como estrategia familiar...", p. 104.

25 En una carta fechada el 16 de diciembre de 1.817 Tomás de Udaeta, residente en Querétaro, llama a su sobrino Santiago de Alejandre e Ibarrola, residente en LLodio, para que le vaya a ayudar en sus negocios, aún siendo consciente del peligro que corre al llegar a México de caer en manos de los rebeldes. Archivo Municipal de Llodio. Licencias de viaje (1784-1886), 16-12-1817.

cultura y una estructura política y económica diferente a la de su lugar de origen, y para lograr el éxito de su empresa migratoria, recurrieron a los medios que estructuraban la sociedad en que nacieron: vínculos familiares, de paisanaje, de amistad, clientelares y del ejercicio de una misma actividad[26]. Estos mecanismos, que también utilizaban en los movimientos migratorios hacia otros puntos de la península, situaban a los vascos en una posición privilegiada frente a otros emigrantes ya que facilitaban su integración y ascenso en la nueva sociedad[27], lo que en ocasiones provocó enfrentamientos con otras comunidades españolas en América[28]. Además la tendencia asociativa de los vascos facilitó que formaran un grupo fuertemente cohesionado.

Entre los lazos emanados de la estructura social, el más importante para los emigrantes vascos, además de los familiares, era el paisanaje, que era más fuerte cuanto mayor fuera la proximidad geográfica, algo que se aprecia en el nombramiento de los albaceas en los testamentos de los emigrantes fallecidos en Indias[29]. Así podemos hablar de la "solidaridad etnorracial" como una de las características diferenciadoras de la emigración vasca. Esta solidaridad se concretaba, entre otras cosas, en la formación de asociaciones de ayuda mutua, que eran espacios privilegiados de sociabilidad que favorecían la integración de los recién llegados y que los definían ante otras comunidades[30]. Los emigrantes vascos en América se sirvieron de un icono religioso, la Virgen de Aranzazu, como símbolo de su identidad colectiva. Esta advocación mariana, muy popular en la región vasco-navarra tras su aparición en 1469 al pastor Rodrigo de Balzátegui, aglutinó a los vascos de distintos orígenes territoriales (incluidos los navarros y los criollos de origen vasco) y en torno a ella surgieron en América, especialmente en Nueva España, cofradías que además de su

26 También la pertenencia a la Real Sociedad Vascongada de Amigos del País fue otro de los instrumentos usados por los emigrantes vascos. Una recomendación de la Vascongada garantizaba al emigrante el apoyo de otros socios en América y la sociedad contaría con un agente más en Indias. ANGULO MORALES, Alberto. "El más féliz éxitto de su desttino. Medios de integración del emigrante vasco en América y Europa durante el siglo XVIII". En ÁLVAREZ GILA, Óscar y ANGULO MORALES, Alberto. *Las migraciones vascas en perspectiva histórica (s. XVI-XX).* Vitoria: UPV, 2002, p. 96.

27 Al llegar al nuevo continente, los emigrantes vascos contaban con una red de parientes y paisanos que les acogía. Así, como reconocía José Cola y Goiti: "más que la mejor carta de recomendación vale una boina". COLA Y GOITI, José. *La emigración vasco-navarra*..., p. 83.

28 El caso más conocido fue la guerra entre *"vascongados y vicuñas"* en Potosí (finales siglo XVI y siglo XVII). RUÍZ DE AZUA, Estíbaliz. *Vascongadas y América.* Madrid: MAPFRE, 1992, pp. 233 y 234.

29 En prácticamente la totalidad de los casos, los encargados de enviar la herencia a sus herederos en la península también eran vascos, y generalmente originarios de la misma región. Esto demuestra que el criterio seguido en el nombramiento de albaceas era sin duda el origen geográfico de la persona, que en ocasiones residía en otra localidad diferente a la del fallecido y debía desplazarse para cumplir con el encargo. BENAVIDES MARTÍNEZ, Juan José. "Del valle de Ayala a las Indias...", T. I, p. 276.

30 ANGULO MORALES, Alberto. "El más féliz éxitto de su desttino...", pp. 99 y 100.

carácter religioso, promovieron la acción social, la educación y la cultura. Las distintas cofradías de Aranzazu eran la expresión institucionalizada de unos mismos sentimientos e intereses debidos al origen común[31].

Los vascos fundaron en el siglo XVII cofradías de Aranzazu en Potosí, Lima (1612) y México (que nació como hermandad en 1681 y se erigió en cofradía en 1696), y a lo largo del siglo XVIII fundaron más en Nueva España, especialmente en el norte, su principal zona de expansión: Guadalajara, Puebla, Sombrerete, Zacatecas, Sonora y Sinaloa y San Luis Potosí. Estas cofradías eran instituciones religiosas con fines asistenciales[32], pero además, tal y como se aprecia en los sermones de las misas celebradas en las capillas de Aranzazu, favorecieron la formación de una identidad colectiva, que los vascos no tenían en su lugar de origen[33]. También el hecho que las cofradías celebrasen las festividades de los patronos de las distintas provincias vascas fortaleció la cohesión del grupo.

En las cofradías de Aranzazu, al igual que en las cofradías vascas de Madrid, Cádiz y Sevilla[34], además de los lazos de paisanaje, se entremezclaban los lazos clientelares, de amistad y sobre todo familiares. También, al menos la cofradía de México, mantuvo contactos con otras cofradías vascas en Manila y España[35], y fue la base a partir de la

31 Incluso en la América independiente hubo muchos casos, sobre todo en el río de la Plata, de la ayuda de religiosos vascos a los emigrantes vascos recién llegados. Hasta en el siglo XX, tras la Guerra Civil, en 1940 los vascos exiliados recibieron el apoyo de jesuitas vascos que dirigían varios colegios en el país. ZABALLA BEASCOECHEA, Ana de. "Los Vascos en México a través de los sermones de la Cofradía de Aranzazu (siglos XVII y XVIII)". En ESCOBEDO MANSILLA, Ronald, ZABALLA BEASCOECHEA, Ana y ÁLVAREZ GILA, Óscar. *Emigración y redes sociales de los vascos...*, p. 473.

32 La ayuda a los emigrantes vascos recién llegados era uno de los objetivos principales, pero también realizaron otras labores sociales como la dotación de mujeres, sostenimiento de capellanías, pagar entierros a quien no podía permitírselo, sufragar misiones en China, y sobre todo la educación de mujeres sin recursos, para lo que la Cofradía de México fundó el colegio de San Ignacio, o de las Vizcaínas. LUQUE ALCAIDE, Elisa. *La cofradía de Aranzazu de México (1681-1799).* Pamplona: Eunate, 1995, pp. 47-55.

33 Estos sermones alababan a la Virgen, que era el símbolo de la solidaridad de los vascos, ya que tras su aparición concluyeron los conflictos banderizos que se dieron durante la Edad Media, y además ensalzaban las cualidades de los vascos: autonomía política, resistencia a toda invasión extranjera, y por tanto, limpieza de sangre, de la cual se derivaba su hidalguía universal. Sobre sermones de la Cofradía de Aranzazu. ZABALLA BEASCOEHCEA, Ana de. "Aranzazu y San Ignacio: iconos de los vascos en Nueva España." En II congreso internacional Euskal Herria Mugaz Gaindi, www.euskosare.org.

34 En Madrid la cofradía de San Fermín (formada por navarros) y la de San Ignacio; en Sevilla la Congregación de la Piedad, y en Cádiz la Cofradía del Cristo de la Humildad. Estas dos últimas también ayudaron a los emigrantes vascos que desde allí embarcaban hacia las Indias, como lo demuestra el caso de Julián Martínez de Murguia, natural de Manurga (Álava), que llegó a Cádiz en 1716, y allí recibió la ayuda de varios de sus paisanos, comerciantes, que a la hora de embarcar a las Indias participaron como testigos a su favor para que se le concediera la licencia de embarque. GARMENDIA ARRUABARRENA, José. *Tomás Ruiz de Apodaca...*, pp. 53-61.

35 Con la cofradía de la Misericordia de Manila y con la cofradía de la Virgen Blanca de Vitoria tuvo contactos por asuntos testamentarios de sus miembros. Pero más importante fue su relación con la cofradía de San Ignacio de Madrid, que gestionó las apelaciones de la Cofradía de Aranzazu en la Corte y Roma, gracias a las que pudo disfrutar de independencia de las autoridades civiles y eclesiásticas. LUQUE ALCAIDE, Elisa. *La cofradía de Aranzazu de México...*, pp. 310-314.

cual fue creciendo la Real Sociedad Vascongada de Amigos del País en Nueva España[36]. Por tanto podemos hablar de relaciones en el ámbito personal y en el ámbito corporativo.

La mayoría de los emigrantes vascos se unían a la cofradía de Aranzazu, lo que la hacía representativa de la comunidad vasca en América[37], ya que además de un signo de identidad era una distinción para el grupo familiar debido a la influencia y en nivel económico de la mayoría de sus miembros[38]. Las cofradías de Aranzazu desaparecieron durante el siglo XIX, pero el asociacionismo vasco continuó en América debido a la llegada masiva de emigrantes, que fundaron instituciones laicas, pero con el mismo sentido étnico y social.

Las donaciones de los indianos alaveses

En este capítulo intentaremos acercarnos a la huella dejada en Álava por los emigrantes a través de sus donativos y fundaciones. Resulta imposible calcular el total de los envíos de los emigrantes alaveses a sus lugares de origen ya que gran parte de ellos no dejaron rastro, así que trataremos de describir el fenómeno analizando brevemente a los donantes de mayor relevancia y el tipo, origen y destino de sus donaciones. Las cantidades enviadas, que variaban según el grado de prosperidad alcanzado, sirvieron para fundar capellanías, realizar obras en parroquias, construir nuevos templos, y para labores sociales (cajas de misericordia, dotación de huérfanas, hospitales, escuelas...). Además abundaron los envíos de objetos para las iglesias, ya fueran de culto o decorativos, por lo general de plata. La importancia de estas donaciones se aprecia en la designación de varios donantes como alcaldes o regidores en sus pueblos de origen y como mayordomos de cofradías locales en recompensa por su donativo[39]. Estos nombramientos honoríficos, que solía desempeñar algún pariente, estrechaban los lazos entre el emigrante y su pueblo natal, y colocaban al donante y a su familia en una posición social preeminente en su propio entorno[40].

La gran mayoría de las remesas consistían en ayudas para la propia familia o en donativos a las parroquias. Gracias a las remesas enviadas por los indianos a sus familias se lograba uno de los objetivos principales de la emigración, la mejora de la economía

36 En ello influyó notablemente la labor del alavés Leandro de Viana, oidor de la Audiencia de México y cofrade de Aranzazu, que captó gran número de socios y de donaciones. ALDAY GARAY, Alberto. "Pasado y presente de dos símbolos religiosos de la identidad vasca en América: la Virgen de Aranzazu y San Ignacio de Loyola en México". En ÁLVAREZ, Óscar y ARRIETA ELIZALDE, Idoia. *Las huella de Aranzazu en América.* San Sebastián: Eusko Hikaskuntza, 2004, p. 96.

37 BRADING, D.A. *Mineros y comerciantes en el México borbónico (1763-1810)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1971, p. 151.

38 Igualmente ocurría con los socios de la Real Sociedad Vascongada de Amigos del País. OLVEDA, Jaime. *La cofradía de Aranzazu de Guadalajara*. Jalisco: El Colegio de Jalisco, 1999, pp. 18 y 19.

39 En 1698 Francisco de Miñaur hace de mayordomo de la cofradía de su pueblo natal, al igual que en 1709 y 1742 lo hizo Baltasar de Murga. RAMIREZ MONTES, Guillermina. *Un ilustre ayalés en México...,* p. 54.

40 GONZÁLEZ CEMBELLÍN, Juan Manuel. *América en el País Vasco...*, pp. 14 y 15.

del grupo familiar, ya que sirvieron para pagar deudas, comprar casas y tierras, dotar a las hijas casaderas de manera que pudieran emparentar con familias más acaudaladas, e incluso invertir en préstamos[41]. En cambio, las donaciones a parroquias no se basaban en criterios económicos, sino que con ellas se buscaba el reconocimiento social del grupo familiar, generalmente mediante la concesión del cargo de mayordomo honorario como recompensa al donativo, aunque también estaban impulsadas por una devoción personal hacia una advocación local[42].

La provincia de Álava se sitúa al sur de las provincias vascas costeras, Vizcaya y Guipúzcoa, y al oeste de Navarra, en una zona de transición entre la vertiente cantábrica y la meseta castellana, y tiene 51 municipios y 417 núcleos habitados. Los datos sobre su población para las fechas en las que se enmarca el estudio (siglos XVI, XVII y XVIII) son escasos. Los primeros datan de 1683, año en el que Álava contaba con 10.934 vecinos, cifra que aumentó para el siguiente censo, de 1724, según el cual, la provincia tenía 64.500 habitantes. Ya en 1797 el censo oficial de Carlos IV, dio para Álava una población de 67.523 individuos, entre los que abundaban labradores, comerciantes e hidalgos, y en 1825, un nuevo censo estimaba la población de la provincia en unos 92.800 habitantes[43]. Las comarcas cantábrica y riojana fueron las de mayor crecimiento, y los principales núcleos de población por detrás de Vitoria, la capital. Además hay que destacar la escasa densidad de población, salvo en la comarca cantábrica, principal núcleo migratorio de la provincia, y el centro de la Llanada, donde se sitúa Vitoria.

Álava posee seis comarcas naturales: la Cantábrica, Estribaciones del Gorbea, Llanada, Valles alaveses, Montaña alavesa y Rioja alavesa. En la siguiente exposición nos referiremos a las donaciones más relevantes hechas en tres de estas regiones, las que más emigrantes aportaron a la aventura americana: la comarca cantábrica (o valle de Ayala), la Llanada, y las Estribaciones del Gorbea.

Comarca cantábrica

Fue esta la región alavesa de la que más emigrantes salieron hacia América También se le denomina valle de Ayala, aunque en realidad no es un valle geográfico, sino un conjunto de cinco valles separados por montañas de poca altitud. Se sitúa al noroeste de la provincia

41 Un claro ejemplo es el de Florencia Antonia de Olabarrieta, vecina de Costera, quien gracias a las remesas enviadas desde Querétaro por su hijo Juan Antonio de Mendieta, pudo dotar generosamente a sus tres hijas e invertir en censos y préstamos por valor de varios cientos de ducados. Archivo Histórico Provincial de Álava. Protocolos Notariales, Leg. 12428, 03-04-1820.

42 Ese deseo de reconocimiento social también se aprecia en los envíos de objetos, en los que aparecía una inscripción con el nombre del donante para así perpetuar su memoria a través de un regalo ostentoso, y en la erección de capillas privadas con fines sepulcrales, destinadas al ensalzamiento del fundador y su linaje (sólo encontramos tres casos en Álava). GONZÁLEZ CEMBELLÍN, Juan Manuel. *América en el País Vasco...,* p. 26.

43 MARTÍNEZ SALAZAR, Ángel. *Presencia alavesa en América...*, p. 10.

de Álava haciendo frontera con Burgos y Vizcaya. Es la única región alavesa de la vertiente cantábrica, lo cual va más allá de una mera cuestión geográfica porque su configuración socioeconómica y territorial tiene mayor similitud a la vizcaína y guipuzcoana que a la de Álava. Su hábitat es disperso, predominando el caserío, que es a la vez unidad familiar y económica. El valle de Ayala disponía de un código foral propio. Junto a vizcaínos y guipuzcoanos, los ayaleses eran los únicos habitantes de Álava que compartían la hidalguía universal[44].

Desde los primeros momentos tras el descubrimiento abundaron los vecinos de esta región que acompañaron a exploradores y conquistadores[45], y aunque estos pioneros no legaron riquezas a sus lugares de origen, abrieron el camino que durante los siglos siguientes cuajará en las parroquias ayalesas.

Ya a mediados del siglo XVI comienza a hacerse patente la presencia y actividad de los ayaleses en Indias. Diego de Orúe, participó en las exploraciones por territorio chileno y en la guerra contra los araucanos. Al morir en 1568 fundó en su Délica natal una capilla dedicada a Santiago y dejaba un curioso legado: cien misas para la conversión de los naturales de las Indias. Tampoco hay que olvidar a Diego de Durana, que en 1568 erigió una capilla dedicada a Santiago en la parroquia de Aguíñiga, por orden de su hermano, Gobernador General de Nueva España[46].

El siglo XVII fue pródigo en ayaleses asentados en América y en fundaciones y obras en las iglesias de sus pueblos de origen. En Nueva España el caso más destacable fue el de los Retes. José Retes Largacha nació en Arceniaga en 1623 y partió hacia Nueva España llamado por su tío materno Francisco de Largacha, Tesorero General de Veracruz. Después pasó a México, donde tras casarse en 1688 con Teresa Guadalupe de Retes, consiguió el cargo de apartador del oro y la plata, el título de marqués de San Jorge y vizconde de San Román y fue nombrado capitán de infantería[47]. Una vez enriquecido llamó a México a varios de sus sobrinos que continuaron sus negocios comerciales y mineros y enviaron donativos y fundaron capellanías en su tierra natal. Entre ellos destaca Juan Jerónimo de Urrutia y Retes, nacido en Llanteno en 1645. Fue una de las figuras más relevantes del siglo XVII mexicano. Desempeñó varios cargos administrativos en México y por sus

44 BENAVIDES MARTÍNEZ, Juan José. "Del valle de Ayala a las Indias..." T. I, p. 268.

45 Entre ellos podemos destacar al orduñés Sancho de Luyando, que embarcó hacia Perú en 1534. Tres años después le siguió su vecino Martín de Arbieto. Hubo más casos de ayaleses que fueron a Perú cuando todavía no estaba pacificado el territorio, como Diego de Mendieta, vecino de Aguinaga, que partió en 1560, pero la mayoría fueron a Nueva España y el Caribe. Abundan casos como el de Martín de Murga, vecino de Murga, Juan de Retes y el orduñés Juan de Zárate, que viajaron a Florida con Hernando de Soto en 1538, año en el que Pedro de Sojo y Clemente de Tertanga, vecinos de Orduña, e Iñigo Ortiz de Retes partieron hacia México. En 1539 siguieron al Adelantado Pascual de Andagoya varios vecinos de Arrastaria, su localidad natal, y salieron hacia México Juan de Ugarte, natural de Artómaña, Juan de Durana, de Aguinaga y Pedro de Mezcorta, vecino de Arceniega. PORTILLA, Micaela. *Catálogo monumental de la diócesis de Vitoria*. Vitoria: Caja de Ahorros Municipal, 1988, T. VI, p. 61.

46 *Ibíd*., p. 65.

47 MARTÍNEZ SALAZAR, Ángel. *Presencia alavesa en América*..., p. 261.

servicios a la Corona (préstamos y represión de revueltas) se le concedió el hábito de la orden de Santiago en 1686, y en 1689 el título de marqués de Villar del Águila. No olvidó su pueblo natal, Llanteno, a donde envió en 1683 una lámpara de 150 marcos de plata, y un cáliz, vinajeras y campanilla de plata para el santuario de Nuestra Señora la Blanca[48], y en 1690 donó por manda testamentaria 2.000 pesos para fundar una capellanía en dicho santuario y una escuela de primeras letras[49].

Juan Jerónimo llamó a un sobrino suyo, Juan Antonio de Urrutia y Arana, nacido en Llanteno en 1670, al que legó el mayorazgo por él instituido. Juan Antonio sucedió a su tío como II marqués de Villar del Águila, y en 1698 ingresó en la orden de Alcántara. Desempeñó numerosos cargos en la administración de la capital novohispana y se casó con una rica criolla con la que se trasladó a Querétaro, donde Juan Antonio se convirtió en el gran benefactor de la ciudad. Diseñó y financió varias obras entre las que destaca un acueducto que se concluyó en 1735. Juan Antonio Urrutia murió en la Ciudad de México en 1743 dejando varias obras pías en las iglesias de San Diego y San Antonio de la capital virreinal. Tampoco se olvidó de su tierra natal como demuestra la donación en 1698 de una lámpara de plata de 65 libras de peso, un cáliz, unas vinajeras y una campanilla de plata que pasaron de 250 pesos, para el santuario de la Virgen Blanca. Además, en su testamento dejó 1.000 pesos para este santuario y otros 1.000 para el de la Virgen de la Encina, donde había sido bautizado[50].

También las iglesias ayalesas recibieron donativos del virreinato peruano durante el siglo XVII, como el de Diego Fernández del Campo, nacido en Lejarzo, que en 1675 envió desde Lima por manda testamentaria 48.000 reales para reconstruir la parroquia de San Román, en su pueblo natal, para la erección de una capilla dedicada a la Purísima Concepción y para fundar una capellanía de tres misas semanales en dicha parroquia[51]. También desde Perú, Diego Juan de Berrieta, remitía en 1652 a la iglesia de San Julián de Sojo, su pueblo natal un depósito para el Sacramento, un cáliz, una patena, unas vinajeras y una campanilla de plata, además de 250 pesos para fabricar un pendón[52].

Además merecen una mención las donaciones de indianos ayaleses que destacaron por su labor minera. Así destacamos a José de Menoyo y Josefa Serrano, mineros del Real de Sombrerete, que en 1709 costearon el retablo de la Virgen del Rosario de la parroquia de Nuestra Señora de la Asunción de su Arceniega natal, y fundaron una capellanía

48 Los objetos de plata se vendieron a principios del siglo XVIII para reconstruir el santuario de la Virgen Blanca y el hospicio de Llanteno. CRUZ VALDOVINOS, José Manuel. "Platería hispanoamericana en el País Vasco". En ARANA PÉREZ, I. (Coord). *Los vascos y América. Ideas, hechos, hombres.* Madrid: Espasa-Calpe, 1990, p. 108.

49 Dice textualmente que el donativo se debe al "recuerdo nostálgico de sus paisanos y su parroquia". Archivo Histórico Provincial de Álava (AHPA). Protocolo Antonio Ortiz de Lujaeta, nº 12367, f.107-111.

50 MARTÍNEZ SALAZAR, Ángel. *Presencia alavesa en América...,* pp. 298-301.

51 Testamento del donante: AHPA Juan Bautista de Allende y Salazar nº 11645, 7-4-1682, fol. 42.

52 Las piezas se enviaron a Sevilla y de allí se trasladaron a Bilbao, desde donde fueron a Sojo. CRUZ VALDOVINOS, José Manuel. "Platería hispanoamericana en el País Vasco...", p. 108.

que incluía la dotación de la capilla con una lámpara de 31 libras, una custodia, cáliz y patena, copón, cuatro candelabros y dos vinajeras, todo de plata[53]. Además, el santuario de la Encina, también de Arceniega, recibió 4.000 pesos de plata para que se hiciese un pórtico enviados por Valentín de Allende Salazar, vecino de Potosí[54].

El siglo XVIII fue el periodo en el que las iglesias del valle de Ayala recibieron más donaciones procedentes de las Indias. Las primeras que tenemos documentadas fueron las de Bartolomé y Francisco de Miñaur, nacidos en Arceniega en 1665 y 1668 respectivamente. Pasaron juntos a Nueva España, donde amasaron una fortuna. En 1698 Francisco era mayordomo honorífico del santuario de la Virgen Blanca, y en 1713 enviaron 7.500 reales para costear el retablo mayor de dicho santuario y fundar una capellanía. Además Bartolomé, que falleció entorno 1713, dejó en su testamento 3.000 pesos para el santuario de la virgen de la Encina de Arceniega, y 400 pesos para la iluminación de dicho templo[55]. También en 1713, Francisco de Aguirre envió desde México a la iglesia de su Zuazo natal un juego de altar de plata (cáliz, vinajeras y campanilla de plata).[56]

Posiblemente la mayor donación de este siglo en el valle de Ayala fue la de Juan de Ibarrola y Castañiza, gran hacendado y comerciante en México, que sirvió para construir la parroquia de Nuestra Señora de Unzá, en Oquendo. Ibarrola contaba con una fortuna de casi 40.000 pesos gracias al comercio de cacao y cobre en la Plaza Mayor de la capital virreinal. En su testamento dejó ciertas cantidades para sus sobrinos, pero la mayor parte la envió para construir una iglesia nueva en Unza. Además destinó 1.000 pesos para el alumbrado del sacramento, 500 para las cinco ermitas del valle, y 4.600 para poner a renta y pagar a un maestro de primeras letras en Oquendo. El dinero llegó a Cádiz procedente de Veracruz en 1771 y se iniciaron las obras[57].

En ocasiones se pudieron llevar a cabo obras y reformas que sin los capitales indianos hubiesen sido imposibles, como sucedió con el retablo mayor de la iglesia de San Martín de Lezama, que se pudo costear gracias a la aportación a finales del siglo XVIII de Domingo de Zulueta, natural de Lezama (1755) y vecino de Caracas, que donó 1.500 reales[58]. También algunos emigrantes ayaleses costearon capillas en sus parroquias originarias, como Antonio de Beraza, nacido en Llodio en 1707. Pasó a Nueva España entre 1725 y 1730, estableciéndose en Zacatecas, donde se convirtió en un rico minero. En agradecimiento a la Virgen de Guadalupe por su buena suerte, mandó construir en la parroquia de San

53 Todas estas piezas se vendieron porque la renta de la capellanía no bastaba para el cumplimiento de sus obligaciones. CRUZ VALDOVINOS, José Manuel. "Platería hispanoamericana en el País Vasco...", p. 112.

54 PORTILLA, Micaela. *Catálogo monumental...* T. VI, p. 68.

55 MARTÍNEZ SALAZAR, Ángel. *Presencia alavesa en América...*, pp. 226-227.

56 VALDOVINOS, José Manuel. "Platería hispanoamericana en el País Vasco...", p. 111.

57 PORTILLA, Micaela. *Catálogo monumental...* T. VI, p. 615, y Archivo Histórico de la Diócesis de Vitoria (AHDV), Unza, Archivo Parroquial (AP), documento n. 8, papel suelto; y Unza, AP, leg. 20.

58 GONZÁLEZ CEMBELLÍN, Juan Manuel. *América en el País Vasco...*, p. 76.

Pedro de Lamuza, de su Llodio natal, una capilla dedicada a dicha advocación. Además sus descendientes tendrían derecho a ser enterrados allí. Beraza acabó sus días en México dejando a sus descendientes el patronato fundado[59].

En lo que respecta al envío de objetos de culto podemos señalar la custodia de plata donada en 1777 desde Querétaro (México) por Francisco de Alday a la parroquia de San Román, de su Oquendo natal, de la que además fue mayordomo honorario en 1799[60]; y el envío en 1777 de un lienzo de la virgen de Guadalupe a la iglesia de Belandia por parte de Sebastián de Ulierte, guardacuños de la Real Casa de la Moneda de México y fiscal de la misma. Tampoco podemos olvidar las donaciones de Francisco de Angulo y Gorbea, natural de Arceniega, regidor perpetuo, alcalde ordinario, diputado del comercio, y capitán de la compañía de caballeros españoles de Popayán, que en 1783 donó varias alhajas a la iglesia de Nuestra Señora de la Asunción de Arceniega, y fundó una capellanía en el santuario de la Virgen de la Encina, al que también envió un retrato suyo junto a una representación de la virgen a cuyos pies se lee: *Nª Sª de la Encina*[61].

Además algunos emigrantes fundaron capellanías, aniversarios y obras pías en sus lugares de origen, como Iñigo José de Retes, nacido en Menegaray, que en 1773 envió un capital de 2.000 pesos desde México para la fundación de misas en la ermita del Cristo de La Calzada. También Baltasar de Murga, nacido en Llanteno en 1673 y residente en México, fundó en 1725 una capellanía con 3.000 pesos en el santuario de la Virgen Blanca (al que también donó un servicio de altar de plata) y otra con el mismo capital en la iglesia de Santiago de Llanteno, donde también dotó con 1.000 pesos a un maestro para la escuela de primeras letras. Además destacamos la donación de Sebastián de Isasi, que dejó en su testamento, fechado en Lima en 1750, 1.500 reales para fundar una capellanía en la iglesia de San Pedro de Lamuza y dotar una escuela de gramática en su Llodio natal[62].

De los primeros años del siglo XIX tan sólo podemos destacar la donación de Domingo de Ugarte y Acha, residente en México, y que en 1804 donó un cáliz y un hostiario de plata a la iglesia de su Lezama natal[63].

También debemos hacer constar un fenómeno habitual que se dio en las parroquias alavesas, principalmente del valle de Ayala, el nombramiento como mayordomos honoríficos a feligreses ausentes en Indias, desde donde habían realizado un donativo. Estos

59 La capilla consta de un retablo con un lienzo de la Virgen de Guadalupe, un altar, una pila bautismal y una sacristía, en el que nos encontramos una lápida de mármol con esta inscripción: *"D. Antonio de Beraza fundó esta capilla de Ntra. Sra. de Guadalupe en el año de 1750. D. Enrique Ortiz de Zárate Vázquez Queipo y de Beraza, patrono y 3er. nieto del fundador la restauró en 1890.* SOJO GIL., Koldo. "El mecenazgo indiano en Llodio del siglo XVIII". En *Bai*, nº 4, septiembre de 1993, pp. 7-9.

60 La custodia llevaba una inscripción con su nombre, fecha y lugar desde el que la mandó (Querétaro, 9 de mayo de 1777). GONZÁLEZ CEMBELLÍN, Juan Manuel. *América en el País Vasco...,* p. 95.

61 *Ibíd*., p. 81.

62 *Ibíd*., pp. 85 y 86.

63 CRUZ VALDOVINOS, José Manuel. "Platería hispanoamericana en el País Vasco..., p. 116.

cargos, que otorgaban gran prestigio social, eran desempeñados por los parientes del benefactor. En la parroquia de San Román de Oquendo encontramos en 1795 como mayordomo a Prudencio de Gardeazabal, vecino de San Luis Potosí, y en 1796 a Domingo de Alday, vecino del valle de San Francisco. También en Oquendo, la parroquia de Nuestra Señora de Unzá, tuvo como mayordomo en 1755 a Domingo de Unzaga y Alday, vecino de San Miguel el Grande (México). La ermita de San Román de Llanteno designó como mayordomo en 1783 a Prudencio de Sobrevilla, residente en Guanajuato. Francisco de la Torre, fue mayordomo en la iglesia de Maroño, donde nació en 1708, mientras era Tesorero de las Reales Rentas de Buenos Aires. En 1787 la parroquia de Zuaza nombraba mayordomo a Domingo de Beraza, residente en Querétaro, y en 1794 hacía lo propio la cofradía del Rosario con Gregorio de Urruela, vecino de Guatemala, que costeó el dorado de los retablos de la parroquia[64].

Vitoria y la Llanada alavesa

La Llanada es la comarca que ocupa el centro y este de la provincia, llegando hasta la frontera con Navarra. Su nombre indica cual es el relieve que presenta. Esta región esta regada por el río Zadorra, que desemboca en el Ebro, y además de Vitoria son de importancia los municipios de Salvatierra, Barrundia y San Millán. Desde el descubrimiento de las tierras americanas se embarcaron hacia el Nuevo Mundo muchos naturales de esta región, atraídos por las riquezas de las tierras recién conquistadas[65]. Las actividades de estos pioneros no repercutieron en el arte religioso de las iglesias de la Llanada, pero ellos abrieron el camino.

Las construcciones más significativas de la Llanada debidas a las donaciones de indianos durante el siglo XVII fueron la capilla de San Antonio de la parroquia de Ordoñana y la ermita de la Purísima Concepción de Ozaeta. La capilla de San Antonio fue fundada en 1615 por Pedro Ruiz de Ordoñana, residente en México[66]. Su construcción es destacable en el arte del momento, pero más lo son la escultura orante del donatario (único ejemplo

64 Salvo en el caso de Gregorio de Urruela se desconoce cuales fueron las donaciones de los demás mayordomos honorarios. PORTILLA, Micaela. *Catálogo monumental...* T. VI, p. 71.

65 En 1514 embarcaron hacia las Indias Pedro de Elguea, natural de Elguea; Martín de Salvatierra, como deán de Santa María de Darién; y un abad apellidado Zalduondo, con varios parientes y un séquito de criados. En la expedición de los alemanes a Venezuela en 1534 fue Pedro de Guevara, vecino de Araya. Ese mismo año embarcó hacia Nueva España Juan de Montilla, natural de Larrea; y en 1537 partía al mismo destino Benito de Trieste, natural de Ozaeta. En 1538 salieron hacia Florida Julián López Heredia, vecino de Aspuru, y Pedro de Zalduendo, en la expedición del explorador y conquistador Hernando de Soto. Ya mediado el siglo, en 1554, embarcó hacia Perú García de Santa Cruz, vecino de Salvatierra, y en 1555 se dirigió a Chile Pedro López de Heredia, natural de Heredia, y a Nueva España Juan de Heredia, natural de Salvatierra. BERMÚDEZ PLATA, Cristóbal. *Catálogo de pasajeros a Indias durante los siglos XVI, XVII y XVIII*. Sevilla, 1942.

66 AHPA, Protocolo de Pedro Ruiz de Fordoa, Zalduendo, 1635, 5-8-1535, f. 154, n. 3965.

en la provincia) y el retablo que preside la capilla, en el que se incluye el escudo de los Ordoñana y una inscripción que recuerda al fundador: *"Pedro Ruiz de Ordoñana, residente en México en 1615"*. Además Pedro Ruiz donó a la parroquia de su pueblo natal una cruz de plata y fundó una rica capellanía para su capilla y una obra pía para dotar huérfanas. Por su parte, la ermita de la Purísima Concepción de Ozaeta, hoy en día abandonada, fue una de las construcciones más características del barroco del siglo XVII en Álava. Su construcción se debe al recuerdo hacia su tierra de un franciscano, fray Juan de Luzuriaga, Comisario General de la orden en Nueva España, y autor de obras como "Paraninfo celeste de Aranzazu" (México, 1686), o "Vida del Ilustrísimo y venerable Señor Don Fray Juan de Zumárraga, primer obispo de México"[67].

Pero la mayor donación de dinero indiano del siglo XVII fue la de Pedro Ochoa de Valda. Nació en Vitoria a principios del siglo XVII, y pasó a América enrolado en una expedición bélica en la que obtuvo el grado de alférez. Abandonó la milicia y se dedicó al comercio interior en la región de Jujuy, amasando una fortuna que le permitió adquirir dos haciendas. Se casó y enviudó dos veces y murió en su hacienda de Sococha en 1660. En su testamento dejó varias cantidades para la iglesia mayor de Jujuy y al convento de San Francisco de Córdoba de Tucumán, pero no se olvido de su Vitoria natal, donde fundó una capellanía de 4.500 pesos en la iglesia de San Pedro, de la que tenían que ser patronas sus hermanas Catalina y María, y varias obras pías: 16.000 pesos para dotar a cinco huérfanas al año, 6.000 para limosnas a los pobres de la ciudad y 1.250 para pagar los gastos de vino y aceite de los conventos de San Francisco y de Santo Domingo de la capital alavesa[68].

En esta centuria tan sólo hubo otras tres donaciones destacables en la región. La primera de ellas fue la de Andrés López de Arcaya, natural de Mendijur, que donó en su testamento fechado en Lima en 1627 una capellanía de 4.000 pesos de plata para la iglesia de su pueblo natal. Antes había enviado 8.000 pesos para ponerlos a renta y poder dotar a una huérfana al año, otros 8.000 para una caja de misericordia para las pobres y 200 para el hospital de Mendijur. Unos pocos años después, en 1639, el presbítero Diego Díaz de Mendívil enviaba desde Indias a la parroquia de Mendívil una lámpara de plata, ornamentos, misales, un sagrario portátil de ébano y concha de tortuga, un copón, cuatro lienzos con pinturas de la Pasión, dos candeleros y otros objetos de valor[69]. También en la iglesia de Mendívil encontramos una de las pocas donaciones hechas por una mujer, María Ana de Artázar, residente en Mérida de Yucatán, que en 1669 envió por manda testamentaria 2.000 ducados para la fundación de una capilla o retablo de San Francisco[70].

67 PORTILLA, Micaela. *Catálogo monumental...* T. V, p. 50.

68 GARMENDIA ARRUABARRENA, José. "El alférez Pedro Ochoa de Valda y Zárate". En ESCOBEDO, Ronald, ZABALLA, Ana y ÁLVAREZ, Óscar. *Álava y América...*, pp. 295-305.

69 PORTILLA, Micaela. *Catálogo monumental...* T. IV, p. 32

70 MATEO PÉREZ, Armando. "El mecenazgo y el legado artístico de los indianos...", p. 77.

El siglo XVIII fue más prolijo en donaciones, siendo la primera de ellas la de José Martínez de Ordoñana, natural de Vitoria y residente en San José (México). En 1712 envió a la parroquia de San Pedro Apóstol de Vitoria una lámpara de plata de 11´5 libras (9´5 de plata y 2 de hierro), que alumbró el templo los días festivos, las conmemoraciones marianas, la octava de corpus y la Semana Santa hasta el siglo XIX. En 1817 se vendió al platero de Ulíbarri. La donación se debió a la recuperación de su esposa que sufrió una grave enfermedad, tal como da fe el escribano José Antonio Ruiz de Luzuriaga. También donó una efigie de la virgen del Socorro que se veneró en la capilla de los Reyes del mismo templo[71].

También en Vitoria, Manuel Rubio Salinas, arzobispo de México, donó en 1756 una custodia al convento de Santa Brígida, adornada con numerosas piedras preciosas y con una inscripción en la que aparece el nombre del donante[72]. Pero la donación más importante en la capital alavesa fue la de Francisco Antonio de Echávarri y Ugarte. Desde Nueva España costeó el retablo de la capilla de Santiago en la catedral de Santa María de Vitoria. En el retablo se incluía un cuadro de la virgen de Guadalupe, enviado desde México por el donante (promoviendo así en la capital alavesa el culto a esta virgen), así como una custodia de plata con diamantes. Además envió fondos para sufragar los gastos de la iluminación perpetua de la capilla de Santiago de la catedral de Santa María, donde se encuentra una losa sepulcral de 1777, en la que se puede leer: *Este Sepulcro pertenece al mayorazgo que fundó el mui yllustrisimo D. Francisco Antonio de Echavarri y Ugarte, cavallero de el orden de Santiago capitán general de la Nueva Esp. En el consejo de su Mag. En el R. y S. De Indias*[73].

La siguiente donación destacable en la Llanada fue la de Luis Antonio de Foronda y González de Lopidana, Tesorero General de la Santa Cruzada en La Paz, virreinato del Perú, y caballero de Santiago desde 1736. Nació en Asteguieta y siendo un adolescente partió hacia la corte en compañía de un tío paterno, Pedro de Foronda. En 1713 pasó a Perú, acompañando al obispo de Lima Antonio de Sosoaga[74], donde se enriqueció y al volver a Asteguieta entregó 3.000 reales para la erección de la torre de la parroquia, obra para la que importó de su cuenta la pizarra desde Segovia. Además donó otros 1.500 reales para la obra de la sacristía, una lámpara de plata, tres casullas y más ornamentos[75]. Así la torre de la iglesia de Asteguieta se convirtió en el símbolo de la riqueza de su linaje.

71 PORTILLA, Micaela. *Catálogo artístico...* T. III, p. 171 y 181.

72 Unos años antes, en 1739, el vitoriano José de Aguirre había fundado un convento de Brígidas en México, disponiendo que todas las monjas fueran alavesas. CRUZ VALDOVINOS, José Manuel. "Platería hispanoamericana en el País Vasco...", p. 113.

73 PORTILLA, Micaela. *Catálogo artístico...*, T. III, pp. 112-114.

74 Por entonces vivían en Perú varios Forondas: Pedro Ortiz de Foronda y su padre Juan Ortiz de Foronda, naturales de Foronda, otro hijo de este, Francisco, nacido en Lima. Todos eran caballeros de Santiago. *Ibid.*, T. IV, p. 48.

75 AHDV, AP de Asteguieta. Cuentas de 1774-1775, 4 fols. Sin numerar.

Otra de las iglesias que recibió dinero indiano fue la de Antezana, donde nació Francisco González de Sarralde en 1755. Estudió Filosofía y Teología en el convento de Santo Domingo de Vitoria y se ordenó sacerdote. En 1783 se presentó ante el obispo de Oaxaca con una recomendación del obispo de Calahorra y en 1784, tras aprender mixteco, comenzó su labor de párroco en Antequera. En 1787 se le nombró cura y juez eclesiástico del partido de Santa María de Huexolotitlán, donde arregló la parroquia, construyó varias casas rurales, y fundó la cofradía del Santísimo Sacramento. También destacó por su laboriosidad y buenas costumbres, y por su defensa de los derechos de los indígenas. Francisco no olvidó su tierra natal y en 1803 donó a la iglesia de San Miguel Arcángel de Antezana 10.000 reales, con los que se costearon varias reformas necesarias como la cornisa y los pilares del templo. En 1811, ya mayor y enfermo, fue nombrado canónigo de la catedral de Antequera, puesto que ocupó hasta su muerte[76].

La parroquia de Foronda también recibió notables donaciones, entre la que destaca la de Martín de Asteguieta, natural de Foronda, donde nació en 1756. En 1789 partió hacia Caracas junto a su hermano José Bernardo. En 1810 falleció en Cádiz, donde era miembro de la cofradía del Cristo de la Humildad y Paciencia, formada por comerciantes vascos. Pero antes de morir, Martín había testado en Acapulco, y en 1814 llegó a Foronda su donación para la iglesia de San Martín. Se trataba de 100.000 reales para la fabricación de un órgano para este templo, aunque finalmente se usaron para erigir un molino, un pórtico de entrada a la iglesia, y una sacristía[77].

Otros pueblos de la Llanada dieron ilustres hijos a la administración indiana, como Juan Roldán de Aranguiz, natural de Yurre. Siendo un adolescente pasó a Nueva España donde fue secretario del cabildo de México y diputado alavés del Real Colegio de San Ignacio (o de las Vizcaínas). En 1762 costeó un retablo en la iglesia de Santiago de Yurre y envió un donativo que permitió la construcción de un púlpito y los cajones de la sacristía. Además en 1778 envió varias alhajas a la misma parroquia[78].

También algunos envíos procedentes de América sirvieron para realizar con su venta obras necesarias en los templos. Así sucedió en Garayo, cuya iglesia recibió en 1670 la donación de Francisco Ruiz de Larrea, vecino de Lima, que fundó una capellanía con dos mil pesos y donó una lámpara de 106 marcos de plata (unos 24 kilos). Con la venta de la lámpara se pudo reparar el campanario[79]. Lo mismo ocurrió en Elguea, a cuya parroquia de la Natividad de Nuestra Señora había donado Pedro Ruiz de Azua, mercader de Tutatzingo (California), una lámpara de plata de 270 onzas. Con el dinero obtenido

76 MARTÍNEZ SALAZAR, Ángel. *Presencia alavesa en América...*, pp. 173 y 174.

77 GONZÁLEZ CEMBELLÍN, Juan Manuel. *América en el País Vasco...*, p. 100.

78 MARTÍNEZ SALAZAR, Ángel. *Presencia alavesa en América...*, p. 103.

79 PORTILLA, Micaela. *Catálogo monumental...* T. V, p. 50.

por su venta al convento de la Encarnación de Bilbao, 3.500 reales, pudieron erigirse las nuevas bóvedas de la iglesia en 1716[80].

En lo referente a fundación de capellanías y obras pías señalamos las de los capitanes Juan de Langarica y Miguel Alonso de Mezquía. Juan de Langarica nació en Alaiza en 1645 y de niño pasó a América en compañía de su tío paterno. Desde 1695 fue caballero de Alcántara, y murió en 1703 en Santiago de Guatemala, ciudad de la que había sido alcalde ordinario. Fundó en la iglesia de Alaiza una capellanía con 6.000 pesos y remitió a dicha parroquia una cruz, una custodia y un servicio de altar, todo de plata[81]. Por su parte, el capitán Miguel Alonso de Mezquía, residente en La Habana, fundó una capellanía en 1663 con 8.000 pesos en la iglesia de su pueblo natal, Gordoa, para que su capellán dijese 200 misas al año, y para fundar una escuela de primeras letras[82].

Estas donaciones continuaron en los primeros años del siglo XIX, siendo las más importantes las realizadas por el obispo de La Habana, Juan José Díaz de Espada y Fernández de Landa, nacido en Arroyabe en 1756. Desde joven se interesó por las ideas enciclopedistas, que conoció durante sus estudios en la universidad de Salamanca y de Valencia. Se graduó de sagrados cánones siendo un experto en teología y literatura. En 1780 fue ordenado sacerdote y ocupó diferentes cargos por la geografía española hasta que en 1800 fue nombrado obispo de La Habana por el papa Pío VII. En 1802 llegó a Cuba, donde trató de extender la educación entre los sectores más humildes de la sociedad, y construyó 55 iglesias parroquiales, y varios hospicios y cementerios fuera de poblaciones. Realizó tres visitas pastorales a su diócesis (1804, 1815 y 1818) para corregir las malas costumbres de los clérigos, dictar medidas y medios para reparar templos y administrar la confirmación, llegando incluso a pueblos donde jamás había ido ningún obispo. Además promocionó la vacuna de la viruela y costeó de su propio dinero la torre de la iglesia de Sancti Spiritus, una iglesia en Santa Clara y un nuevo altar mayor en la catedral de La Habana. Fue el propulsor del neoclásico en Cuba, estilo en que mandó construir el cementerio de La Habana, para el que aportó 12.200 pesos. También promovió la creación de una cátedra de Matemáticas y otra de Derecho Constitucional en el Seminario, y cooperó con la Real Sociedad de Amigos del País. Fue un obispo polémico, mejor gobernante que pastor, y liberal, aunque intolerante con quienes no tenían sus ideas. Falleció en La Habana en 1832, a los 76 años de edad[83].

A pesar de su gran actividad en la isla, no se olvidó de su lugar de origen como lo demuestran las numerosas donaciones que realizó. En 1817 costeó los enrejados del pres-

80 Además Pedro Ruiz también fundó obras pías en la parroquia de su Elguea natal. MARTÍNEZ SALAZAR, Ángel. *Presencia alavesa en América...,* p. 266.

81 Estas piezas desaparecieron durante la guerra de Independencia. CRUZ VALDOVINOS, José Manuel. "Platería hispanoamericana en el País Vasco...", p. 110.

82 AHDV, AP de Gordoa. Libro de capellanías y aniversarios.

83 MARTÍNEZ SALAZAR, Ángel. *Presencia alavesa en América...,* pp. 136-138.

biterio, coro y baptisterio de la iglesia de Nuestra Señora de la Asunción de Arroyabe, donde también financió la erección de la capilla de San Prudencio. También donó a esta iglesia los retablos de San Juan Bautista y de San Prudencio, para sendas capillas, y un retrato suyo para la capilla de San Prudencio, bajo el que aparece la siguiente inscripción: *La pintura de San Juan la remitió el Excelentísimo e Ilustradísimo Señor Don Juan José Díaz de Espada y Landa, obispo de La Habana, Gran Cruz de Isabel la Católica, con el de San Prudencio para su nueva capilla que hizo a su costa el año de 1817 y se colocaron ambos el de 1820*.[84] En 1830 costeó parte de la reforma de la torre de la parroquia de Santiago Apóstol de Mendívil. Una inscripción en la sacristía de la iglesia recuerda la donación. También en 1830 fundó en Arroyabe un hospital con 12 camas para los más necesitados y una escuela gratuita de primeras letras[85]. Además en 1806, Díaz Espada había sufragado la renovación en estilo neoclásico de la casa familiar de Armentia, cercana a la basílica de San Prudencio, conocida como Casa del Santo o Palacio Díaz Espada[86].

Estribaciones del Gorbea

Esta comarca se sitúa al norte de la provincia, haciendo frontera con Vizcaya y Guipúzcoa. Constituye una zona intermedia entre la comarca Cantábrica y la Llanada, pero guarda una gran similitud, tanto por el tipo de hábitat, como por la economía y las características físicas con el valle de Ayala (también es una región formada por varios valles). La atracción de las tierras americanas comenzó a verse entre los habitantes de la región en la primera mitad del siglo XVI, cuando en América todavía quedaban amplios espacios por descubrir y explorar[87]. A estos pioneros les siguieron otros hombres, que se dedicaron a las tareas de defensa y gobierno, y también encontramos miembros del alto clero y mercaderes, que realizaron donativos a las iglesias de sus pueblos natales.

El 1564 embarcó hacia Perú el presbítero Juan de Anda, natural de Anda, que falleció en Potosí fundando una capellanía de cuatro misas semanales sobre los sepulcros de sus antepasados en la iglesia de Anda. También en Anda documentamos en 1560-66 la fundación de un arca de misericordia de 400 fanegas de trigo, la más importante del siglo XVI, por parte de Pedro de Anda desde Perú.

84 PORTILLA, Micaela. *Catálogo monumental...,* T. IV, p. 277.

85 GONZÁLEZ CEMBELLÍN, Juan Manuel. *América en el País Vasco...,* pp. 78-80 y 101.

86 ARRIETA, Ángel María. La emigración alavesa..., pp. 327 y 328.

87 En 1510 aparece el primero de los pasajeros a Indias de esta región, Pedro de Arriano, natural de Arriano y en 1528 encontramos a Pedro Ortiz de Zárate, natural de Záitegui. En 1535 Martín de Urbina, natural de Andagoya, partió hacia el Río de la Plata con el gobernador Pedro de Mendoza. También de Andagoya era Pedro Ortiz de Urbina, que a principios del siglo XVII fundó por vía testamentaria una capellanía en la iglesia de su pueblo natal. De la zona de Cigoitia y Cuartango no encontramos pasajeros a Indias hasta la década de 1560, cuando embarcaron hacia el Caribe y Centroamérica Juan de Luna, vecino de Archúa, Pedro Martínez de Zuazo, de Jócano y Domingo Martínez de Abendaño, de Manurga. PORTILLA, Micaela. *Catálogo monumental...* T. VII, p. 110.

Las salidas fueron aumentando con el paso de los años y también las donaciones a las parroquias de origen de los ausentes en América. La primera de cierta relevancia fue la de Martín Pérez, natural de Andagoya, que en su testamento de 1594 financiaba la reconstrucción de la sepultura de su padre en la iglesia de San Mames y dotaba a dicha iglesia con una lámpara, un cáliz y unas vinajeras de plata. También en Andagoya, pero en la iglesia de Santa María, Juan Martínez de Andagoya fundó a comienzos del siglo XVII la capilla de los Andagoyas, y costeó su retablo, que tenía el escudo de Pascual de Andagoya, protodescubridor del Perú, que fue pariente suyo y que había financiado en 1544 la cubierta nueva de la iglesia de Santa María[88].

Del siglo XVII destacamos a Domingo de Larrea Ortiz de Zárate, natural de Eribe, que llegó a México a finales del siglo XVII por la llamada de su tío, Celedón González de Apodaca, alguacil mayor de la audiencia de Guadalajara. La gran influencia de su tío hizo que Domingo alcanzara el grado de capitán y gran prestigio y fortuna en la capital virreinal, llegando incluso a recibir los hábitos de Santiago en 1683. A pesar de la distancia que le separaba de su tierra natal, siguió vinculado a ella y donó un crucifijo de marfil filipino (llegado a Acapulco) a la iglesia de su pueblo natal. En recompensa fue nombrado diputado juez y alcalde de la hermandad de Cigoitia en 1679. Unos años más tarde envió su donativo Pedro Martínez de Murguía. Siendo joven se asentó como comerciante en Cádiz con su hermano Andrés. En 1688 recibió los hábitos de Santiago y pasó a Nueva España donde en 1690 fue nombrado gobernador de Nueva Vizcaya. Donó una capa y una casulla de seda con decoración en oro en 1694 para la iglesia de San Martín de su Manurga natal.

En el siglo XVIII continuaron las donaciones enviadas a las parroquias por feligreses asentados en América. Entre ellos destacan los dos donativos que recibió la parroquia de Ondátegui, el primero en 1732, de Tomás Ortiz de Zárate, que donó 200 pesos, y el otro en 1776, de Miguel Ortiz de Zárate, deán de la catedral de Puebla, que fundó una capellanía con 6.000 pesos[89].

Por último, debemos señalar por la importancia del personaje y de su legado a Francisco Leandro de Viana, conde de Tepa. No lo hemos mencionado antes porque nació en Lagrán, en la Montaña alavesa, región de la que no hemos hablado en este artículo. Estudió en Santo Domingo de la Calzada (La Rioja) donde obtuvo el grado de bachiller en leyes, especialidad en la que se licenció en la universidad de Salamanca en 1755. En 1758 fue nombrado Fiscal en Manila, donde permaneció casi 10 años, en los que denunció la corrupción en el cobro de impuestos y la mala gestión de los gobernadores. Su buen hacer y su oposición a los ingleses durante la ocupación de la ciudad en 1762 le valieron el traslado a México en 1768 donde ocupó los cargos más importantes de la Audiencia y otros en la administración de la capital virreinal. Además realizó numerosos informes

88 *Ibíd*., T. VII, pp. 111 y 112.

89 *Ibíd*., p. 113-116.

sobre asuntos del virreinato, fue rector de la cofradía de Aranzazu (1771-1773), y desde 1772 miembro de la Real Sociedad Vascongada de Amigos del País, de la que fue uno de los principales promotores en México. En México también se casó con una rica criolla y obtuvo el título de conde de Tepa (1775), fundando un mayorazgo, que heredó su hijo José Joaquín. Era una familia de gran fortuna, que en 1789 se estimaba en torno a los 18 millones de reales. En 1777 Viana tomó posesión de su cargo como ministro del Consejo de Indias, llegando a ocupar el primer puesto en 1794, a pesar de su mala salud. Además sus méritos fueron tenidos en cuenta en su tierra de origen, y la Diputación Foral de Álava lo nombró Diputado General Honorario, ejerciendo de intermediario entre la provincia y la Corte. Terminó sus días retirado en el pueblo de Nuevo Baztán en 1804.

Durante todos estos años en tierras lejanas no se olvidó de su pueblo natal como lo demuestran sus donativos. En 1788 donó a la iglesia de Lagrán cinco Breves Pontificios en los que se concede indulgencia plena a los que fueran a misa, se confesaran y comulgaran en dicha iglesia ciertos días festivos. En 1780 donó un cuadro con la imagen de la Virgen de Guadalupe y en 1793 realizó la mayor donación, el retablo del altar de la Purísima, donde se muestra el cuadro de la guadalupana[90]. Además Viana estableció que se celebrara cada año en Lagrán la fiesta de la Virgen de Guadalupe el 12 de diciembre y al final de la misa rezar una salve en honor de los fundadores. También en 1789 fundó por vía testamentaria una capellanía con un capital de 11.000 reales. Todo esto en agradecimiento porque fue bautizado en esa iglesia, de la cual también fue uno de sus beneficiados[91].

Características generales de las donaciones de indianos alaveses

Una vez analizadas las donaciones realizadas desde América por los emigrantes alaveses observamos que, en general, fueron en aumento durante el periodo colonial, viviendo su apogeo en el siglo XVIII. Con la independencia de la América continental los donativos casi desaparecieron hasta bien entrado el siglo XIX, cuando volvieron a resurgir, aunque sin alcanzar los niveles anteriores y más dedicados a obras de carácter social que religiosas. La mayoría de las donaciones se debieron a comerciantes y mineros, aunque también fue destacable la aportación de militares, religiosos y miembros de la administración. Estos donativos pueden clasificarse en tres tipos: edificios, bienes muebles y fundaciones piadosas.

Prácticamente totalidad de edificios construidos o reformados con dinero indiano eran de carácter religioso. La mayoría de las iglesias y ermitas alavesas recibieron dinero americano pero en la mayor parte de los casos se trataba de cantidades destinadas a su

90 VIANA PÉREZ, Francisco. "Vinculación de un indiano con su tierra, Álava: Francisco Leandro de Viana, conde de Tepa". En ESCOBEDO, Ronald, ZABALLA, Ana y ÁLVAREZ, Óscar. *Álava y América*..., pp. 323-341.

91 Además el edificio civil por excelencia de la villa de Lagrán es el palacio de los Viana, fabricado en piedra de mampostería, que es el de mayor relevancia arquitectónica de la región, donde no abundan esta clase de edificios. *Ibíd*., p. 342.

mantenimiento o la realización de una reforma. También son destacables las aportaciones para edificios de carácter asistencial como hospitales, casas de misericordia y, escuelas, aunque fueron más abundantes durante el siglo XIX, cuando los legados destinados a la Iglesia pasaron a un segundo plano, y las que los pocos indianos que regresaron destinaron a la construcción de lujosas casas en su solar de origen[92]. Al igual que los edificios, casi todos los objetos enviados desde América eran de carácter religioso, y pocas fueron las iglesias de Álava que no recibieron algún objeto de origen americano[93]. Generalmente se trataba de retablos y, sobre todo, de objetos de plata, tanto de culto (cruz, cáliz, custodia...) como decorativos (lámpara), que conformaron la práctica totalidad del mobiliario de las iglesias de la provincia. Pero también se donaron cuadros, destacando las abundantes representaciones de la virgen de Guadalupe[94], y otros elementos más escasos como vestiduras y ornamentos personales para párrocos, lápidas, órganos...

Pero además de los elementos materiales, la generosidad de los emigrantes tuvo otras manifestaciones menos palpables, las fundaciones de capellanías y obras pías, que fueron menos abundantes que los legados materiales. La fundación de una capellanía consistía en la donación de un capital que debía invertirse para que con los intereses que generara se pagara a uno o varios religiosos que debían decir cierto número de misas por el alma del fundador. Su administración recaía en un patrono, que solía ser pariente del donante, y que además del prestigio por desempeñar ese cargo, podía obtener grandes beneficios si las rentas eran superiores a los salarios de los religiosos. El hecho de que el emigrante eligiese el templo de su pueblo natal reflejaba la existencia de una devoción personal. Las obras pías funcionaban de la misma forma que las capellanías, sólo que los intereses generados por el capital enviado se destinaban al beneficio de la comunidad en lugar de en misas. La obra pía más habitual fue la dotación de doncellas huérfanas o pobres para el matrimonio o ingresar en una orden religiosa, pero también se destinaron capitales para limosnas y cajas de misericordia, hospitales (centros de acogida de vagabundos) y sobre todo para escuelas de primeras letras[95].

92 En estas casas invirtieron grandes sumas ya que el éxito del emigrante se valoraba a través de sus obras. GONZÁLEZ CEMBELLÍN, Juan Manuel. *América en el País Vasco...,* p. 33.

93 Algunas siguen conservándolos pero muchas piezas han desaparecido, bien por robo o saqueo, bien por venta para pagar obras de reparación.

94 En Álava hay seis capillas dedicadas a la Virgen de Guadalupe, lo que refleja que Nueva España fue el destino principal de los emigrantes alaveses. Las capillas de la Virgen mexicana en las iglesias de Laguardia (Rioja alavesa) y Amurrio (valle de Ayala) son de mediados del siglo XVIII, pero desconocemos el donante. Las otras cuatro, citadas en la exposición de las donaciones, están en la iglesia de Belandia, en San Pedro de Llodio, en la catedral de Santa María de Vitoria y en la iglesia de Lagrán.

95 Para los emigrantes donar fondos a escuelas de primeras letras era uno de los principales medios para lograr la prosperidad de sus pueblos de origen. Así las nuevas generaciones podrían emigrar a América, donde podrían enriquecerse más fácilmente en la carrera administrativa o comercial debido a la formación recibida, y podrían enviar remesas a sus familias, paliando la situación de pobreza en que vivían muchas de ellas. RUIZ DE GORDEJUELA, Jesús. *Los vascos en México: entre la colonia y la república (1763-1836).* Vitoria: Real Sociedad Bascongada de Amigos del País, 2005, pp. 89-91.

De entre las tres provincias vascas, Álava fue la que menos donaciones recibió desde América, el 26'12%, como consecuencia de que la emigración de alaveses a ultramar fue menor que la de vizcaínos y guipuzcoanos. La situación de la provincia, que carece de costa, facilitó que la mayoría de los emigrantes optaran por la corte u otros centros peninsulares. A pesar de lo dicho, hay que destacar la huella americana en una comarca alavesa, el valle de Ayala, que concentra el 45% de los donativos de la provincia y el 12% del conjunto del País Vasco[96]. En ocasiones las fuentes no especifican el origen de las donaciones (se dice "de Indias"), pero en el caso alavés, la mitad de los casi 180 legados con el origen registrado (aproximadamente un 75% del total) proceden de Nueva España y una cuarta parte del virreinato peruano[97]. Los donativos desde Perú y Bolivia fueron mayoritarios en las primeras décadas del siglo XVII, manteniéndose en niveles discretos hasta su casi total desaparición a finales del siglo XVIII, mientras que los procedentes de Nueva España fueron creciendo ligeramente hasta alcanzar su culmen en el segundo tercio del siglo XVIII.

Conclusiones

A modo de conclusión podemos decir que las creencias religiosas de los emigrantes vascos en América jugaron un papel fundamental, tanto en la integración en la nueva sociedad como en la consecución de los objetivos de la emigración. Como hemos visto, las creencias religiosas de los vascos se entremezclaron con los lazos familiares, clientelares y, sobre todo, de paisanaje, dando lugar a la formación de varias cofradías bajo la advocación de la Virgen de Aranzazu en América. Estas cofradías vascas eran instituciones religiosas, pero también facilitaban la integración de los emigrantes, y la pertenencia a ellas era un símbolo identitario y de prestigio.

Por su parte, el envío de donativos a las iglesias de los pueblos de origen fue el vehículo usado por los emigrantes vascos para lograr uno de los objetivos principales de la emigración, el ascenso social del grupo familiar. Las mandas enviadas a los parientes mejoraban la economía familiar, pero con los donativos a las parroquias de sus pueblos natales los emigrantes buscaban engrandecer su linaje. Así la familia del emigrado disfrutaría de mayor preeminencia social, principalmente gracias a la concesión de una mayordomía o a la presencia del escudo en una capilla (signo de prestigio) y sería considerado por sus vecinos como un benefactor de la comunidad (en caso de haber fundado una obra pía).

En definitiva, podemos decir que gran número de alaveses asentados en el continente americano enviaron a su tierra de origen parte de sus fortunas. Estos legados fueron sig-

96 GONZÁLEZ CEMBELLÍN, Juan Manuel. *América en el País Vasco...,* p. 54.

97 Las donaciones de cada uno de otros destinos como Nueva Granada, Cuba, Guatemala, Río de la Plata, no superan el 10%.

no de dignificación propia y de la familia, pero también sirvieron para que las personas que salieron de su tierra natal fueran recordadas por sus convecinos. En este articulo se han expuesto algunos legados enviados por emigrantes alaveses que, enriquecidos en el ejercicio de sus funciones en América, tuvieron en su recuerdo a la tierra que les vio nacer, y sin cuyos aportes no se podría explicar el patrimonio conservado en los templos de la provincia. El estudio de estas donaciones puede ser de gran utilidad para la investigación de la historia social y artística de Álava.

Bibliografía

Álvarez Gila, Oscar. "Cien reales para hacer un viaje fuera de esta tierra: reflexiones sobre la lógica de la emigración en el País Vasco (siglos XVIII-XX)". *Estudios Migratorios.* 2002, n. 13-14.

Álvarez Gila, Óscar y Ruiz de Gordejuela Urquijo, Jesús. "La emigración como estrategia familiar. Encartados y ayaleses en México y América. Siglos XVIII y XIX". En Garritz, Amaya. *Los vascos en las regiones de México. Siglos XVI-XX.* Universidad Nacional Autónoma de México, Consejería de Cultura del Gobierno Vasco y Centro Vasco A. C., 2002.

Álvarez Gila, Óscar y Angulo Morales, Alberto (Coords.). *Las migraciones vascas en perspectiva histórica (s. XVI-XX).* Vitoria: Universidad del País Vasco, 2002.

Álvarez Gila, Óscar y Arrieta Elizalde, Idoia. *Las huella de Aranzazu en América*. San Sebastián: Eusko Hikaskuntza, 2004.

Amores Carredano, Juan Bosco y Vázquez De Prada Vallejo, Valentín. "La emigración de navarros y vascongados al Nuevo Mundo y su repercusión en las comunidades de origen". En Eiras Roel, Antonio (coord.). *La emigración a Ultramar 1492-1914*. Madrid: Tabapres, 1991.

Arrieta, Ángel María. *La emigración alavesa a América en el siglo XIX (1800-1900).* Vitoria: Gobierno Vasco, 1992.

Begoña, Ana de, Beriain, María Jesús, y Martínez Salinas, Felicitas. *Monumentos Nacionales de Euskadi. Álava*. Vitoria: Gobierno Vasco, 1985.

Benavides Martínez, Juan José. "Del valle de Ayala a las Indias: continuidad de un modelo migratorio en las primeras décadas del siglo XIX". En *Actas del XI Congreso de la Asociación Española de Americanistas: El Mediterráneo y América.* Murcia: Universidad de Murcia, 2006.

Cruz Valdovinos, José Manuel. "Platería hispanoamericana en el País Vasco". En Arana Pérez, I. (Coord). *Los vascos y América. Ideas, hechos, hombres.* Madrid: Espasa-Calpe, 1990, pp.105-116.

Escobedo Mansilla, Ronald, Zaballa Beascoechea, Ana y Álvarez Gila, Óscar. *Álava y América*. Vitoria: Diputación Foral de Álava, 1996.

Escobedo Mansilla, Ronald, Zaballa Beascoechea, Ana y Álvarez Gila, Óscar. *Emigración y redes sociales de los vascos en América*. Vitoria: Universidad del País Vasco, 1996.

Galíndez, Jesús. *Presencia vasca en América*. Vitoria: Gobierno Vasco, 1984.

Garmendia Arruebarrena, José. "Algunas fundaciones de vascos en el Archivo de Indias", en *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País,* 1983-b, San Sebastián, pp. 390-392.

Garmendia Arruebarrena, José. *Tomás Ruiz de Apodaca, un comerciante alavés con Indias (1709-1767)*. Vitoria: Diputación Foral de Álava, 1990.

González Cembellín, Juan Manuel. *América en el País Vasco, inventario de elementos patrimoniales de origen americano en la Comunidad Autónoma Vasca*. Vitoria: Gobierno Vasco, 1993.

Iturrate, José. *El santuario de la Virgen de la Encina. Arceniega*. Vitoria: Diputación Foral de Álava, 1998.

Luque Alcaide, Elisa. *La cofradía de Aranzazu de México (1681-1799)*. Pamplona: Eunate, 1995.

Martínez Salazar, Ángel. *Presencia alavesa en América y Filipinas*. Vitoria: Diputación Foral de Álava, 1988.

Mateo Pérez, Armando. "El mecenazgo y el legado artístico de los indianos mexicanos en Álava". En Garritz, Amaya. *Los vascos en las regiones de México. Siglos XVI-XX*. Universidad Nacional Autónoma de México, Consejería de Cultura del Gobierno Vasco y Centro Vasco A. C., 2002.

Morner, M. "La emigración española al Nuevo Mundo antes de 1810. Un informe del estado de la investigación". En *Anuario de Estudios Americanos,* XXXII, Sevilla.

Olveda, Jaime. *La cofradía de Aranzazu de Guadalajara*. Jalisco: El Colegio de Jalisco, 1999.

Portilla, Micaela. *Catálogo monumental de la diócesis de Vitoria*. Vitoria: Caja de Ahorros Municipal, 8 vols.

Ramirez Montes, Guillermina. *Un ilustre ayalés en México, Juan Antonio de Urrutia y Arana, 1670-1743*. Vitoria: Caja de Ahorros Municipal de Vitoria, 1979.

Ruíz De Azua, Estíbaliz. *Vascongadas y América*. Madrid: MAPFRE, 1992.

Ruiz De Gordejuela, Jesús. *La tragedia del exilio. La salida de los españoles de México y su destino incierto, 1814-1834*, Sevilla, EEHA-Diputación de Sevilla, 2006.

Sojo Gil, Koldo. "El mecenazgo indiano en Llodio del siglo XVIII". En *Bai*, nº 4, septiembre de 1993.

Zaballa Beascoechea, Ana de. "Aranzazu y San Ignacio: iconos de los vascos en Nueva España". En *Congreso virtual Euskal Herriko mugaz gaindi*. www.euskosare.org

Cambios y continuidades: la política fiscal en Guanajuato durante el gobierno de Manuel González

Mónica Blanco*

Resumen:

La autora analiza las transformaciones fiscales introducidas en Guanajuato durante la gubernatura de Manuel González (1885-1893), en concordancia con los esfuerzos de renovación económica impulsados por los gobiernos de México a partir de la restauración de la República. En el artículo se estudia la manera en que, por medio de un conjunto de reformas de carácter moderado, se buscó conciliar el aumento de la recaudación con el fomento de la producción y una mayor circulación mercantil. Los límites del reformismo se reflejaron en la permanencia de la alcabala, un impuesto que se consideraba antieconómico porque obstaculizaba las transacciones, pero que constituía una alta proporción de los ingresos estatales. Asimismo, se analizan los rasgos sectoriales de la economía guanajuatense a través del comportamiento de los principales impuestos recaudados, lo que permite observar cambios relevantes en la estructura económica tradicional del estado, especialmente por el aletargamiento de la minería.

Palabras clave: impuestos, alcabala, Guanajuato, Manuel González, minería.

Abstract

The author analyzes the fiscal transformations introduced in Guanajuato during the government of Manuel González (1885-1893), in agreement with the efforts of economic renewal prompted by the governments from Mexico from the restoration of the Republic. In the article the way is studied in which, through a moderate character reforms assembly, was sought to reconcile the increase of the collection with the promotion of the production and a greater commercial circulation. The limits of the reformism were reflected in the continuance of the roadblock, a tax that was considered uneconomical because hindered the transactions, but that constituted a high proportion of the state incomes. Likewise, the sectorial characteristics of the economy are analyzed guanajuatense through the behavior of the main taxes collected, what permits to observe prominent changes in the traditional economic structure of the state, especially by the drowsiness of the mining industry.

Keywords: taxes, roadblock, Guanajuato, Manuel González, mining industry.

Recepción: 24 de septiembre de 2008 • Aprobación: 14 de mayo de 2009

* Facultad de Economía, UNAM. Correo electrónico: mobla01@yahoo.com.mx. Un reconocimiento especial a Óscar Sánchez Rangel por su ayuda en la elaboración de estas páginas, y al Archivo Histórico de la Universidad Iberoamericana las facilidades prestadas para la consulta de sus materiales.

Durante su gestión como gobernador de Guanajuato, 1885 a 1893, Manuel González[1] realizó una serie de modificaciones en el sistema fiscal, con la finalidad de lograr un aumento en la recaudación total y la eliminación de algunos impuestos que se consideraban inhibitorios de la actividad económica. Para decidir sobre la supresión y el cobro de determinados gravámenes, se debieron considerar los posibles efectos financieros en función de la estructura fiscal prevaleciente, donde las alcabalas tenían un fuerte peso en los ingresos estatales. Esta era una característica generalizada en el país, pero en Guanajuato –un estado donde la actividad comercial tenía gran relevancia— la relación entre los ingresos totales y la alcabala había alcanzado un grado comparativamente mayor.

El propósito de este artículo es examinar la profundidad de los cambios introducidos, con la finalidad de distinguir los elementos nuevos y las permanencias en la política fiscal de Guanajuato. Pero además, a partir de la perspectiva fiscal también nos interesa analizar, al menos indirectamente, algunos rasgos generales del comportamiento de los sectores económicos. En buena medida la trayectoria de los principales impuestos, tales como la alcabala, las contribuciones directas y los derechos sobre los metales preciosos, fue un reflejo de las condiciones imperantes a nivel sectorial. En consecuencia, cada impuesto se desenvolvió de manera diferenciada, a pesar de que los ingresos totales del estado se caracterizaron por mantener una tendencia creciente. Particularmente se abordarán los casos de la agricultura y la minería pues, aunque la producción industrial de Guanajuato era significativa, en especial en el ramo textil, las actividades primarias aún constituían el eje de la economía estatal.

Las metas fiscales del liberalismo triunfante

A partir del triunfo definitivo de los liberales, en 1867, comenzó una etapa de reordenamiento de la economía en un marco de relativa estabilidad; la precariedad financiera fue uno de los principales problemas que enfrentaron los gobiernos de Guanajuato. Desde entonces, las finanzas estatales experimentaron un proceso de saneamiento, mismo que marchó a la par de la reforma del sistema fiscal nacional impulsado durante la República Restaurada (1867-1876) y que se prolongó hacía el Porfiriato (1877-1911). Este proceso tuvo lugar en medio de la tensión entre la federación y los estados debido a la ambigüedad en torno a la repartición de los recursos fiscales. Dicha tensión correspondía con la naturaleza del sistema político mexicano resultado de un proceso histórico que configuró un estado nacional débil y fuertes poderes a nivel regional.

Durante el Porfiriato se acordó que los recursos federales provendrían de los ingresos del patrimonio nacional (tierras baldías, bienes expropiados a la Iglesia y bienes muebles

1 Gloria Peralta Zamora, "La hacienda pública", en Daniel Cosío Villegas (coordinador), *Historia Moderna de México. Porfiriato. Vida económica*, México, Editorial Hermes, 3ª ed., 1985, p. 905.

e inmuebles), rentas derivadas de servicios públicos (correos, casas de moneda, etc.), impuestos indirectos derivados esencialmente del comercio exterior y los impuestos de las áreas administradas por la Federación, el Distrito Federal y los territorios federales. Por su parte, los estados conservaron todos los bienes, rentas y contribuciones no expresamente concedidas a la Federación. Así, los estados disfrutarían de las alcabalas interiores, los derechos sobre la plata y el oro y las contribuciones directas, principalmente.[2] En el cuadro 1 se enuncian los ramos presupuestarios aprobados por el congreso estatal durante el gobierno de Manuel González, diferenciando las etapas previa y posterior a la Ley de Hacienda de 1886. De acuerdo con la distribución en el cobro de impuestos entre la federación y los estados que se mencionó, el gobierno de Guanajuato disponía del 10% de alcabala, los derechos sobre el valor de la producción minera y las contribuciones directas, tales como los impuestos a las fincas rústicas y urbanas y el de traslación de dominio. Como veremos más adelante, estos ingresos eran los de mayor peso en la recaudación total del estado. En el cuadro 1 se evidencia la ausencia de cambios notables en la composición de los rubros del presupuesto estatal durante los años de estudio, lo que es muestra del carácter moderado de las reformas que impulsó el gobierno gonzalista.

La renovación fiscal que buscaron llevar a cabo los gobiernos desde la República Restaurada aspiraba a lograr el aumento de los ingresos públicos, pero sin introducir nuevos impuestos que afectaran la producción y el comercio, sino que estimularan la formación de capital. Entre las medidas contempladas destacan la libre circulación de los bienes, los servicios y las personas, la reducción de la carga fiscal sobre la minería buscando gravar las utilidades y no el producto bruto, la eliminación de los derechos de exportación y la reducción de los de importación, así como la prohibición a los estados de la federación de gravar las importaciones y las exportaciones.[3] Los viejos impuestos de origen colonial debían sustituirse con rentas internas, como el timbre o la contribución directa sobre la propiedad raíz, para no depender de los impuestos al comercio exterior, que hacían difícil alcanzar la meta liberal del libre cambio.[4]

2 Graciela Márquez, "El proyecto hacendario de Matías Romero", en Leonor Ludlow (coordinadora), *Los secretarios de hacienda y sus proyectos (1821-1933)*, tomo 2, México, UNAM, 2002, p. 126.

3 [Decreto no. 68 del undécimo Congreso constitucional del Estado libre y soberano de Guanajuato], 2 de octubre de 1885, en Archivo Histórico de la Universidad Iberoamericana, Archivo Manuel González, (AHUIA-AMG en adelante), Decretos del 11º congreso del Estado 1884-1886, caja 268, libro 3.47.

4 Memoria leída por el ciudadano gobernador constitucional del estado libre y soberano de Guanajuato, General de División Manuel González, en la solemne instalación del 12º Congreso Constitucional, verificada el 15 de septiembre de 1886, Guanajuato, Imprenta de "El Gran Libro" de F. Párres y Comp. Sucs., 1887, pp. XXIII-XXIV.

Cuadro 1.

Ramos del presupuesto de ingresos del erario de Guanajuato

1885-1887	1888-1893
10% de alcabala a efectos nacionales, atarifados a precio corriente de plaza.[1]	10% de alcabala a efectos nacionales, atarifados a precio corriente de plaza.
2.5% sobre valor de oro y plata, conforme al decreto número 2 del 10o Congreso constitucional, fecha 31 de octubre de 1882.	2% sobre el valor del oro y la plata, procedentes del Estado.
2% de traslación de dominio, según el decreto número 30 del 3er Congreso constitucional, fecha 6 de mayo de 1870.	2% de traslación de dominio de predios urbanos y rústicos.
5.5% a efectos extranjeros, conforme al decreto número 62 del 4o Congreso constitucional, fecha 24 de noviembre de 1872.[2]	5% a efectos extranjeros, sobre los derechos de importación fijados en la ordenanza vigente de aduanas marítimas y fronterizas
3 centavos por libra a las mantas e hilazas de fábrica nacional y extranjera, conforme al decreto número 31 del 2o Congreso.	3 centavos por libra a las mantas e hilazas de fábrica nacional, conforme al decreto número 31 del 2o Congreso.
4% a tejidos de lana, conforme al decreto número 31 del 2o Congreso.	4% a tejidos de lana del país, sobre precio corriente de plaza.
37.5 centavos anuales por cada uso a las fábricas de hilados y tejidos, con arreglo a la parte relativa de la ley número 64 del 7o Congreso.	
1% de extracción de oro y plata, según los decretos números 94 del 7o Congreso y 127 del 9o.	
8 al millar sobre el valor de las fincas rústicas y urbanas, conforme al decreto del Gobierno del Estado, fecha 18 de febrero de 1867.	8 al millar anual sobre el valor de las fincas urbanas y rústicas, ubicadas en el territorio del Estado.
Producto de giros mercantiles y establecimientos industriales.	Derecho de patente sobre giros mercantiles y establecimientos industriales.
Réditos de capitales de Beneficencia pública.	
Producto de la imprenta del estado.	Producto de la imprenta del estado.
Producto del 5% municipal, conforme al decreto número 54 de la 8a Legislatura.	
Fondos de la Minería, conforme al art. 23 del decreto número 114 del 9o Congreso.[4]	
Productos de los terrenos baldíos, conforme al art. 1o, fracción 5a de la ley de 30 de mayo de 1868, y a la circular de 31 de julio del mismo año, y las demás cantidades que por razón de réditos, rezagos, rentas o cualquier respecto, correspondan al Estado, así como los fondos de Instrucción pública, en los términos de la ley de la materia.	Productos de los terrenos baldíos, conforme al art. 1o, fracción 5a de la ley de 30 de mayo de 1868, y a la circular de 30 de junio del mismo año, y las demás cantidades que por razón de réditos, rentas o cualquier respecto, correspondan al estado.

1885-1887	1888-1893
	Subvención municipal para beneficencia pública.
	10% adicional para mejoras materiales.[3]
	Productos del Fondo de Instrucción pública, en los términos de la ley número 31 del 11o Congreso del Estado.
	Réditos de capitales, rentas y productos de hospitalidades del Fondo de Beneficencia Pública.
	5% municipal sobre la recaudación de derechos de garita en todas las municipalidades del Estado.[5]
	Multas que correspondan al erario.
	Reintegros.
	Rezagos de impuestos anteriores.
	6% municipal sobre la recaudación de derechos de garitas en todas las municipalidades del Estado.[6]
	Sobrantes de los Registros civiles.[7]

Fuente: Presupuestos de ingresos del Estado de Guanajuato, 1885-1893.

1 En 1887 la redacción cambia de "alcabala" a "portazgo".
2 En 1887 el gravamen cambia a 5% pero se cita el mismo decreto.
3 Únicamente es válido para 1887.
4 Únicamente es válido para 1885.
5 Únicamente es válido para 1888.
6 Únicamente es válido para 1889-1891.
7 Únicamente es válido para 1891.

Cambio y continuidad de la política fiscal en Guanajuato.

Como gobernador de Guanajuato Manuel González definió una política fiscal que pretendía el aumento de la recaudación, pero a la vez el fomento de la producción y una mayor circulación mercantil. Entre las reformas iniciales que se implementaron con estos fines figura la supresión, en 1885, del impuesto de 1% a la circulación, que se cobraba al dinero que salía del estado.[5] A esto se agregó la decisión de liberar la circulación de los tejidos de algodón producidos localmente y la de eliminar el gravamen sobre los textiles que se introducían para ser blanqueados en Celaya.[6] En 1886 se reformó la ley de tráfico, con el fin de favorecer a los pequeños comerciantes, pues sólo quedaron obligados a presentar un simple pase para comercializar mercancías cuyo valor no excediese de cien pesos.[7] Asimismo, las ciudades de Silao, Guanajuato e Irapuato fueron erigidas como plazas de depósito, lo que significó la reducción del costo de almacenaje de los productos.[8]

El reformismo de la política fiscal implementada durante el gobierno de Manuel González estuvo marcado por la moderación. Muestra de ello es la permanencia de las alcabalas –el impuesto de origen colonial que gravaba la circulación de las mercancías–, lo que obstaculizaba el comercio y la integración de los mercados.[9] No debe perderse de vista que la alcabala aportaba más de 30% de los ingresos totales en Guanajuato, uno de los mayores porcentajes del país, sólo superado por Puebla, Durango y San Luis Potosí.[10] Por lo tanto, aunque había consenso sobre el carácter antieconómico de las alcabalas, su eliminación sorpresiva podía tener efectos dramáticos en las finanzas estatales. Así, aunque se efectuaron algunos cambios orientados a facilitar la circulación interna de las mercancías, los elementos de continuidad tuvieron un gran peso.

En 1886 quince legislaturas estatales aceptaron reformar el artículo 124 constitucional para vedar a los estados el cobro de impuestos o derechos por el simple tránsito de mercancías. Esta facultad quedó reservada al gobierno federal en el caso único de las mercancías extranjeras que atravesaran el país y permanecieran en él más tiempo que el necesario para salir al extranjero. También se eliminaron las prohibiciones directas e indirectas a la circulación de mercancías en los estados, así como la facultad de gravar los

5 Gloria Peralta Zamora, "La hacienda pública", *Op. cit.*, p. 912.

6 Ley de Hacienda del Estado de Guanajuato, decretada por el duodécimo Congreso constitucional del Estado libre y soberano de Guanajuato, diciembre de 1886, en AHUIA-AMG, caja 268, libro 3.48.

7 Luis Jáuregui, "Vino viejo y odres nuevos. La historia fiscal en México", en *Historia Mexicana*, vol. 52, núm. 3, enero-marzo, 2003, p. 728.

8 *Ibidem*, p. II.

9 *Memoria presentada por el Ciudadano Gobernador Constitucional del Estado libre y soberano de Guanajuato, General de División Manuel González, en cumplimiento de la fracción 8ª, artículo 81 de la Constitución del mismo, en la solemne instalación del 14º Congreso Constitucional, verificada el 15 de septiembre de 1890, Op. cit.*, p. XXVIII.

10 *Ibidem*, pp. 88-89.

artículos de producción nacional cuando salían al extranjero u otro estado. La reforma constitucional significó un progreso pero no condujo a la supresión real de las alcabalas, pues la gran mayoría de los estados las conservaron.[11]

En previsión del cambio constitucional, en Guanajuato se impulsaron un conjunto de leyes y disposiciones tendentes a la supresión de los documentos aduanales, a la libertad de tránsito y a la unidad del pago de derechos de introducción. Sin embargo, el rasgo de continuidad se aprecia en que la nueva Ley de Hacienda, aprobada en diciembre de 1886, mantuvo el cobro de impuestos sobre la venta o consumo de mercancías, en las poblaciones donde se efectuara su introducción. Estos impuestos integraron el rubro de –Derechos de consumo– del ramo de contribuciones indirectas. Los gravámenes incluidos en ese rubro eran: 10% a las mercancías nacionales; 5% a efectos extranjeros sobre los derechos de importación fijados en la Ordenanza vigente de Aduanas marítimas y fronterizas; tres centavos por libra a las mantas e hilazas de origen nacional, y; 4% a tejidos de lana del país. Todos estos eran muy conocidos en Guanajuato, a pesar de que el gobernador insistiera en presentar el impuesto al consumo como un gravamen nuevo.

Lo que sí cambió con la nueva Ley de Hacienda fue que hubo mayor facilidad para la circulación interna, debido a la disminución de la frecuencia en los cobros que afectaban a las mercancías en su tránsito local. El territorio de Guanajuato quedó constituido como un único suelo rentístico, por lo que los derechos causados por las mercancías debían ser cubiertos por una sola vez. Esto hizo innecesarios los documentos aduanales propios de la alcabala, es decir, las guías y tornaguías que certificaban el pago de la alcabala en las distintas aduanas. En síntesis, se declaró que el tráfico comercial al interior del estado era libre.–

Tal y como se deseaba que sucediera al impulsar una reforma moderada, los ingresos del estado no se desplomaron, tan solo su crecimiento registró tasas negativas en 1887 y 1888, pero el fenómeno se revirtió para alcanzar su máximo nivel en 1891, el mayor desde 1867. El gobernador Manuel González estimó que la buena recaudación del derecho al consumo podía atribuirse a una menor evasión y al crecimiento de la economía local. También cabría suponer que la recaudación no se contrajo con la supresión de los documentos aduanales y con la sujeción de las mercancías a un pago único, porque probablemente hacía tiempo que el gobierno era incapaz de cobrar una proporción importante de estas fuentes fiscales. Es decir, que la evasión era una práctica común y que la libertad para la circulación de las mercancías era mayor a la que contemplaba la ley. El propio gobernador dijo en su Memoria de 1887 que las tornaguías eran un instrumento en desuso desde hacía tiempo, lo que implicaba pérdidas para el erario.

11 Moisés González Navarro, *Estadísticas Sociales del Porfriato, 1877-1910*, México, Secretaría de Economía, 1956, p. 41.

Los impuestos como indicadores del comportamiento sectorial

Algunos indicadores calculados a partir de los ingresos totales y de los principales impuestos, que se muestran en el cuadro 2, dan cuenta indirectamente de que la economía guanajuatense presentaba signos de crecimiento. Además de los derechos al consumo, otros ingresos indirectos mostraron un comportamiento alcista. Tal fue el caso del impuesto de 5% a los efectos extranjeros, que durante el gobierno de Manuel González alcanzó su nivel más alto desde 1867. El gravamen fiscal más notable fue el que afectaba a los tejidos de lana, que entre 1885 y 1892 casi sextuplicó su valor. La nota disonante provino de las mantas e hilazas, pues el impuesto de 3% respectivo tuvo un ritmo de crecimiento negativo durante la mayor parte de la gubernatura gonzalista.

El estudio de las contribuciones directas también es un indicador fiscal que nos permite aproximarnos al comportamiento sectorial, en este caso, de la agricultura. El aumento del peso de las contribuciones directas en los ingresos totales constituía una de las premisas básicas en los planteamientos de renovación fiscal desde la restauración de la República. Se consideraba que estos impuestos cumplían con los principios liberales de igualdad y equidad, puesto que gravaban una manifestación directa y duradera de la capacidad de pago de los contribuyentes.[12] Sin embargo, las inexactitudes en el registro de los valores fiscales de las propiedades habían obstaculizado una recaudación eficiente y más equitativa. En 1886 el congreso de Guanajuato aprobó el levantamiento de un catastro de la propiedad rústica y urbana y, al año siguiente, el gobierno del estado modificó el procedimiento para el revalúo fiscal de la propiedad. Bajo el nuevo sistema, los interesados debían manifestar cada año el valor estimado de su propiedad y el precio real de sus productos medios ante una junta integrada por la autoridad política, el representante de las rentas, un perito y dos agricultores de la localidad. De esta forma, los propietarios eran incorporados al proceso de revalúo. No obstante, hubo resistencias en contra de dicho proceso por lo que, para acallar las protestas, el Ejecutivo decidió que el procedimiento sería cada cuatro años en lugar de anualmente.[13]

Además del revalúo, el gobierno estatal estaba convencido de que el mejoramiento de las contribuciones directas debía ser resultado del crecimiento del sector agrícola. Manuel González afirmó en su Memoria de 1890 que la agricultura era "la principal riqueza del estado", y elaboró una política de fomento del sector, siendo la vía fiscal uno de los ins-

12 Luis Jáuregui, "Vino viejo y odres nuevos. La historia fiscal en México", en Historia Mexicana, vol. 52, núm. 3, enero-marzo, 2003, p. 728.

13 Memoria presentada por el Ciudadano Gobernador Constitucional del Estado libre y soberano de Guanajuato, General de División Manuel González, en cumplimiento de la fracción 8ª, artículo 81 de la Constitución del mismo, en la solemne instalación del 14º Congreso Constitucional, verificada el 15 de septiembre de 1890, México, Imprenta de Ignacio Escalante, 1890, p. XXIII.

Cuadro 2

Ingresos totales y principales fuentes de recaudación fiscal en Guanajuato (pesos corrientes)

Año	Ingresos totales	Alcabala o derechos de consumo	Efectos extranjeros	Mantas e hilazas	Tejidos de lana	Derechos sobre oro y plata	Traslación de dominio	Contribuciones directas	Derechos de garita	Exportación de moneda
1867	890,864	209,618	n.d	n.d	n.d	79,070	21,644	163,910		148,750
1868	750,478	293,219	36,335	36,245	1,688	58,002	32,169	194,789		26,253
1869	713,463	272,037	29,904	37,423	916	93,299	22,249	221,726		15,269
1870	744,440	296,860	34,049	40,450	1,203	97,550	21,029	219,550		10,855
1871	776,057	300,936	36,518	52,579	1,416	107,178	22,224	231,986		14,062
1872	776,823	296,040	38,796	43,415	1,507	111,202	20,720	229,976		29,717
1873	757,700	294,260	37,117	43,321	1,568	101,196	17,420	226,499		30,596
1874	799,985	316,654	34,670	47,030	1,797	122,338	15,362	225,768		29,746
1875	809,058	317,339	37,837	46,678	2,222	128,667	20,127	226,743		28,866
1876	851,704	274,178	23,757	35,156	1,224	119,487	21,004	258,564		30,729
1877	853,387	318,104	33,649	41,985	2,481	125,142	25,620	231,554		29,682
1878	821,910	311,930	27,621	40,135	1,834	122,547	29,897	247,095		27,463
1879	840,387	340,418	31,744	39,516	1,849	123,952	24,841	240,649		29,199
1880	818,226	325,694	27,434	32,647	1,806	119,027	23,321	231,907	13,707	27,011
1881	1,028,411	342,232	30,189	20,502	1,053	115,568	23,433	258,678	14,646	24,546
1882	953,453	338,291	35,043	26,394	1,602	118,369	26,894	257,227	14,736	10,116
1883	823,467	327,011	28,847	27,770	1,474	121,083	26,879	260,837	13,648	2,555
1884	839,870	334,555	33,016	30,502	1,873	137,455	28,462	245,175	13,996	3,751
1885	938,431	328,745	36,298	47,474	2,032	139,498	27,379	265,012	15,043	2,334
1886	952,017	366,078	42,148	44,775	2,212	122,625	24,917	267,996	11,708	
1887	1,028,064	346,363	36,143	41,560	3,617	111,204	33,531	298,442	9,400	
1888	998,006	336,761	34,867	38,672	2,072	95,713	30,505	323,239	19,549	
1889	1,038,109	359,207	38,110	29,552	9,315	94,558	44,143	335,563	19,317	
1890	1,143,221	375,311	37,845	25,005	6,697	92,200	33,185	377,349	20,189	
1891	1,174,248	393,483	41,053	24,901	9,065	89,960	38,746	387,223	21,431	
1892	1,142,565	308,542	29,901	25,491	11,766	92,579	54,523	367,346	17,405	
1893	1,287,202	329,074	29,859	42,033	3,844	100,460	45,618	382,238	17,172	

Memoria, 1895, "Cuadro que manifiesta la recaudación practicada en esta Administración General y sus subalternas, durante los años de 1867 a 1893."

trumentos para lograrlo.[14] La afirmación del gobernador resulta muy significativa, pues constituye un cambio sobre el trato especial que hasta entonces había recibido el sector minero en los pronunciamientos públicos de los gobernadores de Guanajuato.

Durante la gubernatura de González se promovieron diversas leyes que estimularon la construcción de obras de irrigación y la formación de sociedades agrícolas.[15] Para apoyar el desarrollo del campo el gobierno estatal exceptuó del pago de derechos a diversos productos, como el trigo consignado a los molinos para su maquila y el ganado porcino que ingresaba al estado para su engorda, así como todos los productos agrícolas que fueran comercializados fuera del estado.[16]

Algunos datos muestran que el mercado de tierras en Guanajuato se dinamizó a partir de la década de 1880. Este fenómeno ha sido estudiado para el caso de Valle de Santiago, al sur de Guanajuato, en donde el valor creciente de las fincas se explica por el mejoramiento de las perspectivas de ganancia que presentaba el sector agrícola.[17] La productividad creciente de la tierra y los altos precios agrícolas estimularon la demanda de predios rurales, proceso que se agudizó durante el último decenio del Porfiriato.[18] El incremento en las transacciones de bienes raíces respondió además a la fragmentación de la gran propiedad y el surgimiento de ranchos. Esta fue una práctica recurrente en la región del Bajío durante el siglo XIX. Si bien el notable aumento de los ranchos fue un fenómeno nacional, entre 1854 y 1910 pasaron de 15 mil 085 a 47 mil 939, la región que nos ocupa fue especialmente favorecida, pues no menos de un tercio de los ranchos existentes en todo el país se ubicó en Guanajuato, Jalisco y Michoacán.[19] Durante el Porfiriato, el número de ranchos en Guanajuato creció de 889 en 1877 a 3 mil 134 en 1900.[20] Nuevamente el caso de Valle de Santiago resulta ilustrativo, donde la transformación de la estructura agraria de 1880 a 1910 se caracterizó por dos procesos interrelacionados: la fragmentación de las haciendas,

14 *Ibidem*, p. II.

15 *Ibidem*, pp. II, XXIII, XXIX; [Decreto sobre la fundación de Juntas agrícolas], Decretos del 12º Congreso 1886-1888, 1 de mayo de 1888, en AHUIA-AMG, caja 268, libro 3.48; [Carta-circular sobre los objetivos de la Asociación de Ganaderos del Estado de Guanajuato], en AHUIA-AMG, junio de 1887, caja 271, No. 71.

16 *Memoria presentada por el Ciudadano Gobernador Constitucional del Estado libre y soberano de Guanajuato, General de División Manuel González, en cumplimiento de la fracción 8ª, artículo 81 de la Constitución del mismo, en la solemne instalación del 14º Congreso Constitucional, verificada el 15 de septiembre de 1890, Op. cit.,* p. XXVIII.

17 Héctor Díaz Polanco y Laurent Guye Montandon, *Formación regional y burguesía agraria en México*, México, Era, 1984, p. 88.

18 *Ibidem*, pp. 88-89.

19 David Brading, "El ranchero mexicano: campesinos y pequeños propietarios", en Ricardo Ávila, Carlos Martínez Assad y Jean Meyer (coordinadores), *Las reformas y políticas del dominio agrario*, Guadalajara, Jalisco, Universidad de Guadalajara, 1992, p. 98.

20 Moisés González Navarro, *Estadísticas Sociales del Porfiriato, 1877-1910*, México, Secretaría de Economía, 1956, p. 41.

al ser divididas entre los herederos o vendidas, y la multiplicación de los ranchos.[21] La fragmentación también se manifestó mediante el arrendamiento.

La meta gubernamental de fortalecer el ramo de las contribuciones directas tuvo avances durante el período que nos interesa. Dicho impuesto presentó una tasa de crecimiento media anual de 3.1% para el período 1867-1893, y de 4.1% exclusivamente durante el gobierno de Manuel González, cuando se alcanzaron los mayores niveles del período. Es probable que el incremento de las contribuciones directas sea resultado de los esfuerzos emprendidos para la reevaluación de las propiedades rústica y urbana, así como del dinamismo en el mercado de tierras al que nos referimos anteriormente. Esto se respalda al observar el comportamiento del impuesto por traslación de dominio que, aunque oscilante, presentó valores nunca antes vistos.

Este comportamiento de la agricultura contrasta con el de la minería, tradicional eje económico del estado, pero que durante la gubernatura de Manuel González perdió dinamismo. El gobernador reconoció una reducción en la recaudación sobre la producción de metales preciosos a partir de 1887, pero explicó que esto respondía a la reducción del impuesto de 2.5 a 2%, que se implementó a partir de julio de 1887. En realidad, el comportamiento de la acuñación en la Casa de Moneda de Guanajuato y las exportaciones de oro y plata, muestran una reducción. Durante este período el indicador referido registró una tasa de crecimiento media anual de -2.75%, registrando los descensos más pronunciados en 1886, 1889 y 1891.

La participación de los derechos sobre los metales preciosos en los ingresos totales tendió a disminuir desde mediados de la década de 1880 y, con mayor claridad, a partir de 1887. Ese derecho alcanzó poco más del 16% de los ingresos totales en 1884, pero en 1891 se redujo a 7.6%. La participación de estos impuestos en los ingresos totales se incrementó a una tasa media anual de tan sólo 0.89% de 1867 a 1893, pero en el caso de los años del gobierno de González este indicador fue especialmente malo: -3.5%.

Carecemos de una serie completa de la producción minera, pero algunos datos provenientes de las Memorias de gobierno y de informes publicados en *El Minero Mexicano* indican que la producción decreció a partir de la segunda mitad de la década de 1880 (Cuadro 3). Precisamente en estos años entró en crisis una de las principales empresas mineras de Guanajuato, la de Miguel Rul, que operaba minas de renombre, como Valenciana, La Cata y Mellado. Este fenómeno parece haber sido común a otras unidades productivas, lo que puede asociarse a una caída de la inversión derivada de un conjunto de factores, entre ellos, el agotamiento de los yacimientos, la reducción de la calidad de los minerales, la falta de rentabilidad del proceso de patio y la agudización de la depreciación de la plata.[22]

21 También se presentó el caso de la reconstrucción de las grandes propiedades, gracias a la compra de numerosas parcelas, pero la fragmentación de la propiedad fue el proceso dominante.

22 Óscar Sánchez Rangel, *La empresa de minas de Miguel Rul (1865-1897). Inversión nacional y extracción de plata en Guanajuato*, Guanajuato, Ediciones La Rana, Instituto Estatal de la Cultura de Guanajuato, 2005.

Cuadro 3

Cargas de mineral en el distrito minero de Guanajuato[1]

Año	Carga semanal[2]	Carga anual[3]
1873	12,103	
1875	18,000	722,194
1878	16,622	742,560
1884		709,620
1883	16,335	
1885	15,000	
1886		712,340
1893		514,764
1895	5,000	

1 En Guanajuato una carga equivalía a 161 Kg.
2 1873: MEMORIA, 1873, cuadro 16.
1875: *El Minero Mexicano*, 29 de julio de 1875, tomo III, núm. 16, p. 190.
1878: MEMORIA, 1878, cuadro 30.
1883: *El Minero Mexicano*, 13 de sept. de 1883, tomo X, núm 29, pp. 346-347.
1885: MEMORIA, 1885, p. XI.
1895: MEMORIA, 1896, p. XXVII.
3 MEMORIA, 1896, cuadro 244.

Haciendo un balance general, Manuel González hizo notar el incremento de los ingresos totales, de 4 millones 725 mil pesos durante el quinquenio 1880-1884, a 4 millones 980 mil de 1885 a 1889. Los datos provenientes de una Memoria de gobierno presentada por Joaquín Obregón González en 1896, que es la serie de ingresos estatales más larga con la que contamos, difiere ligeramente con respecto a los que presentó Manuel González en su Memoria de 1890. Sin embargo, lo que está claro es que los ingresos generales crecieron durante el gobierno de Manuel González, y que esto fue parte de una tendencia que se remonta, cuando menos, a 1867, año en que inicia la serie con que contamos. Los ingresos totales en Guanajuato pasaron de casi 900 mil pesos en 1867 a cerca de 1.3 millones en 1893, es decir, un incremento de 45%, a una tasa de crecimiento media anual de 1.37%. Estos dos últimos indicadores fueron mayores en los años de la gubernatura de González: los ingresos crecieron en 53%, a una tasa media anual de 4.36%.

Los tres impuestos más importantes en el estado eran las alcabalas o derechos de consumo, las contribuciones directas y los derechos de oro y plata, que en conjunto llegaron a significar alrededor de 70% de los ingresos totales. Durante la década de 1870 y la primera mitad de los años ochenta la recaudación de los impuestos mencionados siguió trayectorias que no variaron gran cosa entre sí. Pero a partir de 1887, se aprecia una diferenciación

más marcada en los ritmos de crecimiento de cada fuente fiscal. Mientras los derechos al consumo y las contribuciones directas siguieron una ruta creciente, en coincidencia con los ingresos totales, los derechos sobre el oro y la plata disminuyeron. Como se observa en la Gráfica 1, a partir de 1887 se ensanchó la brecha entre los impuestos a los metales preciosos y los demás.

Conclusión

La política fiscal del gobierno de Manuel González conservó elementos básicos de la estructura de antiguo régimen, como el cobro de la alcabala, aunque introdujo ciertos cambios que facilitaron la circulación mercantil. Lo que predominó fue un reformismo moderado en materia fiscal, con el objetivo de evitar un posible desplome en los ingresos públicos. Este riesgo fue superado y la recaudación total mantuvo una tendencia alcista durante el periodo de estudio, debido a una recaudación más eficiente pero también porque la economía guanajuatense presentaba signos de crecimiento. Precisamente el análisis de los indicadores fiscales aporta información valiosa para el estudio de la estructura sectorial de la economía guanajuatense. El comportamiento de las principales fuentes fiscales da muestra de que el crecimiento no era homogéneo, ejemplo de ello es la brecha que se abrió entre los impuestos mineros con respecto a los derechos al consumo y a las contribuciones directas a finales de la década de 1880. El caso del sector agrícola puede abordarse a la luz de la trayectoria ascendente de las contribuciones directas. Si bien esto se debió, en parte, al perfeccionamiento del sistema de valuación de la propiedad, fue decisivo el dinamismo del mercado de tierras, lo que repercutió en una mayor captación por concepto del impuesto de traslación de dominio. La demanda de predios rurales respondía a las buenas perspectivas que presentaba el sector debido al aumento de la productividad y a los altos precios agrícolas. El caso de la minería fue distinto, pues algunos indicadores como la acuñación y el estado de algunas de las principales minas del estado, indican que este sector se contrajo a pesar del estímulo fiscal que significó la reducción de los derechos a los metales preciosos de 2.5 a 2% en 1887. Por lo tanto, los datos con que contamos apoyan la hipótesis de que una de las características de la economía de Guanajuato a finales de la década de 1880 y principios de los noventa consistía en un mayor vigor de la agricultura y un aletargamiento de la minería, planteamiento que tendrá que ser evaluado en investigaciones futuras.

Fuentes:

AHUIA, AMG Archivo Histórico de la Universidad Iberoamericana, Archivo Manuel González.

Bibliografía:

Brading, David, "El ranchero mexicano: campesinos y pequeños propietarios", en Ricardo Ávila, Carlos Martínez Assad y Jean Meyer (coordinadores), *Las reformas y políticas del dominio agrario*, Guadalajara, Jalisco, Universidad de Guadalajara, 1992, pp. 96-110.

Carmagnani, Marcello, *Estado y mercado. La economía pública del liberalismo mexicano, 1850-1911*, México, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, 1994.

Díaz Polanco, Héctor y Laurent Guye Montandon, *Formación regional y burguesía agraria en México*, México, Era, 1984.

González Navarro, Moisés, *Estadísticas Sociales del Porfiriato, 1877-1910*, México, Secretaría de Economía, 1956.

Jáuregui, Luis, "Vino viejo y odres nuevos. La historia fiscal en México", en *Historia Mexicana*, vol. 52, num. 3, enero-marzo, 2003, pp. 725-771.

José Valenzuela, Georgette, *Guía e inventario del archivo Manuel González*, México, Universidad Iberoamericana, 1993.

Marichal Carlos, "Una difícil transición fiscal. Del régimen colonial al México independiente, 1750-1850", en Carlos Marichal y Daniela Merino (compiladores), *De Colonia a Nación. Impuestos y política en México, 1750-1860*, México, El Colegio de México, 2001, pp. 19-58.

Márquez, Graciela, "El proyecto hacendario de Matías Romero", en Leonor Ludlow (coordinadora), *Los secretarios de hacienda y sus proyectos (1821-1933)*, tomo 2, México, UNAM, 2002, pp. 111-140.

Memoria leída por el Ciudadano Gobernador del estado libre y soberano de Guanajuato, General Florencio Antillón, en la solemne instalación del quinto congreso constitucional, verificada el 15 de septiembre de 1873, México, Imprenta de Ignacio Escalante, publicada en 1875.

Memoria leída por el Ciudadano Gobernador del Estado libre y soberano de Guanajuato, General Francisco Z. Mena, en la solemne instalación del octavo Congreso constitucional, verificada el 15 de septiembre de 1878, Guanajuato, Imprenta del estado a cargo de J. Palencia, 1878.

Memoria leída por el Ciudadano Gobernador interino del Estado libre y soberano de Guanajuato, General Pablo Rocha y Portu, en la solemne instalación del 11º Con-

greso constitucional, verificada el 15 de septiembre de 1884, Guanajuato, Imprenta del estado a cargo de Justo Palencia, 1885.

Memoria leída por el Ciudadano Gobernador Constitucional del Estado libre y soberano de Guanajuato, General de División Manuel González, en la solemne instalación del 12º Congreso Constitucional, verificada el 15 de septiembre de 1886, Guanajuato, Imprenta de "El Gran Libro" de F. Párres y Comp. Sucs., 1887.

Memoria presentada por el Ciudadano Gobernador Constitucional del Estado libre y soberano de Guanajuato, General de División Manuel González, en cumplimiento de la fracción 8ª, artículo 81 de la Constitución del mismo, en la solemne instalación del 14º Congreso Constitucional, verificada el 15 de septiembre de 1890, México, Imprenta de Ignacio Escalante, 1890.

Memoria sobre la administración pública del Estado de Guanajuato, presentada al Congreso del mismo por el Gobernador Constitucional Lic. Joaquín Obregón González, el 1 de abril de 1895, Morelia, Imp. y Lit. de la Escuela Industrial Militar Porfirio Díaz, 1896.

Peralta Zamora, Gloria, "La hacienda pública", en Daniel Cosío Villegas (coord.), *Historia Moderna de México. Porfiriato. Vida económica*, México, Editorial Hermes, 3ª ed, 1985, pp. 887-972.

Sánchez Rangel, Oscar, *La empresa de minas de Miguel Rul (1865-1897). Inversión nacional y extracción de plata en Guanajuato*, Guanajuato, Ediciones La Rana, Instituto Estatal de la Cultura de Guanajuato, 2005.

Reseñas

Método científico y política social. A propósito de las evaluaciones cualitativas de programas sociales,

Fernando Cortés, Agustín Escobar y Mercedes González de la Rocha, México, El Colegio de México, 2008, 402 pp.

Renée de la Torre Castellanos*

El título del libro describe de manera condensada su contenido: *Método científico y política social. A propósito de las evaluaciones cualitativas de programas sociales. México*. La primera parte, compuesta por tres capítulos escritos por Fernando Cortés introduce primero el debate al interior del Método científico y aborda la controversia entre la investigación cualitativa y la cuantitativa; posteriormente presenta la manera en que dichas investigaciones pueden y de hecho logran ser complementarias en la evaluación cualitativa de Oportunidades. La segunda parte comprende tres capítulos, dos de Mercedes González de la Rocha y Agustín Escobar que dan cuenta de manera reflexiva de las estrategias de investigación y de los resultados obtenidos durante varios años de realizar las evaluaciones cualitativas de programas sociales, en particular del programa de Progresa. Y un capítulo de Mercedes y Paloma Villagómez sobre el aporte de la etnografía al método de encuesta.

De la preparación a la sobremesa hay mucho trecho andado.

Los autores dicen en el prefacio que la idea de escribir este libro surgió en una sobremesa en el 2004. Y no es que lo dude. Pero creo que detrás de esta "feliz convergencia" como la define Mercedes González de la Rocha, hay mucho más que cenas y copas de sobre mesa, hay un trabajo intensivo en equipo que lleva muchos años, y que hoy, a través de la publicación de este libro, nos comparten los secretos, las discusiones, los errores, las rectificaciones, los seguimientos longitudinales y los aciertos que los autores compartieron durante desde al menos cuatro años antes de la aquí citada sobremesa. Fernando, Agustín y Mercedes han decidido exponer públicamente la discusión y reflexión teórica de sus investigaciones. En el *argó* cotidiano se diría que nos han reseñado hasta la cocina, tema del cual pocas veces hablan los investigadores, pues al igual que las abuelas son muy celosos para compartir las recetas de cocina, y más aún para enseñar las mañas personales. Lo bueno es que este libro, aunque efectivamente es un tratado de metodología de las ciencias sociales, no es un recetario de platillos para la ocasión. Tampoco es el ABC de la cocina. Ni siquiera nos propone una felizología de la sobremesa, al estilo hágalo usted mismo y

* CIESAS/Occidente. Correo electrónico: renee@ciesas.edu.mx

de paso supere sus angustias por no encontrar el método idóneo. No. Este libro es científico porque incorpora la reflexividad en distintos niveles: Epistemológica, conceptual, metodológica, implementativa y evaluativa. Además es producto, como nos confiesan al inicio, del ejercicio de una reflexividad dialógica que se logró en las sobremesas entre dos distintos modos de conocer: el cuantitativo con lógica deductiva y el cualitativo con lógica inductiva.

Jesús Ibáñez planteaba la necesidad de trascender el presupuesto de la "objetividad, como si el sujeto pudiera estar separado del objeto. Aludía a que muchos reportes de investigación creaban el simulacro de que lo objetivo de sus conocimientos se lograba borrando o limpiando toda huella de la actividad del proceso de conocimiento del sujeto. Por el contrario el presupuesto de "reflexividad, nos plantea que el sujeto no está separado del objeto, y recupera la reflexividad de sus procesos de conocimiento durante la investigación del objeto, mostrando la huellas de su actividad analítica, descriptiva e interpretativa, ya que "el objeto es producto de la actividad objetivadora del sujeto.[1]

Pero, por si fuera poco, no solo Karl Popper les reconocería la cientificidad por los méritos del diálogo intersubjetivo, también se le sumaría Piaget, quien proclamaba que el parámetro de la cientificidad requería además un debate consigo mismo, "el debate al interior del sujeto espistémico", éste como veremos más adelante se cumple cuando los autores son capaces de debatir sus propios aportes teóricos: el de los recursos de la pobreza rebasado por el agotamiento de los recursos del capital social; y el de las condiciones de pobreza por las condiciones de vulnerabilidad.

Dicha reflexividad busca superar el antagonismo y falso dilema de la supremacía de un método sobre otro. Es más los tres autores concluyen en la parte final de su libro que ni siquiera serían dos métodos, sino mejor dicho un solo método con dos disciplinas que utilizan tácticas de investigación propias.

Un buen maridaje:

El termino maridaje se refiere a la exitosa asociación de comida y vino, lo cual es requisito para obtener una buena sobremesa. Y sobre todo para que de ella salgan nutridas discusiones. Dicen los gourmet que "Un buen maridaje no es algo que se dé fácilmente, ni que fluya de manera espontánea". No basta con que el vino sea excelente y las comidas también. Tampoco resulta con tan solo reproducir lo que un manual del buen beber y el buen comer pueda decir acerca de combinar tintos con carnes y blancos con pescados. Dice la página gourmet de Internet que: "sus inquietudes van mucho más lejos y tratan de profundizar todo lo que les sea posible antes de ofrecer a sus invitados combinaciones

1 Véase Ibáñez, Jesús (1991) *El regreso del sujeto. La investigación social de segundo orden*, Siglo XXI editores, p. XXI

arriesgadas que puedan ser no muy gratas al paladar ...es necesario encontrar vinos que igualen el vigor de las viandas que se ofrecen para poder así halagar el gusto sin temor a equivocarse...".

Este libro logra un excelente maridaje entre la encuesta y la entrevista a profundidad, entre los métodos estadísticos aderezados de los mejores condimentos de la demografía con el arte de la entrevista a profundidad, entre las herramientas de medición y las artes de la comunicación para generar el *raport* o la confianza, entre la investigación científica y su provecho en función del programa Progresa-Oportunidades; entre el diseño para elegir a los pobladores beneficiarios y los instrumentos para evaluar los efectos materiales, sociales y culturales de dichos programas sociales.

Este estudio está hecho con distintas capas y unidades de análisis: individuos (jefaturas domésticas); familias (hogares), comunidades (pueblos y rancherías). También entreteje distintos aspectos, que conforman la organización social con respecto a la educación, la salud, la alimentación, y las relaciones sociales o redes de ayuda mutua.

Paso a pasito: tres capítulos sobre la acción

Los capítulos IV, V y VI están dedicados a la aplicación de la investigación. Nos muestran paso a paso cómo se fue realizando un proceso de investigación que cubre varias facetas. El primer capítulo, escrito por Agustín y Mercedes describe y analiza el proceso y los resultados del Programa Progresa Oportunidades en 2002; el segundo continúa con la evaluación cualitativa rural de mediano plazo del programa en 2004; y el tercero, escrito por Mercedes y Paloma Villagómez, da cuenta de la riqueza de la etnografía para diagnosticar los avances y tropiezos del programa.

Sería difícil exponer aquí la complejidad de las estrategias implementadas, de los datos obtenidos, o de la variabilidad de las situaciones de pobreza a lo largo del tiempo. Ya tendrán los lectores oportunidad de leer el libro. Solo quiero mencionar que el trabajo de investigación que aquí nos presentan paso a paso es importante por varias razones: 1) "Progresa fue el primer programa mexicano de política social que se evaluó en los términos rigurosos de los métodos cuasi experimentales cuantitativos; 2) fue el primer estudio que consideró el estudio antropológico como un instrumento de evaluación del método (los procesos de identificación, la selección e incorporación de las familias pobres, la manera en que se realizaron las entrevistas; e incluso la existencia o no de los informantes previamente entrevistados); 3) Las primeras investigaciones lograron constatar que "el monto total de las transferencias llegaba a las mujeres titulares sin mermas, lo cual no ocurrió con el programa anterior del Pronasol; y 4) el programa ha mostrado una eficacia palpable en la reducción de la pobreza. En estas páginas el lector podrá constatar la habilidad metodológica de los autores para diseñar muestras, controlar variables, resolver sesgos,

establecer causalidades entre las variables, medir los grados de variación que tienen mayor incidencia sobre la pobreza, etc. Pero de todo ello quiero resaltar dos elementos que me parecen invaluables: 1) la reflexión sobre el giro de la investigación al introducir el concepto de vulnerabilidad por el de satisfacción de necesidades; y 2) la ruputura epistemológica (resultado del debate al interior del sujeto epistémico al que se refería Piaget) al ir más allá de la medición del impacto sobre los indicadores del gasto y del consumo, e incorporar la manera en que se devalúan los propios recursos de la pobreza, basados en las relaciones sociales, que ponen en riesgo el agotamiento de la reciprocidad. Trataré de hablar de cada uno de estos dos aspectos por separado.

El bueno vino requiere respirar: el abandono de las certezas

Ilya Prigogine es una figura emblemática de la nueva ciencia. Revolucionó a la física reconociendo el valor de la incertidumbre en la física. Quizá, el sentido que tiene la incertidumbre sea el mismo que incorpore la noción de vulnerabilidad para los estudios de la pobreza. --¿Qué es lo que no sabemos? --Se peguntó el nobel de química, y esa pregunta lo condujo a formular otra interrogante: --¿Qué es lo que sé?-- Y se respondió: --muy poco--. Lo interesante de esta respuesta es que el "muy poco" no cabía antes en el sentido de "certeza objetiva" en que descansaba la ciencia clásica que enfatizaba en los factores de equilibrio, orden y estabilidad. A partir de la noción de incertidumbre la ciencia contemporánea atiende también los factores de fluctuación e inestablidad como elementos motores de la complejidad de la naturaleza y el universo, material y social (tomado de http: serbal.pntic.mec.es/Aparte/Rei). Años después, uno de los autores con mayor repercusión en las ciencias sociales, Immanuel Wallerstein, retoma el slogan del "fin de las certidumbres", para constatar la existencia de la inestabilidad del sistema de la economía mundo capitalista en tres curvas, que cito a continuación:

"la desruralización del mundo, que produce un incremento en la cuota salarial; en segundo lugar, la destrucción ecológica del mundo, que hace subir el precio de los *inputs* en la producción, y en tercer lugar, la democratización del mundo, que hace elevar las tasas de los impuestos por medio de las cuales los gobiernos buscan satisfacer las reivindicaciones populares para la educación, la salud y los ingresos mínimos de supervivencia" (http:// www.pensamientocritico.org/inmwalx1105.htm).

Estas "curvas" se identifican enormemente con los factores de vulnerabilidad presentes en el desarrollo económico y social de los hogares y las comunidades de los pobres. Por ello, Agustín y Mercedes adoptan una perspectiva teórica que:

"no pretende insistir en las 'estrategias de supervivencia' sin tomar en cuenta sus límites. Análisis realizados en los últimos años han demostrado que la capacidad de respuesta y

de adaptación de los pobres tiene límites definidos, y que los ajustes económicos de tipo macro han producido una erosión de los recursos con que cuentan. De esta manera, se ha insistido en la necesidad de analizar tanto los medios de resistencias y adaptación (los recursos) como los límites en el uso y aprovechamiento de dichos recursos" (p. 139).

Si bien, los investigadores concuerdan en que las comunidades y la familias beneficiarias realmente mejoraron sustancialmente en lo referente a alargar sus carreras educativas, en cuanto a su acceso a los servicios de salud pública y menos con respecto a acceso al mercado de trabajo. También señalan que los recursos materiales otorgados a los beneficiarios, exigen tiempo y compromisos, como son la participación en jornadas de trabajo comunitario, la atención de la educación y los programas de salud. Estos requieren, demanda dedicación inversión de tiempo, que son también recursos valiosos para enfrentar día a día su situación de pobreza, como es el reemplazo del tiempo infantil destinado a la educación en detrimento del trabajo infantil. También detectan que en ocasiones la relación entre beneficiarios y no beneficiarios produce conflictos que deterioran el tejido social. El consumo muchas veces produce males pues se produce también basura y enfermedades ocasionadas por el incremento de consumo en alimentos chatarra y la producción de basura no biodegradable. Pero el que a mi me pareció más contundente fue el de la des-ruralización, pues en el fondo el programa parece aceptar lo obsoleto de la producción agrícola, y que se enfoca a preparar a los campesinos para que abandonen el campo. Mientras yo leía el libro, anoté a un costado mis preocupaciones que comparto aquí: ¿puede ser la educación un factor de vulnerabilidad que opere en la ruptura de la reciprocidad? ¿Puede ser la des-ruralización un nuevo factor de vulnerabilidad sobre los lazos sociales y la relación estratégica con la tierra? ¿Puede el consumo de alimentos industrializados ser un nuevo factor de vulnerabilidad de la salud y el equilibrio ecológico?

No sólo de ingresos vive el hombre, sino también de redes sociales

En las conclusiones a su capítulo, los autores muestran que a pesar de que el programa Progresa ha logrado mejoría en varios escenarios para enfrentan la pobreza, no es suficiente, y cito a los autores del libro:

> "A pesar de los indicadores cualitativos que reducen la vulnerabilidad, consideramos que ésta y la pobreza de los hogares no serán erradicadas por el solo Programa Oportunidades. Para ellos hace falta, una vez más, un incremento de los ingresos provenientes del trabajo de cada perceptor, que ahora están notablemente limitados por al precariedad de las economías locales y la ausencia de opciones" (p. 183).

Hace una década, Mercedes González de la Rocha y Agustín Escobar planteaban que "Las redes sociales, junto con la familia, fueron el amortiguador más eficaz de las adversidades económicas" (p. 303). En 2004, tras realizar trabajo etnográfico sobre las relaciones sociales de los más afectados por la pobreza, De la Rocha y Villagómez desmienten lo que la misma Mercedes había sostenido décadas atrás y agregan: "La agudización de la pobreza lleva rupturas en los lazos y vínculos sociales que, a su vez, merman las posibilidades para obtener beneficios económicos, no en círculos sino en espirales viciosas o procesos acumulativos de desventajas" (p. 304). Me voy a tomar la libertad de ventanear a Mercedes contando la siguiente anécdota que ella me confió. Cuando ella escribió esto en un artículo para una revista especializada, los dictaminadores le rechazaron su texto para la publicación argumentando que el autor (anónimo) no conocía el trabajo de la reconocida Profesora Doctora González de la Rocha. Después de 10 años de un modelo económico basado en el neoliberalismo, Mercedes tuvo que aceptar que la situación de la pobreza esta agotando las estrategias de sobrevivencia, lo cual enunció así

> "La devastadora realidad da cuenta de que la pobreza agota sus propios recursos, y que empiezan a aparecer los pobres asilados, que lamentablemente cada vez son más frecuentes ya que son sujetos que viven al día, con economías domésticas tan precarias que no conducen a la planeación, ni les permiten destinar recursos al mantenimiento de las relaciones sociales o al establecimiento de favores que recibieron en el pasado, y por lo tanto, enfrentan el enojo de sus vecinos y parientes, quienes finalmente optan por cancelar las posibilidades de un futuro intercambio de ayudas" (p. 325).

Como Mercedes y Paloma reconocen, la etnografía sirvió para "rescatar las historias personales que hay detrás de cada cifra de una encuesta". Concordamos con que su "papel no se ciñó a revelar anécdotas y rasgos curiosos de los individuos, sino a entender los contextos, las situaciones y los procesos que han llevado al aislamiento social de unos y a la inserción de otros en redes robustas y fructíferas" (p. 339). Efectivamente la etnografía fue el método que permitió cuestionar el modelo de recursos de la pobreza, al igual de Prigogine, ya no formulando la pregunta por lo que conocían, sino interrogándose por lo que no sabían, por el tejido social. Esta nueva realidad, también abrió la posibilidad de exhortar una transformación sobre el programa social, a la cual las autoras recomiendan que:

> "El papel de la política social debería afianzar los contextos que conducen a promover relaciones sociales mas robustas y no las tendencias al aislamiento social o las redes raquíticas de seguridad que empiezan a proliferar en la sociedad (. 341)

La pregunta sigue viva, y manteniendo el dialogo con Wallerstein valdría la pena reflexionar sobre su exhortación: "¿Debemos inventar un nuevo sistema histórico sin estar seguros de salir victoriosos? Aunque no tengamos la certeza de triunfar".

Recomiendo ampliamente leer el libro a quienes quieran aprender de la experiencia metodológica que aquí se comparte. También a quienes deseen entender la problemática de la pobreza en este país, y fundamentalmente a quienes toman las decisiones sobre los modelos económicos y las políticas sociales para que las cifras no sean la única medida del bienestar social, sino más precisamente como lo señaló Radcliffe Brown: "las relaciones que hacen comprensible la realidad humana".

Human Development in the Twenty First Century: Visionary Ideas from Systems Scientists

Alan Fogel, Barbara J. King y Stuart G. Shanker,
Cambridge, Cambridge University Press, 2008, 259 pp.

Pedro Reygadas Robles Gil*

Las políticas públicas suelen ser vistas desde un punto de vista estrecho o incluso técnico. Numerosos libros de políticas públicas nos hablan de decisiones racionales para un ciudadano abstracto, producto de la estadística y el promedio. La virtud del libro "El desarrollo humano en el siglo XXI" es que aborda de manera científica, interdisciplinaria, compleja e innovadora grandes problemas de las políticas públicas desde una perspectiva humanística, a la vez social e individualizada.

El grupo coordinado por el psicólogo de la comunicación de la Universidad de Utah, Alan Fogel, la gran primatóloga Barbara King y el filósofo Stuart Shanker de la Universidad de York (director de un instituto de investigación, editor de la obra de Wittgenstein en inglés y coordinador de varias iniciativas de largo alcance dirigidas a la infancia) está constituido por científicos de primer nivel mundial orientados bajo una tradición de investigación emergente: el enfoque en Sistemas Dinámicos, una perspectiva de la complejidad desde el ángulo humanístico y social con aportes precisos, evitando tanto el punto de vista reduccionista de la física y de la matemática como los planteamientos vagos de una complejidad mal entendida.

Así, el libro aborda en forma científica y de vanguardia el sistema dinámico de desarrollo humano de modo interdisciplinario para hacer ver que la concepción de nuestra especie, desde la genética hasta la inteligencia, la cultura y el ambiente, es decisiva para clarificar la noción del ser humano que debe orientar las políticas públicas. Éstas deben tener como un nodo decisivo el garantizar la vida, la salud y las relaciones emocionales enriquecedoras e individualizadas desde la primera infancia. Con el fin de proponer planteamientos en este camino, el texto comprende cuatro secciones: genética y ambiente; el infante y la familia; el infante en el ambiente físico y social; y la salud mental. Se concluye con un apartado metodológico sobre los sistemas dinámicos y las ciencias de la vida.

En la sección primera escriben, entre otros, Gilbert Gottlieb (texto póstumo), gran biólogo, quien refutara a Lorenz y postulara una nueva visión de la selección natural

* El Colegio de San Luis, A.C. Correo electrónico: preygadas@colsan.edu.mx

como selección del sistema de desarrollo de doble vía que va desde los genes hasta el ambiente y la cultura, pasando por el citoplasma, la célula, el tejido, el órgano y el organismo. Destacados genetistas y estudiosos del campo genético como su discípulo Robert Lickliter, Ken Richardson, Stephen J. Suomi y Timothy D. Johnston, quienes nos hacen ver la importancia científica, humanística y política de darse cuenta que los genes han dejado de concebirse como un mero código invariable y deben ser pensados como agentes cooperativos y dinámicos, susceptibles de modificación a lo largo de la vida. De lo que se deduce la importancia de las políticas públicas que preserven el ambiente, la salud mental y las condiciones de desarrollo para el adecuado funcionamiento del nivel genético, que se ve afectado por su interacción con el resto del sistema.

La segunda sección es escrita por los coordinadores Alan Fogel, Stuart Shanker y Bárbara King, así como por uno de los más importantes neurocientíficos actuales: Marc Lewis, quien, entre otras cosas, ha demostrado que ningún individuo tiene la misma red neural que otro, que existe una liga indisoluble entre la emoción y la valoración cognoscitiva (*appraisal*). Ha estudiado también como los estados de estrés y ansiedad infantil afectan diversas funciones intelectuales, que el cerebro es más maleable en la etapa temprana, y que debe buscarse desarrollar en la infancia la cooperación y el interés. La sección demuestra desde los enfoques de la comunicación, el vocabulario emotivo, el desarrollo cerebral y la evolución primate, la importancia decisiva de la emoción y de que las políticas públicas garanticen el desarrollo pacífico, amoroso y estable de la infancia temprana. Esta etapa es la que configura la salud mental del ciudadano de mañana y su puesta en riesgo por el desamor, el individualismo, la guerra, el narcotráfico y otras amenazas ponen en entredicho tanto cualquier posibilidad de futuro humano sostenible como el desarrollo de inteligencias sanas. Los agentes de las políticas públicas debieran ser sensibles al alarmante número de individuos con problemas de inteligencia, salud mental y salud física debidos a patrones de vida inadecuados derivados de la búsqueda a ultranza del individualismo y de la ganancia, así como de la violencia y del insuficiente cuidado.

La sección tercera, dedicada a la relación infante-sociedad aborda en forma compleja y dinámica la importancia de considerar el carácter a la vez social y único de cada individuo, resaltando los problemas del desarrollo, la antropología, el infante social y el aprendizaje, además de tocar el punto de vista evolutivo y del contacto infante-animal. Los autores son también muy destacados: la antropóloga estudiosa de la cultura Fidji, Christina Toren, quien liga historia y antropología; el célebre estudioso de la teoría evolutiva en antropología, Tim Ingold, la primatóloga Barbara Smuts , además de Peter Gow, Gillian Evans, Lynette Friederich Cofer y Gail F. Melson. Se plantea, entre otras cosas, que los hacedores de políticas públicas nunca deben presumir lo que es bueno para otros y que cada ser humano es histórico e incorpora la historia de sus relaciones con los otros. Las políticas educativas en particular deben tomar en cuenta que las experiencias emocionales compartidas y positivas en la edad temprana son las que están en la base del crecimiento

de la inteligencia y deben ser garantizadas para mejorar el desarrollo humano de cada uno en su singularidad.

La sección cuarta sobre salud mental es encabezada por uno de los grandes psicólogos de nuestro tiempo: Stanley Greenspan, director de uno de los más importantes centros mundiales de tratamiento del autismo (situado en Washington), autor de una influyente teoría sobre los estadios de la inteligencia humana y coordinador con Stuart Shanker de la visión dinámica complementario-alternativa al manual DSMIV de enfermedades mentales. En conjunto la sección consigue definir diversos mecanismos concretos para ejemplificar la ayuda al desarrollo de una infancia sana en las políticas públicas: desde la importancia de evitar la exposición a substancias ambientales tóxicas en el desarrollo prenatal, hasta la comprensión comunicativa de los infantes, los adolescentes, los jóvenes agresivos y las relaciones madre-infante.

El cierre metodológico permite a cualquier científico e incluso al ciudadano en general comprender el fundamento del enfoque en sistemas dinámicos: la relevancia de las relaciones entre las partes de un sistema y el impacto del todo en los vínculos biunívocos entre niveles del sistema global; la superación de la visión linear simple causa-efecto para comprender la multicausalidad dinámica; la imposibilidad de tomar adecuadas decisiones de políticas públicas desde el enfoque tradicional; la relevancia de enfocarse a la vez en el todo del sistema y en casos particulares que cambian en el tiempo frente al fracaso de las políticas centradas en la estadística y los promedios; la necesidad de superar la limitadísima visión estructuralista del antes y después de un fenómeno para pasar a observarlo en su carácter procesual mediante múltiples observaciones; la importancia de considerar la propia subjetividad del científico.

En suma, el libro *El desarrollo humano en el siglo XXI: ideas visionarios de científicos en sistemas* brinda una mirada profunda, accesible y novedosa a las políticas públicas desde la perspectiva dinámica, compleja y centrada en la búsqueda de garantizar el desarrollo infantil sano de los seres humanos. Es un enfoque que, siendo más complejo y tardado que el tradicional, en el largo plazo permite obtener una imagen completa de los fenómenos, entender mejor como es vivida cada vida humana, optimizar el crecimiento y desarrollo de cada persona, y emplear caminos más efectivos para invertir el escaso dinero de las políticas públicas.

Dos estancias de Benito Juárez en San Luis Potosí (1863 y 1867)

Flor de María Salazar Mendoza (coord.), prol. de Brian R. Hamnett, San Luis Potosí, Gobierno del Estado de San Luis Potosí / Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí, 2007, 136 pp.

Brian Connaughton*

Este libro surge, como lo informa en su presentación el Lic. Alfonso José Castillo Machuca, Secretario de Gobierno del Estado de San Luis Potosí, tanto del deseo de homenajear en tierras potosinas el bicentenario del nacimiento de don Benito Juárez García como del interés en destacar la riqueza de los acervos del Archivo Histórico del Estado "Lic. Antonio Rocha". Logra, a mi juicio, ambos propósitos amplia y concienzudamente. Brian Hamnett y Flor Salazar nos ofrecen al comienzo una visión de conjunto. Hamnett prologa este libro con referencias a los dramáticos sucesos de una época en que el proceso político mexicano aún no hallaba todos los elementos de su consolidación, no sólo por la oposición conservadora y monárquica, sino porque había incluso pugnas importantes entre sectores contrapuestos de los mismos liberales. Alude al carácter épico de la lucha republicana que, al triunfar, saldó simultáneamente la dolorosa memoria de 1847-1848 y salvó a México de una condición neocolonial que Francisco Zarco llamó una esclavitud argelina.

En la Introducción elaborada por Flor Salazar, la autora ubica esta obra dentro de una historiografía potosina crecientemente rica y variada. Destaca, a su vez, algunas directrices de los ensayos de Luz Carregha Lamadrid y ella misma, los cuales constituyen su parte medular, señalando el énfasis de la primera en los vínculos relevantes entre Juárez y Ponciano y Benigno Arriaga así como su atención a aspectos claves de la geopolítica potosina, no menos que la insistencia suya en colocar la fiesta cívica a la altura de la misma lucha militar dentro del esfuerzo republicano de ganar corazones y apoyo, no sólo batallas campales.

Esta obra, pues, tiene como eje dos reconstrucciones a detalle de los dramáticos sucesos que acompañaron la presencia del gobierno itinerante de Benito Juárez en la capital potosina entre junio y diciembre de 1863 y nuevamente entre febrero y julio de 1867. Se sitúa en la intersección de varias historiografías, tanto la potosina abordada por Flor Salazar en su Introducción, como otras más genéricas si se puede decir, distintas entre sí, pero interrelacionadas estrechamente en los derroteros de los pueblos. En las páginas de este texto se hallan elementos relevantes de: historia local, historia regional, historia de

* UAM-Iztapalapa. Correo electrónico: tani01us@yahoo.com

las ideologías, historia nacional, historia de las relaciones diplomáticas e historia de las guerras. Las historiografías dedicadas a elaborarlas, hilvanadas habitualmente alrededor de muchos de los mismos sucesos, se distinguen por sus abordajes y metodologías en su afán por reconstruirlos con un enfoque explícito y luces mayores.

Una virtud del libro que tratamos es su amena combinación de tales horizontes historiográfícos diversos en dos sustanciales ensayos centrados en las estancias mencionadas del gobierno de Benito Juárez. Luz Carregha Lamadrid pone énfasis en la "situación geopolítica" estratégica de San Luis en su ensayo. Pasar de sur a norte o de norte a sur solía hacerse por el antiguo camino real que privilegiaba la capital potosina. Después de la guerra con Estados Unidos de 1846 a 1848, el papel de San Luis se agigantaba en las luchas intestinas y el esfuerzo por mantener unidos los territorios que le quedaban al país. El expansionismo territorial norteamericano no había muerto y el territorio potosino era un engrane indispensable en el ensamble del mosaico territorial de México. Pero había indudablemente una mudanza fundamental en la concepción misma de la nación. Mientras que no se dio una guerra de guerrillas exitosa contra la ocupación norteamericana en 1847-1848, las cosas eran diferentes cuando se dio la intervención francesa. La autora cita un manifesto del Presidente Juárez desde San Luis Potosí, en su tránsito hacia el norte en 1863, donde el dirigente republicano asentaba que el pueblo mexicano no se hallaba encerrado en las ciudades del país sino difundido por el terriorio nacional, unido y sostenido por ideales políticos y patrióticos. Los poderes de la nación, en esta óptica, sólo eran representantes itinerantes de la voluntad mayor nacional, sirviendo como guía y bandera de una causa más vasta; por definición, no podían eliminarse por captura o someterse a una negociación forzosa como se hizo en 1848. Así, antes de abandonar San Luis a finales de 1863, los diputados del gobierno juarista firmarían un manifiesto asentando que "no podrá el Gobierno admitir ninguna clase de intervención, ni obligación alguna que afecte la integridad de territorio, el cambio de sus instituciones o sus Leyes de Reforma". De tal suerte, la idea de la nación republicana se independizaba de una capitalidad única o un liderazgo exclusivo y se formulaba como una voluntad de ser que desconocía la rendición.

Pese a declaraciones de tan alto contenido político, San Luis sirvió tanto de escenario a las profundas desaveniencias al interior del gobierno de Juárez como las espléndias celebraciones patrias en septiembre de 1863. Los potosinos se vieron envueltos en los esfuerzos colectivos por pensar la nación, armar un tinglado político eficaz y celebrar los faustos de un pueblo en lucha por su libertad. Acomodar intereses, ópticas y grupos no era siempre fácil. Ese mismo septiembre los habitantes de la ciudad pudieron oír discursos patrióticos de oradores de la talla de Francisco Zarco y el potosino Ponciano Arriaga. Se mezclaron en las calles de la ciudad con multitud de migrantes políticos que en su huida de puntos más vulnerables de la república habían llegado a la capital potosina. Periódicos de proyección nacional -dirigidos por Zarco, Manuel María Zamacona y Guillermo Prieto- circulaban por las mismas calles, en las manos de los lectores locales. El análisis y la satírica de algunas

de las mejores plumas republicanas del país se ofrecían a la población. De corta duración, sin rebasar la estancia del gobierno juarista, debieron dejar huella cuando menos en los pensadores locales de similares tendencias y en algunos lectores ocasionales de definición política menos precisa. Pues aparte de cesudos análisis y finas ironías, había pasajes dramáticos como cuando José María Iglesias comparó la situación de México con la sufrida Polonia en su escrito del 20 de octubre de 1863 en San Luis Potosí. Al decir de Iglesias, Polonia había resistido heróicamente desmembraciones y repartos entre potencias desde el siglo XVIII, y añadía en palabras de Joaquín Francisco Pacheco:

"Noventa años van desde el primer repartimiento; ... y la lengua subsiste, y la religión subsiste, y el espíritu nacional subsiste y la decisión a morir subsiste y la esperanza del triunfo subsiste también. El empeño se ha mantenido; el duelo se ha sustentado; la bandera puede estar hecha girones, pero ni se mancha, ni se pliega".[1]

Pero su influencia no iría sin contestación. La pronta ocupación de San Luis por fuerzas imperialistas haría que el ideario del monarquismo compitiera nuevamente en la capital potosina. La vida política e identitaria local se hallaba envuelta en la vorágine nacional. Y este paso sólo se vería aumentado con la introducción del telégrafo en los años de predominio imperial.

Flor Salazar, en el segundo de estos ensayos, nos ofrece una visión del momento de triunfo y afirmación de la causa republicana. Juárez y su gobierno regresaban ya de su virtual exilio en el lejano, desértico y poco poblado Paso del Norte en la frontera de Chihuahua con Estados Unidos. La marea que salió en aparente derrota, entraba ahora con fuerza insospechada. De la huída penosa de 1863 en medio de valerosos esfuerzos de mantener las instituciones y la prensa republicanas, con la esperanza y fe políticas de la nación cifradas en un ideal más que una realidad indisputada, se pasaba al momento de cosechar, disfrutar y celebrar la victoria. La política de ostra endurecida en lo político y guerrillas tenaces en lo militar había funcionado. La voluntad férrea –cristalizada en los poderes omnímodos otorgados al presidente Juárez como ejecutivo nacional- se había impuesto. El rechazo del gobierno juarista a las naciones que habían reconocido a Maximiliano, y su aislamiento de ellas, le otorgó en el nuevo contexto una inuscitada legitimidad, pues las relaciones diplomáticas mexicanas habían quedado reducidas a las repúblicas americanas.[2] La usaría al poco rato para reencender la llama del patriotismo republicano con sonadas celebraciones en San Luis para el cumpleaños del presidente el 21 de marzo y el quinto aniversario de la exitosa batalla de Puebla el 5 de mayo. A partir del 15 de mayo la emplearía

1 José María Iglesias, *Revistas históricas sobre la Intervencion Francesa en México.* Introducción e Índices de temas de Martín Quirarte, México, Editorial Porrúa, 1966, 314.

2 Juárez se refiere a la situación en su informe de 1867 y un historiador reconocido dedicó páginas importantes a analizar la coyuntura. Véanse *Los presidentes de México ante la nación. Informes, manifiestos y documentos de 1821 a 1966*, editado por XLVI Legislatura de la Cámera de Diputado, Tomo 1, *Informes y respuestas desde el 28 de septiembre de 1821 hasta el 16 de septiembre 1875,* México, 1966, 492; y Ernesto Lemoine, *México e Hispanoamérica en 1867,* México, CCYDEL/UNAM, 1997.

al resistir la presión para indultar al emperador caído y sus principales colaboradores. La guerra de guerrillas, repudiada como arma contra los norteamericanos veinte años antes, ahora había triunfado sobre el ejército más reconocido de Europa. Con el entusiasmo que rodeó la llegada del presidente a la capital potosina, el ejército republicano había logrado agenciarse nuevos reclutas para las últimas batallas que consumarían el triunfo juarista.

Pero el camino no era fácil, ni siquiera en la victoria. Como la profesora Salazar demuestra, lealtades de sangre, las pérdidas múltiples, y necesidades de trabajo y familia bregaban contra el reclutamiento ágil de nuevos soldados potosinos para la nación. Quizá más fácil era captar dinero de los ricos hacendados, pero ni siquiera todos éstos pudieron o quisieron seguir aportando fondos al gobierno republicano de la nación. Seguramente esto explica en parte la decisión -de dimensiones nacionales e internacionales- de negar indultos a los máximos dirigentes vencidos e imponer la voluntad de la república triunfante. En sus discursos del 8 de diciembre de 1867 el presidente Juárez asentó que la dureza con los principales permitía mayor clemencia con responsables menores y el diputado liberal Ezequiel Montes vinculó las ejecuciones en Querétaro a "la necesidad de afianzar la paz" en el país.[3] Pero aparte de oposiciones patentes o latentes, también había fatiga y una economía lacerada. En el ámbito local de San Luis Potosí el juarismo en pleno ascenso aún topaba con resistencias de índole variada. Tal vez esto también da mayor contexto a la decisión de echar la casa por la ventana en las fiestas del 21 de marzo y 5 de mayo: las naciones y sus gobiernos viven no sólo de dinero y poder, sino del consenso de las opiniones. Había que invertir tiempo, dinero y entusiasmo en eregir una visión del pasado y su relación con el presente, de las lecciones que brindaba y compartir –celebrando- metas comunes. Y había que dar, como lo expresa la autora, reconocimiento a los que habían padecido y padecían aún por la causa: los muertos y sus deudos. La alegría de los desfiles, la pólvora pirotécnica y las ricas copas de sangría debían abrir un hueco para sentidos discursos que comunicaban mensajes patrióticos llenos de matices políticos.

Los ensayos de este libro abren amplias perspectivas para la discusión. Me parece excepcionalmente importante la ventana que abren sobre los vínculos entre lo local, lo regional y lo nacional. Como lo ha afirmado Carlo Ginzburg, "cualquier estructura social es el resultado de la interacción y de numerosas estrategias individuales, un tejido que sólo puede reconstituirse a partir de detallada observación." Los pasos de Juárez y su gobierno por San Luis Potosí, el eventual triunfo de la opción republicana, implicaron un entramado de relaciones entre personajes a distintos niveles de la sociedad potosina, la proliferación de tales nexos a través de diferentes localidades del territorio nacional, su articulación con un brazo armado y su supeditación a una dirección política nacional. El vínculo entre lo local y lo extralocal luce aquí como el hilo fino y articulante de la narrativa histórica del país.[4]

3 *Los presidentes de México ante la nación*, t. I, 491 y 495.

4 Carlo Ginzburg (trads. John Tedeschi y Anne C. Tedeschi), "Microhistory: Two or Three Things That I Know about It", *Critical Inquiry*, vol. 20, no. 1, otoño de 1993, 10-35, especialmente 33.

Cabe señalar que un autor reciente concibe a México en la víspera de la Reforma, la Intervención Francesa y el Segundo Imperio como una nación de pueblos y villas con una ambivalencia pronunciada entre el recurso al lenguaje ciudadano y la defensa de intereses y perspectivas locales. Otro historiador ha sugerido que en México la nación se construyó a partir de las regiones.[5] Y varios más han sugerido que la construcción de la nación republicana antes y después de la Intervención Francesa se debió a una fina negociación entre los representantes del poder local y las autoridades políticas y militares liberales.[6] Escribe Diego Valadés lo siguiente, quizá con exageración por basarse en las observaciones del Mariscal [Francisco Aquiles] Bazaine, al referirse al periodo del Segundo Imperio:

"Cuando los soldados franceses trajeron la guerra a México, el país era un conjunto de pueblos que careciendo del principio de nacionalidad no reconocían por unanimidad a una autoridad precisa. De aquí que la población civil constituyera una gran masa desgaritada, y que por lo mismo caminaba sin rumbo, aceptando infijamente un gobierno y otro gobierno. Vivían los mexicanos despolitizados, y dentro de un sentimiento de libertad, que no exigía la propiedad privada ni un determinado sistema de autoridad".[7]

Es importante en este contexto que en ambos ensayos aparece la fiesta cívica como un suceso relevante, primero en 1863 y luego en 1867. Hablando de este período en Francia, un autor escribe que la fiesta "constituía un espacio público en el cual los actores batallaron por autoridad y presentaron visiones competitivas –liberal, legitimista, y otras- del cuerpo político." Había una politizacion notable de la cultura en el siglo XIX.[8] Pero no todo era política ideológica, porque las fiestas cívicas también servían para entretejer los hilos finos de lo local, lo regional y lo nacional. El mismo autor afirma para el caso francés:

Los contemporáneos lucharon, primero, para integrar sus 'memorias locales' ... con los imperativos de la unidad nacional; segundo, para abrazar una retórica localista cuyos particularismo y egoismo podían entrar en conflicto con el bien público; y tercero, para reconciliar estas memorias locales con un paradigma universalista que rechazaba la diferencia local [en el ámbito internacional].

5 Michael T. Ducey, *A Nation of Villages. Riot and Rebellion in the Mexican Huasteca, 1755-1850,* Tucson, The University of Arizona, 2004, 7-8; Timothy E. Anna, Forging Mexico 1821-1853, Lincoln, University of Nebraska, 1998, 23-24.

6 Peter F. Guardino, *Peasants, Politics and the Formation of Mexico's Nacional State. Guerrero, 1800-1857*, Stanford, Stanford University Press, 1996; Guy P. C. Thomson and David LaFrance, *Patriotism, Politics, and Popular Liberalism in Nineteenth-Century Mexico: Juan Francisco Lucas and the Puebla Sierra*, Wilmington, Delaware, Scholarly Resources Inc., 1999; Guy P.C. Thomson, "Los indios y el servicio militar en el México decimonónico. ¿leva o ciudadanía?", en Antonio Escobar (coord.), *Indio, Nación y Comunidad en el México del Siglo XIX*, CEMCA/CIESAS, 1993, 207-251; Guy P. C. Thomson, "Pueblos de Indios y Pueblos de Ciudadanos: Constitutional Bilingualism in 19th Century Mexico", *Bulletin of Latin American Research*, vol. 18, no. 1, 1999, 89-100; Florencia E. Mallon, *Campesino y nación. La construcción de México y Perú poscoloniales*, México, CIESAS, El Colegio de San Luis, El Colegio de Michoacán, 2003.

7 José C. Valadés, *Maximiliano y Carlota en México. Historia del Segundo Imperio*, México, Editorial Diana, 1993, 248.

8 Stéphane Gerson, "Town, Nation, or Humanity? Festive Delineations of Place and Past in Northern France, ca. 1825-1865", *The Journal of Modern History*, vol. 72, no. 3, septiembre de 2000, 628-682, especialmente 632.

La fiesta podía verse como un "laboratorio" para que los oradores y demás actores del evento adoptaran sus posturas y a la vez definieran a la comunidad, perfilaran la identidad y erigieran la ciudadanía. Se propiciaba así "una 'interpenetración' ... de lealtades locales, nacionales y universales."[9]

La historia francesa sugiere la importancia de reconstrucciones cuidadosas de las experiencias locales y regionales para una comprensión a mayor profundidad de la composición misma de la nación. El cotejo, la confrontación y la labor de compatibilizar intereses y pareceres a diferentes niveles nacionales fue consustancial con la formación del sentido mismo del destino nacional. En Francia, y probablemente en México en su momento, esto produjo un "sentido de incertidumbre y disolución" en ciertos sectores de la sociedad. Pues al acercarse lo local y lo nacional, tan a menudo en medio de crisis como la de México en 1863 y 1867, "[l]ímites y jerarquías antes firmes resultaron frágiles; la política invadió todos los dominios". Y con el advenimiento del telégrafo y planes para la construcción ferrocarrilera, entablados durante el Segundo Imperio y República Restaurada, el sentido mismo de los intereses individuales, locales, regionales y nacionales podía alterarse. La autonomía relativa de lo local, su individualidad propia, podía erosionarse. En esta óptica, las estancias de Juárez en San Luis Potosí en 1863 y 1867 formaban parte de una época nueva de intensificación del debate público que definiría un nuevo sentido no sólo de lo que significaba ser mexicano, sino de lo que implicaba ser potosino, en la capital estatal, en sus municipios y campo, dentro de una más recia entidad nacional. Los festejos cívicos del itinerante gobierno republicano eran la punta del témpano de una pedagogía cívica, con nuevos elementos políticos, culturales e identitarios.[10]

Otras experiencias nacionales dan luz sobre lo que estaba sucediendo en México. Para España, Peter Sahlins recalca la complejidad de la articulación de las identidades locales y la identidad de la nación en formación. Escribe Sahlins de un largo proceso en que el *sociocentrismo*, "el sentido de apego al pueblo o la parroquia" se transformaba mediante "llamados reiterados de las comunidades a sus respectivos estados, usando el lenguaje en formación de la nación". En su estudio en la medida en que identificaban los contextos y luchas locales en términos nacionales, las sociedades locales asumían una identidad nacional y se volvieron cada vez más capaces de apelar a esa identidad y exigir la intervención de las autoridades de la nación en conflictos locales.[11]

Richard Roberts ha referido a la experiencia mexicana por comparación con otras sociedades donde el Estado ha tenido menos éxito para afirmarse y proyectar una visión compartida de la nacionalidad y los derroteros de la nación. En la visión de Roberts,

9 Gerson, "Town, Nation, or Humanity?", 633 y 652.

10 Gerson, "Town, Nation, or Humanity?", 676.

11 Peter Sahlins, "The Nation in the Village: State-Building and Communal Struggles in the Catalan Borderland during the Eighteenth and Nineteenth Centuries", *The Journal of Modern History*, vol. 60, no. 2, junio de 1988, 234-263, especialmente 237, 247, 251, 257 y 262.

México ha logrado una narrativa del Estado nacional, o narrativa estatista, compartida por una gran parte de las localidades y grupos que componen la nación. Por contraste con muchos otros países, el poder de esta narrativa es tal que incluso los disidentes en la sociedad mexicana, los que elaboran narrativas contrahegemónicas, reflejan la narrativa que se construyó como portadora del proyecto nacional.

Destaca Roberts que las narrativas del Estado-nación se construyen dentro del contexto de los desafíos específicos que encara el poder del Estado y que tales narrativas e incluso las narrativas que compiten con ellas ensalzan el poder estatal y su legitimidad y tienden a eliminar o condenar al silencio lecturas distintas y narrativas verdaderamente alternativas, localistas o localcéntricas, del pasado. La tendencia que se impone al construirse la nación y su narrativa, es que los intelectuales y políticos locales se constituyen en intermediarios –o bisagras- culturales entre las fuerzas locales y el estado nacional.

La historia y la memoria se vinculan íntimamente y se vinculan a lugares. El gobierno itinerante de Juárez era un poderoso vehículo que demolía separaciones entre el poder político de la nación y las localidades particulares. Envolvía las ciudades y pueblos del país en la narrativa nacional de una manera gráfica y poderosa. El poder del Estado y su promesa para la población dejaban de ser abstracciones, lejanas o incomprensibles, y aterrizaban en San Luis Potosí, Matehuala, Monterrey o Paso del Norte. Y así, tal como se iba aquel gobierno en 1863, retornaba en 1867, intentando vincular estrechamente los sitios a su paso con la memoria y quehacer de la nación.[12] Este libro ayuda a dar sustento a cualquier análisis o discusión de este relevante proceso histórico.

12 Richard Roberts, "History and Memory: The Power of Statist Narratives", *The International Journal of African Historical Studies*, vol. 33, no. 3, 2000, 513-522, especialmente 514, 516, 520 y 521.