

DIRECTORA DE LA DIVISIÓN
DE HISTORIA

Rafael Rojas

DIRECTOR FUNDADOR

Jean Meyer

JEFE DE REDACCIÓN

David Miklos

CONSEJO DE REDACCIÓN

José Antonio Aguilar

Adolfo Castañón

Clara García Ayluardo

Luis Medina

Antonio Saborit

Mauricio Tenorio

DISEÑO Y FORMACIÓN

Natalia Rojas Nieto

CORRECCIÓN

César Albarrán Torres

Comité Editorial

Yuri Afanasiev

Universidad de Humanidades,

Moscú

Carlos Altamirano

Editor de la revista Prisma

(Argentina)

Pierre Chaunu +

Institut de France

Jorge Domínguez

Universidad de Harvard

Enrique Florescano

CONACULTA

Josep Fontana

Universidad de Barcelona

Manuel Moreno

Fraginals +

Universidad de La Habana

Luis González +

El Colegio de Michoacán

Charles Hale +

Universidad de Iowa

Matsuo Kazuyuki

Universidad de Sofía, Tokio

Alan Knight

Universidad de Oxford

Seymour Lipset +

Universidad George Mason

Olivier Mongin

Editor de Esprit, París

Daniel Roche

Collège de France

Stuart Schwartz

Universidad de Yale

Rafael Segovia

El Colegio de México

David Thelen

Universidad de Indiana

John Womack Jr.

Universidad de Harvard

-
- ISTAR es una publicación trimestral de la División de Historia del Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE).
 - El objetivo de ISTAR es ofrecer un acercamiento original a los acontecimientos y a los grandes debates de la historia y la actualidad internacional.
 - Las opiniones expresadas en esta revista son responsabilidad de sus autores. La reproducción de los trabajos necesita previa autorización.
 - Los manuscritos deben enviarse a la División de Historia del CIDE. Su presentación debe seguir los atributos que pueden observarse en este número.
 - Todos los artículos son dictaminados.
 - Dirija su correspondencia electrónica a: david.miklos@cide.edu
 - Puede consultar ISTAR en internet: www.istor.cide.edu
 - Editor responsable: Jean Meyer.

- Centro de Investigación y Docencia Económicas, A.C., Carretera México-Toluca 3655 (km 16.5), Lomas de Santa Fe, 01210, México, D.F.
- Certificado de licitud de título: 11541 y contenido: 8104.
- Reserva del título otorgada por el Indautor: 04-2000-071211550100-102

- ISSN: 1665-1715
- Impresión: IEPESA San Lorenzo 244, Col. Paraje San Juan, Iztapalapa, México, D.F.
- Suscripciones: Tel.: 57 27 98 00 ext. 6094
- e-mail suscripciones: publicaciones@cide.edu
- e-mail redacción: david.miklos@cide.edu



Fidel Castro en la terminal mws del aeropuerto de Washington, D. C., 15 de abril de 1959. Fotografía de Warren K. Keffler, cortesía de la Biblioteca del Congreso.

ISTOR, palabra del griego antiguo y más exactamente del jónico. Nombre de agente, *istor*, "el que sabe", el experto, el testigo, de donde proviene el verbo *istoreo*, "tratar de saber, informarse", y la palabra *istoria*, búsqueda, averiguación, "historia". Así, nos colocamos bajo la invocación del primer *istor*: Heródoto de Halicarnaso.

DOSSIER

- 3 Dos revoluciones: una nota introductoria
- 5 **Gilles Bataillon**. De la lucha contra el tirano a la dictadura totalitaria: las revoluciones de Cuba (1959) y Nicaragua (1979)
- 31 **Stephan Palmié**. Fernando Ortiz y la cocción de la historia
- 55 **Vincent Bloch**. Igualación de las condiciones y formas del racismo en La Habana durante el periodo especial: una lectura de la novela *Las bestias* de Ronaldo Menéndez
- 81 **Delphine Lacombe**. El escándalo Ortega-Narváez o la caducidad del "hombre nuevo": volver a la controversia

USOS DE LA HISTORIA

- 108 **Alban Bensa**. Antropología e historia
- 117 **Jean Meyer**. Los mil usos de la historia

VENTANA AL MUNDO

- 125 **Eugenio Anguiano**. China, sus minorías étnicas y la resistencia uigur y tibetana
- 151 **Kathy Kenny**. El poder del lugar: Katrina en cinco mundos

NOTAS Y DIÁLOGOS

- 180 **Adolfo Castañón**. José Vasconcelos: a la sombra del mito

183 IN MEMORIAM

RESEÑAS

- 187 Guillermo Palacios (coordinador), *La nación y su historia. Independencias, relato historiográfico y debates sobre la nación: América Latina, siglo XIX* (Pedro L. San Miguel); Thomas Bender, *A Nation among Nations: America's Place in World History* (Pablo Mijangos y González); Marie-Danielle Demélas, *Nacimiento de la guerra de guerrillas. El diario de José Santos Vargas* (Rafael Rojas); Alejandro Araujo Pardo, *Novela, historia y lecturas. Usos de la novela histórica del siglo XIX mexicano: una lectura historiográfica*, (Luis Barrón)

Dos revoluciones: una nota introductoria

Gilles Bataillon y Vincent Bloch

¿Cómo interrogarnos sobre las revoluciones cubana y nicaragüense, a cincuenta años de la primera y treinta de la segunda? Ninguna de las dos provoca, hoy, el entusiasmo que suscitaron en aquel entonces. La primera encarna una sociedad totalitaria en crisis; Fidel Castro, el egócrata envejecido, perseverará hasta donde le permita la biología; el reformismo atribuido por algunos observadores a su hermano Raúl, Delfín designado, es una ilusión. Su proyecto se limita a adaptar el dominio del partido-Estado a la nueva situación internacional, entrando de nuevo en América Latina gracias al ALBA. La segunda, por su parte, fue mucho más breve y el poder del partido-Estado sandinista se acabó en 1990, cuando, para poner fin a una guerra civil (1982-1987) en la cual sus adversarios tenían el apoyo de Estados Unidos, se arriesgó a organizar elecciones libres y a respetar el resultado: ganó la oposición. El regreso al poder de Daniel Ortega en 2006, más que una segunda fase de la revolución representa una vuelta a las viejas tradiciones políticas de Nicaragua: el pactismo entre caudillos para repartirse el poder y las prebendas.

Queremos tratar aspectos poco discutidos de estas revoluciones, sus tendencias a apoyarse sobre antiguas costumbres para forjar lo nuevo, lo que implica remodelarlas según las exigencias del presente.

¿Cómo se construyen los nuevos partidos-Estados en las dos revoluciones? A primera hora, los disidentes cubanos y nicaragüenses llamaron la atención sobre la aparición casi inmediata de poderes encima de las otras fuerzas revolucionarias, aún antes de la primera manifestación de hostilidad por parte de Estados Unidos, potencia hegemónica en el Caribe. Gilles Bataillon prolonga sus análisis y demuestra que no sólo fue una revolución

en las instituciones políticas, sino una mutación social total que combinaba un poder omnimodal y sin rivales, apoyado en una burocracia capaz de copiar a todos aquellos atraídos por el poder y sus canonjías. Tales transformaciones tienen sus raíces en prácticas jerárquicas y autoritarias que pertenecían a los regímenes derrocados, prácticas resucitadas y transformadas.

Tres estudios abordan más concretamente el peso de las antiguas costumbres. Es conocida la importancia de las representaciones jerárquicas y totalizantes en la Cuba castrista y la Nicaragua sandinista, la idea de igualdad entre todo, más allá de la etnicidad o del sexo, iba radicalmente en contra de las creencias y prácticas colectivas en los dos países. Tal idea de una igualdad encima de las diferencias de hecho no sólo parecía inadmisibles, sino que anunciaba la llegada del caos social. ¿Cual fue la fuerza de tales mentalidades, cómo estructuraban el imaginario en víspera de las revoluciones, cómo siguen existiendo y cómo se recompusieron a lo largo de la experiencia revolucionaria?

Dos autores exploran la cuestión del racismo en el imaginario cubano: Stéphane Palmié se interroga sobre la influencia de Lombroso sobre el gran antropólogo de los afro-cubanos, Fernando Ortiz; Vincent Bloch, por su parte, examina el lugar de los clisés del racismo en el mundo cubano muy contemporáneo, tanto en las interacciones individuales, como en la novela de Ronaldo Menéndez. Finalmente, Delphine Lacombe presenta el “asunto Zoilamérica”: la entenada del principal dirigente de la revolución sandinista, Daniel Ortega, niña y adolescente violada por él durante años, con la complicidad de gran parte de aparato estatal revolucionario. ¿Cómo la sociedad nicaragüense y el mundo sandinista reaccionaron frente a la denuncia hecha por la víctima? Eso revela el estado de las costumbres, manifiesta la persistencia del machismo, pero también ha permitido ciertos movimientos y el cuestionamiento de este universo jerárquico. [Este Dossier está dedicado a Claude Lefort] ❧

De la lucha contra el tirano a la dictadura totalitaria: las revoluciones de Cuba (1959) y Nicaragua (1979)

Gilles Bataillon*

Pocas revoluciones suscitaron tanta esperanza como la cubana y la nicaragüense. La primera llega de manera oportuna después del reporte Kruschew y del control de Polonia y Hungría. Vuelve a dar todo su brillo a la idea de revolución. Derrota al régimen tiránico y corrompido de Batista. Lleva al poder a dirigentes sobre quienes la opinión pública internacional concuerda en ver modelos de probidad que encarnan una nueva idea de la revolución. La toma del poder de Castro y del movimiento del 26 de julio es percibida como la puesta en marcha de las masas del Tercer Mundo, “una revolución campesina” (Sartre) dirigida por la *intelligentsia*. El rostro de esta revolución es en primer lugar el de Castro lanzando una reforma agraria que pone fin a las injusticias sociales y replantea el país bajo la dirección de un Instituto Nacional de la Reforma Agraria (INRA), conformado por cuadros provenientes del ejército rebelde.

Veinte años después, la revolución sandinista fue recibida con el mismo fervor por la opinión pública mundial. Mientras que las esperanzas puestas en las experiencias socialistas del Sureste de Asia terminan antes de lo previsto con el descubrimiento de la dictadura totalitaria de los Jmeres Rojos y con la huída de miles de vietnamitas en canoa hacia Tailandia, la revolución del 19 de julio de 1979 ofrece el espectáculo de una revolución pluralista. Guerrilleros del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN), personalidades que surgen de las filas de una burguesía opositora a Somoza desde hace mucho tiempo, lanzan un programa de reformas moderadas sin que ninguna parezca querer imponer su hegemonía. Mejor aún, la revolu-

* Traducción del francés de Roberto Rueda Monreal.

ción del 19 de julio se beneficia con la benevolencia de la Iglesia. Su jerarquía apoya la lucha armada contra Somoza, celebra un *Te Deum* para recordar la reconciliación nacional un día después de la caída del dictador y varios sacerdotes ocupan puestos en el gobierno. Desde el poder se anuncia una política de no alineación y de respeto a los derechos humanos. Estas dos revoluciones, cada una a su manera, volvieron a honrar la idea de que a la tiranía se la podía vencer por medio de la lucha armada sin que por ello se fragüe un nuevo aparato de poder burocratizado que predomine sobre la sociedad. Si bien estas dos revoluciones suscitan el entusiasmo de la izquierda progresista, ambas aparecieron al mismo tiempo como una ruptura respecto al mundo del “socialismo real”, soviético o chino. Se les atribuye, al menos en sus comienzos, la capacidad para asociar aspiraciones a la igualdad social con la preocupación por las libertades o, incluso, para la última, conjugar inspiraciones cristianas y marxistas. Aparecieron, una después de la otra, como otras tantas experiencias nuevas que auguran nuevas posibilidades de emancipación para los países del Tercer Mundo.

Sin embargo, los giros que dieron estas dos revoluciones muy pronto dieron lugar tanto a tensiones y oposiciones en su seno como a debates apasionados en el concierto de la opinión pública internacional.

Desde los primeros meses de sus victorias sobre los antiguos regímenes, las coaliciones antibatista y antisomozista se fracturan y surgen hendiduras en el seno de sus dos revoluciones. En seis meses o un año, los consensos contra los tiranos derrocados se resquebrajan por completo. Tanto en Cuba como en Nicaragua surgen poderes totalitarios que se imponen con relativa facilidad a costa de los otros componentes de la oposición, quienes al igual que ellos habían participado en los derrocamientos de regímenes tiránicos. Seis meses después de la caída de Batista, Castro impone su hegemonía y la de sus fieles en el seno del gobierno provisional. Urrutia, el presidente provisional, a cuyo nombramiento él había contribuido, es remplazado por un incondicional de Fidel Castro, al igual que los ministros preocupados en respetar equilibrios entre los diferentes poderes y los múltiples componentes de la revolución antibatista. Castro imprime, además, un estilo radicalmente nuevo al juego político cubano. Los opositores a las modalidades de la justicia revolucionaria, a la reforma agraria, lanzada en mayo de 1959, y a la reorganización de las fuerzas armadas son estigmatizados como trai-

dores que ponen en peligro la estabilidad de la nación. Y estas denuncias dan lugar a marchas de agrupaciones populares, retransmitidas por la mayor parte de las radios y las televisoras, en donde los manifestantes son llamados a aclamar las decisiones de Castro o de sus partidarios cercanos. Todas las tentativas de oponerse a sus puntos de vista son estigmatizadas como forma de complotar en contra de la revolución. Diciembre de 1959 ve el primer proceso político contra miembros del Ejército Revolucionario, que deciden renunciar a sus responsabilidades para protestar por el curso que ha tomado la revolución. Acusados de traición, son condenados a largas penas en prisión como resultado de un proceso en el que se intenta, sin éxito, hacerlos desempeñar al mismo tiempo el papel de acusados y el de procuradores contra sí mismos. En enero de 1960, la libertad de prensa y la libertad de organización sindical quedan suprimidas. Las relaciones con Estados Unidos se tensan sin cesar y en marzo de 1960, mientras el gobierno cubano rechaza los últimos ofrecimientos de cooperación estado-unidenses, Eisenhower da luz verde para que la CIA entrene a exiliados anticastristas. En mayo, los cubanos establecen relaciones diplomáticas con la URSS. En represalia, los Estados Unidos se niegan a comprar el saldo azucarero de la cuota de azúcar cubana para 1960, y la URSS responde con la compra de dicho saldo. En agosto, Estados Unidos hace que se vote en la OEA una resolución de condena a Cuba. Los cubanos nacionalizan las grandes empresas nacionales y extranjeras, en octubre. Estados Unidos decreta en ese mismo mes un embargo sobre las relaciones comerciales antes de romper sus lazos diplomáticos con este país en enero de 1961. Al mismo tiempo, los primeros grupos subversivos contrarrevolucionarios crecen en la isla: en abril, las tropas de exiliados cubanos apoyadas por Estados Unidos desembarcan en Playa Girón y son derrotadas por el ejército cubano. En diciembre, Castro declara, en ocasión de un discurso sobre la fundación de un futuro partido comunista unificado: “Soy marxista-leninista y lo seré hasta el último día de mi vida”.

Ocurren rupturas similares en Nicaragua. Desde los primeros meses de la revolución, los sandinistas comienzan a imponer su hegemonía sobre sus socios rivales. Se apoderan de las instalaciones del antiguo periódico de Somoza, que debían ser utilizadas para fundar un periódico oficial de la Junta de Gobierno de Reconstrucción Nacional (JGRN), para instalar ahí el

diario del FSLN, *Barricada*. Ejercen presión sobre los sindicalistas independientes para que integren la Central Sandinista de Trabajadores (CST) y persiguen muy brutalmente a los que se niegan a unírseles, particularmente a los que se identifican con el periódico *El Pueblo*. Confían la responsabilidad del nuevo ejército a uno de los suyos y reconfiguran la composición del gabinete ministerial en su beneficio. A mediados de abril, imponen a los miembros no sandinistas de la JGRN, Violeta Chamorro y Alfonso Robledo, que el poder legislativo provisional, donde el FSLN no tenía la mayoría, integre a nuevos miembros, lo que les permite controlar a la mayoría. Las dimisiones y las protestas públicas de uno de ellos, Alfonso Robledo, implican en respuesta el establecimiento de una retórica acusatoria que equipara de ahí en adelante toda oposición a las decisiones de los sandinistas con una connivencia con el antiguo régimen somozista. El primer aniversario de la revolución y la concentración a la que dio lugar es la ocasión para que los sandinistas anuncien que las elecciones no son una prioridad para la revolución, y luego que instauren una censura a la prensa. En octubre de 1980, Jorge Salazar, el presidente del Consejo Superior de la Empresa Privada de Nicaragua (COSEP), quien intenta montar un complot junto con oficiales del nuevo ejército sandinista, es abatido por la policía. Un mes más tarde, Robledo y sus partidarios no sólo son objeto de campañas en la prensa, sino el blanco de ataques de militantes sandinistas y sus concentraciones quedan prohibidas por estar coludidos con la “amenaza extranjera”. De manera paralela, las relaciones con la Iglesia se tensan cada día un poco más. Del mismo modo, las relaciones con Estados Unidos van a degradarse lentamente. En febrero de 1981, los estadounidenses, que de hecho no habían apreciado mucho el rechazo de los nicaragüenses a condenar la invasión soviética en Afganistán (enero de 1980), protestan contra el apoyo otorgado a la ofensiva de la guerrilla en El Salvador (enero de 1981), y suspenden su ayuda económica al país. De manera paralela, desde finales de 1979, grupos de campesinos que habían apoyado al FSLN, los MILPAS, se reorganizan y se dedican a dar algunos manotazos, en 1980, para protestar contra la política agraria del gobierno. En 1981, estos primeros grupos subversivos campesinos toman importancia a la par que estallan incidentes entre los misquitos y los sandinistas y mientras, a raíz de estas refriegas, parte de los activistas misquitos se exilian y contemplan lanzarse a la acción armada. A comienzos

de 1982, los diferentes grupos armados antisandinistas, formados dentro del país, se ponen en contacto con los exiliados partidarios de Somoza, forman la *Contra* y lanzan las primeras operaciones armadas apoyadas por Estados Unidos. Después de haber desplazado violentamente a las poblaciones que vivían en la frontera con Honduras, la Junta proclama el estado de emergencia y suspende las libertades fundamentales. Entonces, el país entra en una nueva guerra civil sandinistas/*contras* (1982-1987), que experimenta un breve periodo de calma durante las elecciones de 1984, que el Frente gana.¹

¿Cómo concebir estos vaivenes que hacen su aparición desde el primer año de estas revoluciones, tanto en Cuba en 1959 como en Nicaragua en 1979-1980? ¿A través de qué medios estas dos revoluciones, que pusieron fin a innegables tiranías, instituyeron poderes nuevos de tipo totalitario? Se han propuesto tres grandes interpretaciones a estas transformaciones. La primera insiste, con razón, en el peso de la cultura política latinoamericana y en el lugar preponderante que tiene en ella el caudillismo. La capacidad de Castro de desempeñar el papel central que tuvo desde la caída de Batista y después al momento de su entrada en La Habana se explicaría por esta herencia. Como lo ha hecho notar de una manera muy sutil Hugh Thomas,² él no solamente es un “Bonaparte caribeño”, sino “una resurrección del apóstol Martí”. De hecho, Castro va a sobresalir inmediatamente de todo el proceso revolucionario y a suplantar a todos sus posibles rivales. Y todos los buenos observadores de la experiencia cubana señalan su capacidad de sacar algo tanto de este terreno como del de los populismos. Por consiguiente, la institución de un poder de tipo autoritario se inscribiría en una especie de deriva inevitable a partir de una herencia cultural latinoamericana. Castro sería una especie de Perón cubano, de Perón radicalizado. La burocracia cubana y sus sistemas de privilegios, sacados a la luz demasiado pronto por un observador tan escrupuloso como René Dumont, descansarían en

¹ La mejor historia sobre los comienzos de la revolución sandinista es la de Shirley Christian, *Nicaragua Revolution in the Family*. Nueva York: Random House, 1985.

² Hugh Thomas, *Cuba: The Pursuit of Freedom*. Nueva York: Harper and Row, 1971. Excepto por otras referencias explícitas, yo tomaré prestados todos mis datos factuales sobre el proceso revolucionario cubano de esta obra, y especialmente de las partes siguientes: el libro 9, “Victory: Lyrical Illusion”, pp.1037-1092 y el libro 11, “The Clash, 1959-1962”, pp.1193-1422.

la misma herencia del caudillismo.³ El escritor nicaragüense Sergio Ramírez y otros eminentes miembros del movimiento de los sandinistas renovadores, Sofía Montenegro o Giaconda Belli, hicieron declaraciones similares a propósito de las desviaciones burocráticas de la revolución sandinista.⁴ El caudillismo, que fue el hilo conductor de las prácticas políticas nicaragüenses de los siglos XIX al XX, dejó sentir todo su peso en la experiencia revolucionaria. Un buen número de los nueve miembros de la Dirección Nacional del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) se plegaron casi inmediatamente a este molde. De tal manera, pactaron entre ellos para dirigir la revolución excluyendo a todos los otros rivales, del mismo modo que las cabezas de los grupos conservador y liberal habían llegado a acuerdos antes que ellos y, con eso, habían reinado sobre el país.⁵ Ciertos miembros de la Dirección del Frente consideraron, además, al igual que sus predecesores conservadores y liberales, que la política debía ser una fuente de enriquecimiento personal para ellos y sus dependientes,⁶ y de ahí el fenómeno de la *piñata*.

Una segunda explicación pone en el centro de las perspectivas la importancia de las ingerencias estadounidenses. Dada la intransigencia y la ceguera de Estados Unidos ante la preocupación de Castro y de los sandinistas, que no podía ser más legítima, de reafirmar su soberanía nacional, la única solución que estos dirigentes revolucionarios podían haber encontrado era volverse hacia el bloque soviético para hacer contrapeso a las ingerencias imperialistas estadounidenses, lo que explica su inevitable alineamiento con éste.⁷ Ahí se habría dado una forma de elección racional tanto

³ *Cuba est-il socialiste ?* París: Le Seuil, 1970. También veremos su libro anterior, *Cuba, socialisme et développement*. París: Le Seuil, 1964.

⁴ Sergio Ramírez, *Adiós Muchachos, Una memoria de la revolución sandinista*. México: Aguilar, 1999 y Silvia Cherm, *Una vida por la palabra*. Entrevista con Sergio Ramírez, México, Fondo de Cultura Económica, 2004; Sofía Montenegro ¿Es revolucionario el FSLN? y “la heróica nacional”; Giaconda Belli, *El País bajo de mi piel*. Nueva York: Vintage, 2002.

⁵ Al respecto, veremos el libro de Xiomara Avendano Rojas, *Elecciones indirectas y disputa de poder en Nicaragua: el lento camino hacia la modernidad*. Managua: Grupo editorial Lea, 2007.

⁶ Vuelvo a tocar este punto en mi estudio “De Sandino aux *contras*. Formes et pratiques de la guerre au Nicaragua”, *Annales*, 60° año, n°3, mayo-junio de 2005, pp.653-688.

⁷ Esta es la tesis que predominaba en los medios progresistas europeos, en Latinoamérica o en Estados Unidos y actualmente en el movimiento altermundista. Dicha tesis retoma ciertos postulados de Trotsky sobre el cerco de la revolución y el peso de éste en su burocratización, y los traslada a las

por parte de Castro como de los sandinistas, elección de cierta manera inevitable debido al contexto internacional. Del mismo modo, siguiendo estas interpretaciones, los primeros disensos en el seno de las coaliciones antibatista o antisomozista no hubieran podido ver la luz más que gracias al juego de influencias extranjeras, en primer lugar las estadounidenses. Ese sería el caso, en Cuba, de los primeros opositores a Castro, en el seno del Ejército Rebelde (ER), o del Movimiento 26 de julio (M26/7), Urrutia –el presidente provisional impuesto por Castro– y otros políticos. Las fracturas en el seno del bloque antisomozista habrían surgido de la misma manera 20 años después en Nicaragua. Alfonso Robledo y sus partidarios, los empresarios del COSEP y la Iglesia católica habrían seguido, del mismo modo, las sugerencias extranjeras. Todos habrían actuado en contacto con grupos de presión norteamericanos, ya sea del mundo de los negocios, o del mundo político y militar, o en contacto con Costa Rica y Venezuela.

Una última forma de explicación pone el énfasis sobre la adhesión al modelo comunista que habría sido, desde el principio, tanto el de Fidel Castro como el de los dirigentes sandinistas. El primero habría tenido desde 1959 el proyecto de constituir un régimen a la soviética y los segundos un régimen a imagen y semejanza del de Cuba. De acuerdo con Tad Szulc, por mucho tiempo periodista del *New York Times*, Castro se habría aliado de manera secreta desde las primeras semanas de la revolución con los “viejos comunistas” del Partido Socialista Popular y, desde entonces, habría puesto en marcha una revolución socialista, y esto en contacto con emisarios soviéticos.⁸ En sus memorias, uno de los primeros opositores a Castro, Hubert Matos, poco más poco menos, constata lo mismo.⁹ Castro se niega de entrada a todo principio de dirección colegiada en el seno de la revolución y día a día se apoya un poco más en gente cercana a los comunistas. Y es a partir de marzo cuando las Fuerzas Armadas son infiltradas por procomunistas, la

revoluciones cubana y nicaragüense. Claude Julien y su equipo de *Le Monde diplomatique*, del que fue primer director, han sido los grandes propagadores de dicha visión, misma que numerosos medios de comunicación retoman.

⁸ *Fidel, a Critical Portrait*. Nueva York: William Morrow and Company, 1986. Traducción al francés: *Castro trente ans de pouvoir absolu*. París: Payot, 1987, pp.401-533.

⁹ *Cómo llegó la Noche*. Barcelona: Tusquets, 2002. Ver especialmente los capítulos 29 y 30.

mayoría de las veces seleccionados por Guevara y Raúl Castro o sus fieles. En el caso nicaraguense, sin describir la manera en que los sandinistas hicieron prevalecer sus puntos de vista sobre los de sus asociados rivales en la lucha contra Somoza, Jorge Alaniz Pinell,¹⁰ un antiguo aliado de los sandinistas, que fue el primero en publicar un testimonio crítico muy notable sobre la revolución, demostró cómo el FSLN nunca había roto con su proyecto de construir una sociedad socialista. Analizando meticulosamente tanto los diferentes textos que emitió el Frente como las acciones de sus dirigentes, demuestra cómo la renovación llevada a cabo por el FSLN en 1978-1979 fue pura fachada. Como apoyo a su tesis, muy sólidamente fundamentada, hay un documento capital distribuido entre los cuadros del FSLN días después de la victoria sobre Somoza –“Análisis de la coyuntura y de las tareas de la revolución sandinista”– donde la Dirección Nacional (DN) recuerda que los objetivos políticos del Frente son instituir su hegemonía política y avanzar hacia una “liberación definitiva”–. Y los autores de este documento trazan un programa de acción con vistas a subordinar al FSLN a todos sus rivales políticos, o a eliminarlos, y a hacer del sector económico nacionalizado, a la cabeza del cual deben ser colocados los cuadros sandinistas, la espina dorsal del nuevo país.¹¹ Esta última interpretación la complementa a menudo otra que ve en el entusiasmo del que habría sido objeto tanto la radicalización llevada a cabo por Castro como el proceso de “hegemonización” por parte de los sandinistas, el signo de una adhesión al modelo igualitario de una sociedad sin clases.

No hay duda de que de estas diferentes interpretaciones sacan a la luz elementos factuales decisivos para la inteligencia de estos procesos revolucionarios y ofrecen otras tantas maneras de entender los grandes cambios que se llevan a cabo en algunos meses en el seno de estas dos revoluciones. Partiendo de estas interpretaciones me gustaría esbozar un análisis de estas transformaciones que constituyen la emergencia de formas de poder totalitario, tanto en Cuba como en Nicaragua. Es importante, en

¹⁰ *Nicaragua, una revolución reaccionaria*. Panamá: Kosmos-Editorial S.A., 1985.

¹¹ Conocido con el nombre de “documento de las 72 horas”, este texto fue publicado en el anexo del libro de Octavio y Elvira Sanabria, *Nicaragua: Diagnóstico de una traición. El Frente Sandinista de Liberación Nacional en el poder*. Barcelona: Plaza & Janes Editores, 1986.

efecto, sentar, incluso someramente, las bases de un razonamiento propio para guiar una investigación más sistemática sobre la puesta en marcha de formas totalitarias, tanto en Cuba como en Nicaragua. Más que oponer estas diferentes interpretaciones entre sí, quisiera ligarlas con el fin de advertir cómo las formas del poder que se instituyen en Cuba y posteriormente en Nicaragua son, para retomar las palabras de Claude Lefort, “el producto de una extraordinaria condensación de procesos heterogéneos que coexistían en el mismo espacio y en el mismo tiempo”.¹² En efecto, toda la cuestión es entender cómo el resurgimiento de referencias y de prácticas nuevas se alimenta en un manto de formas antiguas que van a ser ampliamente readaptadas. Este anclaje en las costumbres del pasado es lo que va a dotar de toda su fuerza a estas nuevas modalidades de organización social. En primer lugar, es conveniente retomar la cuestión de los contextos sociopolíticos en los que surgen estas revoluciones. ¿Qué significan los derrocamientos de Bastista y de Somoza, se trata de la evicción de tiranos impopulares y de un reajuste del juego político hasta entonces en uso o, al contrario, dichos derrocamientos se combinan con una sed de invención de un nuevo modelo político y de un cuestionamiento radical al orden social? ¿Y qué decir después de la respuesta que encontraron Castro y sus seguidores, así como de la de los sandinistas? ¿En qué y cómo difieren e innovan en sus programas y en sus formas de relacionarse con las masas populares y sus aliados rivales en la lucha contra Batista o Somoza? ¿Cuándo y cómo dicha especificidad se impondrá y por qué sus rivales serán excluidos?

EL ORDEN Y LA VIOLENCIA

Como en otros países de América Latina, Cuba y Nicaragua, desde de su independencia, han estado en búsqueda de un orden político estable, y esto en contextos marcados por profundas incertidumbres. Tal como lo ha hecho notar con precisión Daniel Pécaut, “la incertidumbre [...] afecta la identidad de los pueblos y la formación del Estado-nación, como si una y

¹² *La complication*. París: Fayard, 1999.

otra permanecieran en suspenso”.¹³ Y es que los cubanos y nicaragüenses alimentan dudas recurrentes sobre la unidad de lo social. Así, ni la creencia en los mecanismos autorreguladores del mercado, ni la teoría de la soberanía general son suficientes para colocar los cimientos propios de lo social. Todo lo contrario, reina la idea de que lo social librado a sí mismo está destinado a lo inacabado y a la barbarie. Quizá las formas de este cuestionamiento varían de Cuba a Nicaragua, pero la creencia de que lo social no controlado “desde arriba” está destinado al caos, permanece. La contraparte de esta duda se lee con mayor claridad en el papel que por derecho le corresponde al Estado, que es percibido como el instrumento por excelencia de la reglamentación de lo social.

Estas representaciones se articulan con una concepción de lo político en la que el orden y la violencia ocupan lugares centrales y complementarios. La acción del Estado y de los actores sociopolíticos se inscribe en un mundo, en muchos aspectos, no democrático. Quizá la legitimidad democrático-liberal constituye un horizonte del que nadie sueña con liberarse,¹⁴ pero esta referencia va a la par de las prácticas y de las representaciones que son otras tantas rupturas con ciertos momentos cruciales de la experiencia democrática. Así, el conflicto no es reconocido en absoluto como legítimo y la división social se percibe como insalvable. Muy por el contrario, el Estado, tanto como los actores socio-políticos, pretende intervenir para poner fin a la desorganización de lo social y contener la amenaza que ésta supone. La violencia tiene que ver con las modalidades de acción del conjunto de los protagonistas. Remite también a aquello que constituye un “afuera” de la civilización, clases populares urbanas o rurales, negros e indios. Y es que no constituye un envés funcional del orden sino que ambas categorías encuentran su fundamento en una misma visión de lo social como esencialmente inacabado y, por este hecho, condenado a la barbarie si no se pone en orden “desde arriba”.

Este sentimiento de lo social inacabado parece particularmente imponente en Cuba. Piénsese en las condiciones de la independencia, en el pa-

¹³ *Orden y Violencia. Evolución socio-política de Colombia entre 1930 y 1953*. Bogotá: Norma, 2001.

¹⁴ Ver al respecto, las reflexiones de Octavio Paz en “América latina y la democracia”, *Tiempo nuevo*. Barcelona: Seix Barral, 1983.

pel desempeñado por Estados Unidos y en la enmienda Platt, que limita la soberanía de la nación emergente. La consistencia de la nación se antoja por lo menos problemática. El peso de la monocultura azucarera en la economía de la isla no da la batalla a favor de una regulación de lo social por las leyes del mercado. En efecto, su desarrollo se tradujo por supuesto en un boom en los años 1920 –“la danza de los millones”– pero a este le siguió un desmoronamiento de los precios posterior a 1929, que implicó la ruina de muy numerosos productores. De ahí el nacimiento de una doble temática que tendrá éxito en la retórica política cubana, la de la decadencia y la de un necesario despertar en busca de nuevas elites. Este sentimiento de lo inacabado también está presente en Nicaragua a lo largo del siglo XIX y comienzos del XX. Los nicaragüenses no tienen la impresión en lo absoluto de formar parte de una nación. Por el contrario, se benefician de redes incluidas en subculturas –liberales de León y conservadores de Granada– no solamente rivales, sino a menudo en guerra abierta una contra la otra. Además, la soberanía del país ha sido ampliamente sacudida, de manera sistemática, por las intervenciones de Estados Unidos a comienzos del siglo pasado (1912-1925, 1926-1933). Estas dudas sobre la consistencia de la nación alimentan también en este caso deseos de una regeneración de la sociedad llenos de imágenes neotomistas.¹⁵ En vista de estas situaciones, las similitudes entre Fulgencio Batista y Anastasio Somoza García no faltan. Los éxitos tanto de uno como del otro residen en su capacidad de aparecer un tiempo determinado como los artesanos de un ordenamiento de lo social. La implementación de una legislación social va a permitir, tanto al primero como al segundo, integrar a las clases subalternas, haciéndolos aparecer como los civilizadores de sectores sociales arrojados, hasta ese momento, a la barbarie. Estas mismas leyes esbozan el principio de una necesaria complementariedad entre el capital y el trabajo en la medida en que moderan los apetitos de los oligarcas. Ellos son también los que ponen fin a los enfrentamientos armados entre entidades rivales y las obligan a pactar. Existe otra metáfora común en los imaginarios políticos cubano y nicaragüense, la de la corrupción de lo social y de su necesaria regeneración, metáfora que ad-

¹⁵ La obra tanto de José Coronel Urtecho, como la de Pablo Antonio Cuadra brindan el mejor testimonio de este proyecto.

quiere toda su amplitud a finales del régimen de Batista y durante el último de los Somoza. Al respecto, convendría comparar sistemáticamente los discursos y las figuras retóricas de Eduardo Chibás, en Cuba, y los de Pedro Joaquín Chamorro, en Nicaragua. En efecto, lo importante es captar cómo ambos reutilizan esquemas cristianos para llamar a la refundación de una sociedad liberada de la corrupción y cómo estos esquemas son reutilizados a su vez por Castro y los sandinistas para legitimar sus respectivas empresas.¹⁶

EL JUEGO DE LOS QUE COMPITEN POR EL PODER

Las llegadas de Castro y de los sandinistas al poder no solamente tuvieron lugar en contextos donde los esquemas democráticos estaban ampliamente ausentes, también se llevaron a cabo en continuidad directa con las prácticas políticas en las antípodas del sistema democrático. Tal como lo demostró Charles W. Anderson,¹⁷ tanto los cubanos como los nicaragüenses perciben lo político como un proceso de manipulación y de negociación entre competidores por el poder; sus recursos son objeto de estimaciones recíprocas con la finalidad de llegar a un acuerdo negociado en las altas esferas. Este proceso de evaluación de los recursos de los diferentes protagonistas pasa por demostraciones de fuerza, en las que la violencia puede desempeñar un papel central. De esta manera, tanto la política cubana como la nicaragüense han tenido como telón de fondo enfrentamientos armados seguidos de acuerdos en las altas esferas entre los líderes de entidades rivales. Estas prácticas se hacen acompañar de un acuerdo implícito sobre el hecho de que este “sistema de competidores por el poder” puede acoger a nuevos protagonistas, por poco que demuestren su capacidad de poder. Así, los recién llegados deben demostrar con actos que tienen tal poder de molestia,

¹⁶ Estudié el proceso en el marco nicaragüense, *Génesis de las guerras intestinas en América Central (1960-1983)*. México: Fondo de Cultura Económica, 2008.

¹⁷ Ver: *Political and Economical Change in Latin America*, Princeton, D.Van Nostrand Company Inc 1967. Traducción: *Cambio Político y Económico en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, y la presentación de los puntos de vista de este autor por parte de François Bourricaud, “Dictadura, dictablanda et la question de l’hégémonie en Amérique du sud” en Léo Hamon, *La fin des dictatures*, París, Económica, 1983.

que es mejor tomar en consideración algunas de sus reivindicaciones. Eso explica los frecuentes recursos a la violencia, que van de la manifestación a los enfrentamientos, a los atentados contra los bienes –menos frecuentemente contra las personas y jamás contra figuras de primer orden– y a los pronunciamientos militares. Del mismo modo, el llamado a apoyos extranjeros, ya sea que se trate de apoyos diplomáticos, de recursos materiales y, por qué no, de hombres armados, nunca es considerado como ilegítimo, más bien todo lo contrario. Las reglas del juego, en cambio, exigen que ninguno de los asociados rivales sea eliminado del círculo de competidores por el poder, aún cuando muchos de sus recursos se encontraran disminuidos, incluso de manera drástica. Sólo hay un caso en el que esta regla implícita sufre una trasgresión, cuando uno de los competidores pretende prohibir de manera duradera que entren a la competencia los recién llegados, o quiere monopolizar el poder para su único beneficio. Existe un último fenómeno, que es conveniente señalar, que da en cierto modo *a contrario* su base al sistema de los competidores por el poder. Y es que lo religioso y la política no están separados, sino entrelazados, y la omnipresencia de lo que Claude Lefort llama lo “teológico-político”,¹⁸ no podría analizarse como el simple signo de una función política de lo religioso.

A este respecto, las modalidades de acceso al poder de Castro y los sandinistas toman prestado de la gramática del juego de los competidores por el poder. El primero pasa por un recién llegado a la escena de los competidores por el poder y multiplica las demostraciones de fuerza para ser reconocido y admitido en tal círculo. El ataque al cuartel Moncada (1953) es, ciertamente, un gesto inaugural en el que Castro va a aspirar a la reencarnación de Martí; pero también es una demostración de fuerza que se coloca en medio de una multitud de otras demostraciones de fuerza llevadas a cabo por los miembros de diferentes pequeños grupos revolucionarios que cuestionan el golpe de Estado de 1952, que llevó a Batista al poder por segunda vez.¹⁹ En consecuencia, Castro y sus compañeros, que desembarcaron con las dificultades

¹⁸ Ver: “¿Permanencia de lo teológico-político?” en *Essais sur le politique XIX^e-XX^e siècles*. París: Seuil, 1986.

¹⁹ Al respecto, veremos el artículo de Theodore Draper, “Castrismo”, en *Marxism in the Modern World*, Stanford University Press, 1965.

ya sabidas del *Granma* (diciembre de 1956), compiten con varios movimientos urbanos –Federación de Estudiantes Revolucionarios, Directorio Revolucionario–, quienes por su parte multiplican también los manotazos contra el gobierno. El primer *Manifiesto de la Sierra Maestra* se inscribe plenamente en esta lógica del sistema de competidores por el poder, pues llama a la implementación de un gobierno que reagrupe a todas las fuerzas de oposición. La petición de destitución de Batista y el rechazo a pactar con él, se debe al hecho de que aparece como quien simboliza una corrupción considerada desde entonces intolerable por parte de un gran número de cubanos. La trayectoria de los sandinistas es en muchos aspectos paralela a la de Fidel Castro, a excepción de que este último habla enseguida el lenguaje de los competidores por el poder, y de que los sandinistas lo rechazarán durante todos los años 1960 y durante buena parte de los años 1970, para sumarse a él sólo en 1978. Pero a partir de entonces y hasta comienzos de 1980, no emplearán más que este lenguaje. En efecto, al día siguiente del asesinato de Pedro Joaquín Chamorro en enero de 1978, la oposición surgida de las filas de los clanes conservadores contra el último de los Somoza multiplica las manifestaciones y las huelgas en su contra, y lo acusa de haber ordenado el crimen. Y es en este contexto de rivalidad en las demostraciones de fuerza en el que va a bosquejarse el acuerdo entre los sandinistas, la Iglesia y la oposición “burguesa”, que se traducirá en la instalación de una Junta de Gobierno de Reconstrucción Nacional (JGRN), dando cabida al conjunto de los que compiten por el poder, a excepción de Somoza y de sus partidarios.

Una vez instalados en un buen lugar dentro de los nuevos círculos de los competidores por el poder, Castro y los sandinistas van a hablar un lenguaje que desconocen los cubanos y los nicaragüenses, el del conflicto entre un pueblo-Uno y los enemigos del Pueblo, el de la formación del hombre nuevo, o incluso el de la abolición de toda diferencia entre Poder, Derecho y Estado. Pero de nuevo en este caso, es conveniente señalar que tanto el líder cubano como sus homólogos nicaragüenses están forjando cosas nuevas con base en la transformación de elementos antiguos. El discurso sobre la refundación del mundo y la necesidad de una regeneración de la sociedad toma cada vez un buen número de sus elementos de la simbología cristiana. Los guerrilleros que bajan de la Sierra Maestra y marchan triunfalmente hacia La Habana se exhiben como católicos. De hecho, la Iglesia festeja la

caída de Batista. En cuanto a Nicaragua, la revolución se afirma de entrada como cristiana. Luego del asesinato de Pedro Joaquín Chamorro en enero de 1978, el arzobispo de Managua –Monseñor Obando– justificó, por medio de múltiples parábolas bíblicas, el recurso a la lucha armada contra Somoza. La victoria de la oposición se celebra como una resurrección. El arzobispo y el conjunto de prelados recibirán el juramento de los miembros de la Junta de Gobierno de Reconstrucción Nacional (JGRN) antes de darles su bendición y de celebrar un *Te Deum*.

DEL POPULISMO AL PODER DEL EGÓCRATA ²⁰

Si bien el castrismo y el sandinismo se instituyen como formas totalitarias sumergiéndose ambos en el molde del llamado a la resurrección y plegándose a la sintaxis del lenguaje del sistema de los competidores por el poder, el primero también toma elementos, por una parte, del repertorio del populismo, mientras que el segundo solamente usa recursos propios de los sistemas de los competidores por el poder.

En el transcurso de 1959, toda una serie de gestos de Fidel Castro y de sus colaboradores, como la creación de los tribunales de excepción contra los “criminales de guerra”, la intervención personal de Castro en el caso del juicio de los aviadores para lograr su condena a muerte, la lucha contra la autonomía de las universidades y la independencia de las organizaciones estudiantiles, la instauración del Instituto Nacional de la Reforma Agraria (INRA) y la medida en cintura de los sindicatos y la prensa, ponen en evidencia la instalación de un orden totalitario. Con estos hechos se afirma la idea de un poder omnisciente que encarna lo social liberado de toda contradicción y por el cual toda forma de alteridad se piensa en términos de antagonismo pueblo-Uno/enemigo del pueblo. También se afirma la idea de un Poder encarnado por un Comandante en Jefe cuya autoridad cuya autoridad vuelve caducas todas las diferencias entre el Derecho y el Poder, el Saber y el Poder, el Capital y el Trabajo. Casi ningún actor está en condi-

²⁰ El término “egócrata” proviene de Soljenitsyne, quien se refiere a Stalin y al culto hacia su persona en *El archipiélago del gulag*. El término y el uso que se le da a Soljenitsyne ha sido ampliamente analizado por Claude Lefort en *Un homme en trop* (París: le Seuil, 1976).

ciones de señalar esta transformación simbólica, que se articula en la transferencia de poder a una forma nueva de dominación. De esta manera, antes de mayo de 1960, la Iglesia no pronunció palabra alguna en público para condenar ciertas acciones del nuevo gobierno. Cuando mucho, solicitó el perdón para algunos condenados a muerte, de manera muy discreta, y de cualquier forma sin jamás cuestionar en el fondo el restablecimiento de la pena de muerte al que procedió el nuevo gobierno, o la instauración de los tribunales de excepción. Esta dificultad de los cubanos para comprender las particularidades del poder instituido por Castro también se debe al hecho de que sus gestos se inscriben en lo que Daniel Pécaut llamó la “configuración populista”,²¹ incluso si es para emanciparse de ella. En efecto, la política de reforma agraria anunciada desde los primeros días de enero de 1959 y echada a andar algunos meses después, así como la voluntad de controlar a los sindicatos, son típicas experiencias populistas. Se pretende poner fin al conflicto social que remite a un posible resurgimiento de la barbarie que tiene un triple rostro: el del conflicto en sí mismo, el de los apetitos indecentes de la oligarquía y, finalmente, el de la inmadurez de las capas subalternas –obreros o campesinos sin tierra–. El establecimiento del Instituto Nacional de la Reforma Agraria (INRA), así como la subordinación de los sindicatos frente al Estado, son otras tantas maneras de poner fin a los antagonismos, de crear un vínculo cuyo dueño es el Estado. Los llamados al humanismo de la revolución, la exaltación de la cubanidad, la marcha triunfal de la Sierra a La Habana, las concentraciones en las que Castro pronuncia sus primeros discursos interminables frente a los auditorios más heterogéneos son otras tantas formas de significar la igualdad de los cubanos más allá de las diferencias de clase o de estatus. Esta igualdad entre aquellos que asisten a estas manifestaciones pone de manifiesto no una comunidad de iguales, semejantes y capaces por lo mismo de crear vínculos sociales horizontales, sino una totalidad que existe por la capacidad de su líder de reunirla, y de ordenarla desde arriba en un esquema holista. El héroe civilizador da forma a una masa bárbara, misma que al ordenarse se apropia de las cualidades de su líder. Del mismo modo, la voluntad de la revolución de organizar el castigo de los criminales de guerra es una

²¹ Ver *op. cit.*, pp. 245-254.

manera de darle significado a una insalvable división de la sociedad entre partidarios de Batista y revolucionarios, y al mismo tiempo de afirmar la voluntad de reunificarla mediante la muerte de los agentes de esta división. Esta separación entre un pueblo víctima y una minoría de verdugos, evidentemente tiene algo de un mito que recuerda la división entre oligarcas que todo lo tienen y el pueblo –descamisados, descalzos– que no tiene nada.

La diferencia entre el castrismo y los populismos es esencial. El primero, lejos de quedar atrapado en la perpetua oscilación de los segundos y sus imposibilidades a poner fin a las separaciones entre lo social y lo político más que en la imaginación, por el contrario opera institucionalizaciones duraderas. De esta manera, el establecimiento de nuevas relaciones sociales, vía la implementación de la reforma agraria y la subordinación de los sindicatos, permite una nivelación de los antiguos actores sociales, trátase de la oligarquía o de organizaciones populares, a la que nunca han llegado los populismos. Todo lo contrario: estos han ido de compromiso en compromiso. Aquí, estos actores son eliminados o muy profundamente transformados. Además, el Estado ya no se encuentra distanciado de los diferentes actores sociales, hay fusión en una nueva entidad dominada por un “egócrata”. El fantasma ya no es el de la comunidad perdida que haría falta restaurar. Estamos, de manera inversa, frente a una empresa de institución de un mundo nuevo y, de cierta manera, realmente nuevo. Y si bien el comunismo de Castro se inscribe en muchos sentidos en la estela del populismo cubano, es importante hacer notar cómo se separa de él de manera radical, inscribiendo en lo real lo que hasta entonces seguía siendo del orden de lo imaginario, transformando en duradero aquello que sólo era efímero.

DEL SISTEMA DE LOS COMPETIDORES POR EL PODER AL PARTIDO DE ESTADO SANDINISTA

Después de la victoria contra Somoza, los sandinistas van a trasgredir los acuerdos firmados con las otras fracciones de la oposición. Esta voluntad del Frente de imponer su “hegemonía sobre la revolución” adquiere un rostro completamente desconocido en las prácticas políticas nicaragüenses, hacerse pasar por *primus inter pares* en el seno del círculo de los que compiten por el poder. De este modo, el Frente obtiene la destitución de

Bernardino Larios –un ex oficial de la Guardia Nacional, opositor de Somoza– y su remplazo a la cabeza de las Fuerzas Armadas con uno de sus más altos responsables, Humberto Ortega. De manera paralela, el FSLN nombra a hombres fieles a su causa en el seno del nuevo aparato judicial. En diciembre de 1979, un reajuste ministerial confirma ese peso creciente del sandinismo en la escena política. Tanto el ministro de planeación como los de agricultura y de industria, todos ellos “opositores burgueses” de Somoza, son cesados y remplazados por sandinistas. Estos cambios en las altas esferas van acompañados de la creación de múltiples organizaciones de masas –Comités de Defensa Sandinista (CDS), Asociación de Mujeres Nicaragüenses Luisa Amanda Espinoza (AMNLAE) o de la Juventud Sandinista (JS19), así como sindicatos– que son otros tantos relevos del poder vertical del Frente Sandinista. Cualesquiera que sean las reticencias que suscitan estos cambios y estas innovaciones en las diferentes corrientes de la oposición antisomozista, éstas nunca se oponen a ellas de manera frontal. Lejos de hacer un llamado a la creación de un poder judicial independiente y a la de un cuerpo de funcionarios burocráticamente organizado, o incluso, pedir la convocatoria a elecciones generales, los asociados rivales de los sandinistas movilizan sus fuerzas para intentar, de la misma manera, establecerse firmemente en el nuevo aparato de Estado, o echar a andar redes de influencia capaces de oponerse a la acción del FSLN. Del mismo modo, cuando los sandinistas se apoyan en los cubanos para crear el nuevo ejército y la nueva policía, o para implementar ciertas directivas de la reforma agraria, sus competidores –conservadores y cristianos demócratas – multiplican las gestiones ante las embajadas estadounidense, panameña o venezolana, para intentar influir en la política de la JGRN. Y es que todos los actores de la escena política nicaragüense comparten una misma visión de la política, en la que las demostraciones de la fuerza y su utilización son consideradas como otros tantos recursos políticos legítimos efectivos.

Más aún, algunos sectores de la Iglesia, las grandes familias conservadoras, los medios empresariales y la redacción de *La Prensa*, ven con muy buenos ojos diferentes medidas tomadas en contra de los sectores de extrema izquierda. Así, los métodos violentos contra marxistas-leninistas independientes del periódico *El Pueblo*, y contra los sindicalistas que no desean someterse a la nueva central sandinista (CST), las vejaciones públi-

cas impuestas a algunos de sus dirigentes son aceptadas como gestos a la vez normales y saludables. Los sandinistas aparecen como una entidad capaz de dirigir y civilizar a las clases subalternas, un poco como Anastasio Somoza García lo había hecho en los años 1930 y 1940. Y si bien Alfonso Robelo, uno de los miembros de la Junta de Gobierno de Reconstrucción Nacional (JGRN), denuncia su voluntad de “concentrar en sus manos todos los poderes” y renuncia a su cargo en señal de protesta, la mayoría de los actores sociopolíticos no se conmueven en absoluto. Ante todo, adivinan la oportunidad de ocupar la plaza que antes tenía Robelo en el juego de alianzas con los sandinistas. De esta manera, a los sandinistas les resultará muy fácil encontrarle un sucesor. Y sucederá lo mismo luego de la dimisión de Violeta Chamorro. De esta manera, veremos al líder de MISURASATA (Miskitu, Sumu, Rama, Sandinista Asla Takanka), la organización indígena de la costa del Atlántico, aprovechar esta ocasión para intentar obtener más escaños en el seno del Consejo de Estado, el poder legislativo provisional.

Y es que incluso antes de proclamar su ruptura con los principios del fundamento del sistema de los que compiten por el poder, el Frente Sandinista pudo sentar las bases de un poder sin precedentes en la sociedad nicaragüense. No es solamente un partido bien implantado en el aparato de Estado y que controla a la perfección su nuevo brazo represivo, o incluso un partido que controla el poder judicial, el poder ejecutivo y el poder legislativo al mismo tiempo, sino que representa un nuevo cuerpo en el seno de la sociedad. Este cuerpo nuevo es algo totalmente distinto a un competidor por el poder: es también una entidad a la que sus asociados rivales han encargado de civilizar una forma de “barbarie” nicaragüense, que se encarna tanto en los indios de la costa del Atlántico como en la juventud popular urbana, o en los campesinos sin tierra. Por esa razón, cuando la toma del poder y la entronización de la JGRN, los colores sandinistas y los colores nacionales fueron bendecidos de igual forma, la Iglesia y los múltiples asociados rivales del Frente no sólo acreditaron la idea de que los sandinistas eran los *primus inter pares* y una especie de *senior pars* en esta nueva ciudad cristiana que es la Nicaragua postsomozista. Además, abrieron una brecha en la que se mete el FSLN para, en lo sucesivo, cuestionar el magisterio moral de la Iglesia y su poder de zanjar, en última instancia, la diferencia entre el or-

den social de la civilización y el de la barbarie, es decir, su poder de encarnar un principio último de la cohesión de lo social.

No obstante, no podríamos minimizar la ruptura que introduce el FSLN en octubre de 1980, cuando se declara “la vanguardia consciente del país”. Con esta declaración, el Frente se libera de la regla afirmando la imposibilidad de excluir a un competidor del círculo de asociados-rivales, de poner obstáculos a su libertad de expresión y, más aún, de prohibir atentar contra la vida de las cabezas de los grupos de las entidades rivales. El tipo de publicidad hecha a dos asesinatos de Estado, cometidos la víspera y un día después de esta declaración es particularmente ilustrativa. El 17 de septiembre de 1980, un día después del asesinato de Somoza en Paraguay, los sandinistas no reivindicaron en absoluto este magnicidio que no obstante ordenaron, al tiempo que decretan este día como “día de alegría nacional”. *Barricada* titula sobriamente: “Vindicta popular, Somoza Debayle fue ejecutado, pagó”; y publica un comunicado de la Dirección Nacional recordando los “genocidios” cometidos por el dictador. El comentario de esta “ejecución” tiene un tono muy bíblico –“quien a hierro mata, a hierro muere”–. Luego de la muerte del presidente del COSEP –Jorge Salazar–, acaecida el 17 de noviembre en un atentado montado por la policía, el tono es completamente distinto. Si bien el Ministerio del Interior prueba que los policías de la Dirección General de la Seguridad del Estado (DGSE) no son culpables afirmando que la muerte se debió a un intercambio de balazos iniciado por Jorge Salazar en contra de los que iban a arrestarlo, Tomás Borge y otros altos responsables de la policía justifican el giro que tomó este “arresto”. Afirman, por otro lado, que el presidente del COSEP era un traidor que complotaba contra el régimen. De esta manera, sin concederse directamente el poder de vida o muerte sobre aquellos que califican de contrarrevolucionarios, los sandinistas no dejan de afirmar que a partir de entonces tienen, al mismo tiempo, todos los poderes para trazar la frontera entre la crítica legítima y la traición en el seno del círculo de sus asociados rivales, y también que sus opositores no tienen más salida que plegarse sin resistencia alguna a las órdenes de su policía. Y contando con estos nuevos poderes que ellos mismos se otorgaron, los sandinistas, a partir de entonces, se afirman como un nuevo cuerpo que encarna la revolución y lanza a toda oposición a la categoría de resurgimiento de la barbarie somozista.

IGUALDAD SOCIAL Y BUROCRATIZACIÓN DE LA SOCIEDAD

Nos equivocáramos si sólo viéramos en estas transformaciones fenómenos políticos o ideológicos, ya que se articulan con cambios sociales que replantean profundamente a las sociedades cubana y nicaragüense.

El gobierno cubano toma toda una serie de medidas que beneficia de inmediato a las clases populares. Varios decretos organizan una baja no sólo del precio de los alquileres, de más del 50 por ciento para las rentas menos elevadas, sino también de las tarifas de la electricidad y el teléfono. Le confiscan bienes a los antiguos partidarios de Batista, y desde el primero de marzo Castro reparte tierras a los campesinos. Estas primeras medidas pronto son seguidas de decretos que organizan la reforma agraria y crean el Instituto Nacional de la Reforma Agraria (INRA), un nuevo aparato de Estado sometido por completo al Comandante en Jefe de la revolución. Este nuevo organismo no solamente tiene la capacidad de confiscar las propiedades de más de 400 hectáreas, sino además la de reorganizar por completo el país. El país se encuentra dividido en 28 zonas puestas cada una bajo las órdenes de un administrador del INRA. Este tiene plena libertad en materia de obras públicas, urbanismo y vivienda, política educativa y salud.

Como lo subrayó Antonio Annino,²² la puesta en marcha de la reforma agraria y los poderes enormes otorgados al INRA marcan el triunfo de los miembros del ejército revolucionario más fieles a Castro, los hombres de la Sierra, sobre los militantes urbanos del M26/7, los hombres del Llano, considerados demasiado independientes. El INRA no es sólo un aparato de poder leal sometido a Castro, es un aparato que va también a remodelar a la sociedad depurándola y redistribuyendo en ella bienes privados y medios de producción. Permite, de manera paralela, la formación de hombres nuevos que adquieren otra identidad gracias a su participación en este nuevo cuerpo de técnicos encargados de reformar el país. Este órgano suplanta, por una parte, al ER, algunos de cuyos miembros, como Hubert Matos, tenían

²² Antonio Annino, "La reforma agraria y el comunismo en Cuba", en *Communisme*, n° 85-86, París, L'Age d'homme, 2006, pp.65-83 y *Dall'insurrezione al regime. Politiche di massa e strategie istituzionali a Cuba 1953-1965*, Milán, Franco Angeli Editore, 1984.

un peso propio y podían alegar tener un pasado revolucionario y experiencia combatiente para oponerse o cuestionar algunas decisiones de Castro. El INRA hace tabla rasa con ese pasado al recibir con el mismo grado de igualdad a hombres cuyo único mérito es haber sido designados por el comandante como revolucionarios fieles. Y entre ellos muchos rivalizan para ocupar estos puestos recién creados, trátase de miembros del Partido Socialista Popular (PSP), de compañeros de lucha de Castro, o de simples oportunistas; todos están preocupados por participar del nuevo poder y de sus prebendas.

Distinguimos una lógica muy parecida en Nicaragua. El gobierno dicta a lo largo del año I de la revolución diferentes decretos a favor de las clases populares: baja en las rentas urbanas del 40 al 50% (diciembre de 1979), baja en los precios del alquiler de tierras cultivables (enero de 1980) y establecimiento de un precio máximo para toda una serie de alimentos. Esta política de regulación de precios va acompañada de decisiones gubernamentales en pos de la confiscación y la nacionalización. El exilio y la huída de los partidarios de Somoza permite asumir el control de una cuarta parte de las tierras cultivables, en su mayor parte administradas por el Instituto Nacional de la Reforma Agraria (INRA), creado en octubre de 1980. Se nacionalizan de manera paralela las compañías de seguros y las minas. Estas nacionalizaciones, llevadas a cabo por iniciativa de las nuevas autoridades del Estado, van acompañadas de múltiples confiscaciones de hecho de bienes muebles e inmuebles, tales como tierras en las regiones rurales. Este movimiento de expropiación, que toma a veces la forma de simples y sencillos saqueos, en particular a costa de supuestos somozistas, es de tal importancia que, en noviembre, la JGRN prohíbe a las autoridades civiles y militares continuar con las confiscaciones de bienes muebles e inmuebles, y en marzo indemniza a los propietarios rurales que sufrieron expropiaciones de hecho. Estas nacionalizaciones llevadas a cabo por iniciativa de las más altas autoridades del Estado, así como las confiscaciones ejecutadas una tras otra en función de la relación de fuerzas locales en las diferentes zonas urbanas o en el campo, a las que se agrega una ayuda externa particularmente importante, acarrear transformaciones sociales sin precedentes.

Así, los nuevos poderes, tanto en el ámbito nacional como local, están a la cabeza de recursos muy importantes, en un país cuyos aparatos adminis-

trativos, ligados al antiguo régimen, han sido abolidos (las fuerzas del orden y los tribunales), o desorganizados (un gran número de funcionarios y de empleados se han exiliado), o acaban de ser creados, como el INRA. El movimiento de confiscación del poder desde arriba que echaron a andar los sandinistas va acompañado de una verdadera burocratización desde abajo, que se organiza por iniciativa de la dirección del Frente y de los primeros militares sandinistas investidos con las más altas responsabilidades que buscan relevos. Así, los Comités de Defensa Sandinista (CDS), la nueva policía y el nuevo ejército, y el INRA van a ofrecer plazas a todo el nuevo personal. Si bien hay muchos hombres y mujeres preocupados en apoyar la revolución, hay otros, particularmente en el seno de los CDS, que son oportunistas preocupados ante todo por hacer carrera. Y finalmente, algunos antiguos partidarios de Somoza buscan principalmente limpiar su pasado y están dispuestos a cualquier demagogia ideológica para lograrlo.

Es imposible entender la dinámica de estas dos revoluciones si no se toman en cuenta estos fenómenos de burocratización desde arriba, la confiscación del poder por parte de Castro y sus colaboradores y los sandinistas, y los fenómenos de burocratización desde abajo, la multiplicación de los comités revolucionarios de todo tipo, la creación de nuevos aparatos administrativos o la renovación de los que siguen vigentes. También es conveniente analizar conjuntamente todas las temáticas de “el hombre nuevo”, el papel central que por derecho ejerce el Estado y las prácticas efectivas de la burocracia. Sabemos a qué fracasos económicos patentes condujo cierta fe en la posibilidad de hacer tabla rasa de los viejos hábitos, así como el rechazo a ciertas reglas contables elementales en el seno de las cooperativas agrícolas, o de ciertas unidades de producción y de la administración. René Dumont brinda testimonios muy sensatos sobre la manera en que fueron llevadas las reformas agrarias tanto en Cuba como en Nicaragua, 20 años más tarde.²³ Los testimonios de Hubert Matos tanto como los de Carlos Franqui²⁴ o de KS Karol²⁵ sobre Cuba, los de Jorge Alaniz Pinell, así como los de antiguos simpatizantes de los sandinistas so-

²³ *Op. cit.* y *Finis les lendemains qui chantent*. París: Seuil, 1983.

²⁴ *Retrato de familia con Fidel*. Barcelona: Seix Barral, 1981.

²⁵ *Les guérilleros au pouvoir*. París: Robert Laffont, 1970.

bre Nicaragua, son otras tantas pruebas del peso inmediato de ciertas cegueras en materia económica. Todos estos testimonios invitan a subrayar hasta qué punto estos defectos, estas confusiones de la experiencia y la fe en expertos autoproclamados o reconocidos en función de su sumisión a los deseos y a las fantasías de los nuevos poderes, estuvieron presentes desde los primeros meses de estas experiencias. También es necesario acercar estos fenómenos a algunas concepciones “revolucionarias” de la cultura, visibles particularmente en las campañas de alfabetización, en especial en Nicaragua. Ciertamente, se pretende que todos, niños o adultos, aprendan a leer y a escribir, y a adquirir de este modo una nueva autonomía, a partir de un juicio más informado y por ende más libre. Este aprendizaje es simultáneamente el de un verdadero catecismo revolucionario, que instala al Frente Sandinista y a su galaxia de héroes en una especie de voladizo colocado sobre la sociedad nicaragüense. Los sandinistas, desde Sandino hasta Carlos Fonseca Amador²⁶ y los nuevos responsables que conforman la Dirección Nacional (DN) del FSLN, son al mismo tiempo el poder *de facto*, pero también representan un nuevo polo que aglutina el saber, ya sea técnico, político o jurídico, en el poder político. Como ya hemos mencionado, hay aquí una primera matriz de la experiencia del poder totalitario legible en el lema “D.N. ordena”, o en los lemas del mismo tipo en contra de Castro. Pero no sólo existe, como lo señalaba Hannah Arendt, una negación de la experiencia que conducirá a las injusticias ya conocidas contra técnicos agrícolas y economistas, así como profesores o intelectuales, que apelan a otros métodos y a ciertos fracasos económicos particularmente patentes.

Este nuevo conformismo político-intelectual es de hecho una ideología en el sentido que daba Marx a este término, una mentira al servicio de una nueva clase social, en este caso la burocracia.²⁷ En efecto, esta nueva ideología, esta justificación de un poder de tipo inédito es también la de nuevas relaciones de producción y de apropiación *de facto*. No importa que los bu-

²⁶ El fundador del FSLN.

²⁷ Evidentemente, aquí me remito al gran libro de Marx y de Engels sobre el tema, *La ideología alemana*, pero también a las observaciones hechas por Claude Lefort al respecto en “Esbozo de una génesis de la ideologías en las sociedades modernas”, *Las formas de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.

rócratas no sean propietarios nominales de los medios de producción, así como de ciertos bienes muebles e inmuebles; no importa tampoco que el monto de sus salarios no sea muy distinto del de los funcionarios más modestos. Porque en los hechos tienen acceso a muchos privilegios: viviendas confiscadas, vehículos, tiendas reservadas, derecho a importar bienes de consumo del extranjero sin pagar derecho de aduana alguno. No hay ninguna duda de que se recrea una nueva pirámide social que, si bien va de la mano de la expropiación de una parte de las antiguas clases poseedoras o de su descenso de categoría, no equivale de ninguna manera a una igualación general de las condiciones de vida. Se constata, al contrario, tanto en Cuba como en Nicaragua, la aparición de una nueva casta de privilegiados que deben su puesto y las ventajas que lo acompañan a su conformismo político, más que a talentos que pueden ser medidos según una utilidad universal. También asistimos a fenómenos de favoritismo y de malversaciones que no por no estar tipificados por el derecho, o que incluso contravienen de manera explícita la legalidad, dejan, *de facto*, de existir. Es imposible ver en los llamados a la estatización y a las confiscaciones, así como en ciertas prácticas que ponen de manera incontestable el papel motor de los nuevos Estados revolucionarios y a sus administraciones, simples operaciones de demagogia retórica; existe fundamentalmente más un discurso y prácticas que favorecen a una nueva clase social: la burocracia. Su papel no queda magnificado sólo intelectualmente, sino que se le atribuyen múltiples privilegios.

Este rápido recorrido por el año 1 de estas dos revoluciones no pretende cerrar las interrogantes, sino esbozar caminos para investigaciones más profundas, tanto sobre la cuestión de los tipos de sociabilidad política en vigor tanto en Cuba, en los años 1950, como en Nicaragua, en los años 1970. Cómo estos *habitus*, por retomar el término empleado por Mauss, dieron forma a las prácticas políticas de los actores revolucionarios, en algún tiempo aliados en su lucha contra los antiguos regímenes, pero al mismo tiempo rivales para imponerse a expensas de sus competidores. Cómo los *habitus* jerárquicos, en los que el orden y la violencia ocupan un lugar central, han propiciado el surgimiento de prácticas totalitarias y muy especialmente un trabajo de reincorporación al polo del Poder, al del saber y del derecho. Sería conveniente analizar cómo el vocabulario del antiamericanismo y las

anteriores prácticas del imperialismo ingerencista, de muy cortos alcances de Estados Unidos, pudieron ser usados por Castro y los sandinistas para instituir y justificar el establecimiento de poderes totalitarios, siendo que Estados Unidos fue benevolente en un primer momento con estas dos revoluciones. Finalmente, es importante retomar con una visión fresca el estudio de ambas revoluciones en términos de “hecho social total”, para retomar otra expresión de Marcel Mauss. El resurgimiento de poderes totalitarios toca al mismo tiempo el campo político del partido, el papel central, que es ideológico (la fe en el hombre nuevo) y también económico y social (el surgimiento de las burocracias o de un campesinado integrado al Estado). Otros tantos estudios que, si tienen que apearse a describir y a comparar los acontecimientos y particularidades, país por país e institución por institución, deberán tener el cuidado de asir los efectos de resonancias entre los fenómenos políticos, culturales, económicos y sociales. ❧

Fernando Ortiz y la cocción de la historia

Stephan Palmié*

Como buen funcionalista que es, el autor de este libro
acude a la historia cuando ésta es indispensable.

Bronislaw Malinowski, introducción a
Fernando Ortiz, *El contrapunteo cubano*.

¿Ortiz fue en verdad un funcionalista?
Julio Le Riverend, *Ortiz y sus contrapunteos*.

Y, allá en lo hondo del puchero, una masa ya posada, producida
por los elementos que al desintegrarse el hervor histórico han ido
sedimentando sus más tenaces esencias en una mixtura rica y sabrosamente
aderezada, que ya tiene un carácter propio de creación. [...]
Caldo denso de civilización que borbullea en el fogón del Caribe...
Fernando Ortiz, *La cubanidad y los negros*.

LA ENCRUCIJADA DE ORTIZ¹

Quizá no haya algo que hable con mayor elocuencia de las admirables
ironías, contradicciones y transformaciones en el pensamiento de
Fernando Ortiz y Fernández (1881-1996) que el hecho de que tanto Cesare

* Traducción del inglés de María Gabriela Muñoz

¹ La investigación documental y el trabajo de campo realizado en Cuba fue posible gracias a una beca de *habilitation* de la Fundación Nacional Alemana para la Investigación (DFG). Agradezco especialmente al director del Instituto de Literatura y Lingüística, Lic. José Luis Suárez Sosa, a la curadora de los documentos de Ortiz, Lic. María del Rosario Díaz, quien amablemente me dio acceso al Fondo Ortiz, y a mi amigo y asistente de investigación, José Luis Rodríguez y Cabriales. Unas versiones anteriores de este ensayo fueron presentadas en la Escuela de Estudios Orientales y Africanos de la Universidad de Londres y en el Instituto Americano de la Universidad de Múnich. *Ibero-Amerikanisches Archiv*, 24.3/4: 353-373, Berlín, 1998.

Lombroso como Bronislaw Malinowski escribieron notas introductorias a sus libros. Los apellidos Lombroso y Malinowski evocan dos diferentes y ampliamente contradictorios registros del modernismo de finales del siglo XIX y principios del XX: el decano italiano de una criminología “científica” preocupada por anatomizar el cuerpo antisocial y el polaco emigrado fundador –o por lo menos figura prominente– de la incipiente antropología social británica, disciplina no menos científica preparada para anatomizar el cuerpo social. Lombroso tal vez conoció a Ortiz durante el servicio consular del cubano en Génova, Marsella y París (1903-1905), y publicó dos de sus primeros textos académicos en la revista *Archivio di psichiatria, scienze penali ed antropologia criminale* (archivo de psiquiatría, ciencia penal y antropología criminal) antes de escribir una “carta-prólogo” para el primer libro de Ortiz, *Los negros brujos* (1973, [1906]). Malinowski se topó con Ortiz cuando visitó La Habana durante su estada en la Universidad de Yale, en 1939, y –por razones que a la fecha² no son claras– escribió una introducción al que más tarde se convertiría en el libro más famoso de Don Fernando, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, publicado originalmente en 1940.

Pocos académicos han intentado situar el enorme *corpus* de Ortiz entre estos dos episodios biográficos, evocando, como aparentemente lo hacen, un par de momentos tan contradictorios en la trayectoria intelectual de Don Fernando, del determinismo biológico al humanismo como ciencia social y de allí en adelante.³ El contraste entre el “positivismo” autoconsciente y la descarada perspectiva racista sobre el “atavismo moral negro” que Ortiz expuso en 1906, junto con sus disquisiciones nostálgicas, filosóficas, de 1940 en torno al predicamento contrapuntual de la historia y cultura cubanas, simplemente parecen demasiado escuetos. La mayoría de los análisis sobre su trabajo tratan de explicar la cosificación de lo biológico, o cambio hacia la exaltación de las virtudes de su pensamiento, en su segunda encarnación como campeón afrocubano en etnografía y teórico del mestizaje caribeño (por ejemplo, Mullen 1987; Bremer 1995; Helg 1990; Iznaga 1989; Coronil 1995). Parecería imposible “capturar” en su totalidad a este bajito y

² La nueva introducción de Fernando Coronil a Ortiz (1995) profundiza en el tema, pero no logra resolver la cuestión. Tampoco yo puedo pretender hacerlo.

³ Sin embargo, vean Le Riverend (1991).

rechoncho abogado cubano de impresionante estatura intelectual. Los académicos cubanos hoy lo llaman “el monstruo”, y no sólo porque intentan competir con el alcance y profundidad de su logro. A pesar de que hacia el final de su vida aceptó una posición como Ministro de Educación bajo el gobierno revolucionario, nunca se ha podido esclarecer cómo lo podemos asimilar exactamente dentro del rol de ancestro de la ciencia socialista de la sociedad e historia que el Estado cubano ha tendido a propagar.⁴

Por la misma razón, y casi por necesidad, las versiones de Fernando Ortiz proliferan. La refracción es, para estar seguros, la manera lógica de reducir la sobredeterminación del constructo discursivo conocido como “Fernando Ortiz”. Hoy la multiplicación de representaciones tan parciales ha alcanzado un grado en el que se vuelve posible reclamar al hombre como un acólito periférico del racismo científico europeo, una propuesta de elitismo cultural con una alta consciencia de las clases sociales, un defensor de los modos “científicos” de dominación política, un teórico postcolonialista de la dependencia y la hegemonía capitalista, un antirracista apasionado, un posible iniciado en una o más religiones afrocubanas, un político conservador, un marxista, un funcionalista, un historicista, un modernista y, recientemente, un postmodernista *avant la lettre*. ¿Podría por favor ponerse de pie el verdadero Fernando Ortiz? Es una pregunta que sin duda debemos hacer. Pero, por Dios, Don Fernando permanece tan ambiguo en el silencio de la muerte como lo fue en su escandalosa vida.

DESCUBRIMIENTOS DE ÁFRICA

Y no más que cualquier otro, yo también asimilo a Fernando Ortiz en un esquema bien definido por la naturaleza cambiante de su pensamiento. Mi

⁴ En las postrimerías, la estrategia de elección parece apoyarse, de forma selectiva, en las contribuciones de Ortiz a un cuerpo de auto-etnografía cubana, mientras, simultáneamente, elide preguntas sobre la subjetividad histórica del ser humano como productor de tal conocimiento. Consulten a Guanche (1983), un ejemplo particularmente arcaico. En esta discusión sobre el desarrollo de la antropología cubana (en el capítulo 8), Ortiz simplemente desaparece en los diarios e instituciones que fundó. Es demasiado pronto para discernir el rol que la recientemente establecida Fundación Fernando Ortiz, dirigida por su exsecretario Miguel Barnet, tendrá en este respecto. Lo más probable es que sirva al propósito de limpiar las ambivalencias que rodean a este polimorfo académico; esto, al producir otra serie de representaciones definitivas de Don Fernando, sancionadas por el Estado.

interés en su producción intelectual emana de un proyecto en el que actualmente trabajo y que lidia con las concepciones de continuidad y disyunción en la historia cultural del Atlántico. Uno de los temas en el que estoy tratando de profundizar tiene que ver con cómo conceptualizar la “africanidad” y –por implicación– la “americanidad” en el estudio de las culturas afroamericanas. Lo estoy trabajando, en parte, al analizar el crecimiento de formas claramente modernistas de conocimiento y de lenguas teóricas que permiten la localización discursiva de África en las Américas. Con certeza, el mejor ejemplo conocido de este tipo es el esfuerzo de Melville J. Herskovits, quien trató de reconfigurar partes del contenido de las concepciones de otredad racial estadounidenses como índices de africanidad (por ejemplo, Herskovits 1941). Tales intentos para llegar a un acuerdo sobre el legado que dejó la transferencia de más de diez millones de africanos al Nuevo Mundo fue parte de la agenda política y académica de varios estudiosos a lo largo y ancho de América. Su impacto en el descubrimiento de África en América meramente tiende a ser eclipsado en la literatura académica por la muy común tendencia a sustituir versiones hipotéticas de la experiencia histórica de Estados Unidos por experiencias en el resto del hemisferio.

Mi uso del término “descubrimiento” con respecto a la africanidad de las Américas es deliberado, y pretende evocar el sentimiento que el filósofo mexicano Edmundo O’ Gorman (1961) desplegó para lograr designar el hecho de hacer palpable u objetivar lo que ya está conceptualmente prefigurado, o conocible en principio. Es un momento similar a lo que Bourdieu (1977:96) llama “la transferencia del observador hacia el objeto [de] los principios de su relación con el objeto”. Hablar de esta manera de “descubrimientos” de África en el Nuevo Mundo es problematizar no sólo en términos de relaciones históricas y de otros tipos presumiblemente ya existentes entre África y las Américas, sino también en los términos en los que tales relaciones se vuelven imaginables y disponibles de modo discursivo (Latour 1993). Como Robert Paine (1995) recientemente señaló, la invención siempre precede o antecede a los actos de “descubrimiento”. Es un concepto adecuado a los esfuerzos etnográficos en general. Sin embargo, en el caso que nos atañe, el mérito es que nos permite ver –como W.E.B. Du-Bois se percató hace mucho– que darle el calificativo de “afroamericano” a algo, significa traer dos dominios claramente pertenecientes al conocimien-

to occidental –llamémoslos “africanistas” y “americanistas”, respectivamente– a un intranquila homologación. “Descubrimiento” en este sentido es la quintaesencia de la actividad “moderna” y es doblemente irónico que los libros de texto cubanos para la educación media-superior hablen en la actualidad de Fernando Ortiz como el tercer descubridor de Cuba –eso es, después de Cristóbal Colon y de Alexander von Humbolt–. Lo que el epíteto “descubridor de Cuba” apuntala en el caso de Fernando Ortiz es una construcción específica del autodescubrimiento de la Cuba revolucionaria. En 1975, Castro sancionó públicamente la construcción de una identidad nacional cubana como “un país latinoafricano”, y de manera continua en la isla se piensa y discute que este reconocimiento no sólo descansa de manera sólida en la obra de Don Fernando, sino que se ha vuelto inevitable gracias a ella. Ahora, como Carlos Moore (1988) nos recuerda con malicia, el momento en el que Castro hizo el pronunciamiento sobre la nacionalidad híbrida de Cuba no fue accidental. Ocurrió en la víspera de la operación *Carlota*; en un momento en que, en otras palabras, el país estaba calentándose para la aventura que lo guiaría a una dudosa reunión histórica entre un gigantísimo contingente de soldados negros dentro de las tropas cubanas y los angoleños beneficiados por sus prácticas militares.

Ésta es una historia en sí misma. Sin embargo ya indica un problema que suele evitarse con rapidez en el tipo de recuento que representa el “descubrimiento” antropológico de África en las Américas como una lucha –prácticamente peleada sólo por el antropólogo americano Melville Herskovits– para recuperar el pasado aparentemente extraviado de una raza convertida en minoría dentro de la sociedad estadounidense. El problema tiene que ver con lo histórico al igual que con el trabajo situado localmente en *cualquier* definición de americanidad y, por tanto, en las políticas de producción de identidades para el Nuevo Mundo. El pronunciamiento realizado por Castro en 1975 es un ejemplo un poco insensible sobre la lectura de África dentro del espacio social americano. Sin embargo, demuestra que las identificaciones de africanidad a fenómenos concretos –sea en el Viejo o Nuevo Mundos– necesariamente se refieren, una vez más, a lo que Said (1978) llamó formación estratégica, a partir de la cual tales pronunciamientos se derivan, y hacia los que tienden a regresar. También abreviaré en este momento dicha historia y simplemente des-

tacaré que al descubrir a África en su natal ciudad de La Habana, Don Fernando Ortiz logró algo más: inventó Cuba. Y más de una vez. Así como su concepción sobre cómo tejer lo africano en el firmamento social cubano cambió, también lo hicieron sus formas de imaginar la isla.

“El fetichismo africano entró a Cuba con el primer negro”, escribió el doctor en leyes de 25 años, Fernando Ortiz y Fernández, en *Los negros brujos*, su primera monografía publicada en 1906, poco después de su regreso a su ciudad natal tras una larga estadía en España, Francia e Italia. Desconozco donde vivió o trabajó en Cuba en aquel momento, pero lo imagino asomado a la ventana de la elegante oficina que más tarde ocupó en la esquina de San Rafael y San Miguel, mientras ponderaba esas palabras que escribió cuando aún estaba en Madrid. En mi mente, su mirada se dirige hacia el Noreste, a las afueras del barrio de Colón —una colonia repleta de obreros negros a la que se podía acceder con una breve caminata de diez minutos—. Colón se desarrolló en el mismo sitio que alguna vez ocuparon las barracas del antiguo mercado de esclavos de La Habana y la monumental prisión de la ciudad erigida bajo el gobierno del general Tacón unos 60 años antes. Cuando trabaja allí hasta entrada la noche, y en particular en las tardes de domingo, Ortiz puede escuchar el ritmo de los tambores y los cánticos de varias de las ceremonias que allí se celebran. Desde su ventana se entremezclan hasta llegar a un silencio estruendoso.

Imagino al joven Ortiz ponderando el futuro de su país, recién reinvasado por las tropas estadounidenses para proteger las inversiones americanas, pero so pretexto de calmar los desórdenes políticos conectados de modo secundario, aunque no incidental, a las protestas de una población cada vez más marginalizada de veteranos negros de la Guerra de Independencia Cubana, lucha abortada a causa de la ocupación americana de 1899. Lo imagino hojeando alguna publicación recién llegada de Europa —una nuevo número del *Archivio di psichiatria, scienze penali ed antropología criminale*, editado por el eminente criminalista italiano Cesare Lombroso, o *Le animisme fétichiste des nègres de Bahia*, del brillante médico brasileño Raimundo Nina Rodrigues, quien murió de forma prematura—. Ortiz pudo haber estado recordando los instantes en Italia, cuando leyó por primera vez, en 1904, del caso de *La matanza de la niña Zoila*, una pequeñita blanca, cubana, sacrificada al parecer para satisfacer a un estúpido ídolo africano alabado por un en-

loquecido brujo de ascendencia haitiana que trataba de curar de tuberculosis a una anciana negra. Y tal vez pensaba en las cifras dadas a conocer por el censo ocupacional americano: a 13,000 africanos aún vivos en Cuba en 1899 les fue otorgado tan sólo dos años después el privilegio prematuro de poder emitir el voto bajo las leyes de la recién fundada República; una población extremadamente entremezclada desde el punto de vista racial, y un sistema de educación pública desastrosamente inadecuado aún dominado por la fuerza reaccionaria del clero católico –a duras penas una base sólida, Ortiz solía argüir en aquel momento, para predecir el progreso nacional hacia la meta de una sociedad basada en la ciencia positiva–.

Debemos imaginar un escenario así para poder reconocer aquello que motivó al descendiente de una familia cubano-menorquina de élite a analizar tal circunstancia. Sus intereses en lo que él mismo definiría más tarde como la africanidad de la clase baja de Cuba se originó a partir de un predicamento compartido por muchos, si no es que por casi todos los pensadores nacionalistas latinoamericanos de principios del siglo xx: el problema de cómo imaginar y representar de un modo creíble a las comunidades nacionales y políticas del Nuevo Mundo, las cuales eran no sólo heterogéneas (todas lo eran) desde un punto de vista étnico, sino que incluían a un número considerable de libertos africanos y a una mayoría de personas cuya ancestral “mezcla racial” era casi imposible de negar. Tal vez la primera solución, tanto verdaderamente “africanista” como “moderna” en carácter, fue explorada por el médico brasileño Raimundo Nina Rodrigues. Basado en los conceptos de desviación con regresión evolutiva de Cesare Lombroso, Nina Rodrigues halló un método para medir los grados de nocividad social con los que las diferentes etnias africanas contribuyeron a la población base de Brasil. Lo hizo al entremezclar el criterio de diagnóstico de la etnografía africana de la época victoriana con el régimen nosológico correspondiente al evolucionismo del cambio de siglo. Para presentar sus hallazgos de manera cruenta, Nina Rodrigues concluyó que la parte Noreste de Brasil, aunque cargada con una población negra de grandes proporciones, tenía, al menos, la fortuna de haber importado africanos de los racialmente más avanzados del “ganado sudanés”, para quienes los Yoruba llegaron a suministrar la principal metonimia etnográfica (Nina Rodríguez 1935; 1977).

Siguiendo los pasos de Rodrigues, y tras sumergirse en las secciones destinadas a África de las bibliotecas de Madrid y de La Habana, alrededor de 1906, Fernando Ortiz llegó a conclusiones similares: el “fetichismo” afrocubano estaba caracterizado por un alto grado de formas ostensiblemente de estilo Yoruba.⁵ A diferencia de Nina Rodrigues, él hizo este “descubrimiento” antes de haber visto —como más tarde admitió— artefactos afrocubanos a las afueras del Museo de Ultramar de Madrid y a un practicante de la religión afrocubana en el perímetro de una prisión. La monografía resultante, *Los negros brujos*, fue un tratado increíblemente racista. Se centra en la noción de que la labor de erradicación de las prácticas africanas en Cuba sólo tendría éxito a través de un régimen científico de higiene social basado en un concienzudo conocimiento etnográfico del patógeno en cuestión: la magia negra.

De todas formas, a finales de la primera década del siglo xx, Ortiz había comenzado a realizar observaciones directas, y se había convertido en el patrono de por lo menos un grupo de culto afrocubano, la Sociedad de Protección Mutua y Recreo del Culto Africano Lucumí, “Santa Bárbara”.⁶ Su segunda monografía, *Los negros esclavos* (1916), contenía los resultados de una línea de investigación que había comenzado a trabajar alrededor de este momento: una lista de 99 términos para designar orígenes esclavos putativos, los cuales fueron recopilados a partir de una amplia y heterogénea mezcla de archivos y fuentes publicadas en Cuba, y que fueron verificadas contra la literatura africana disponible. En 1924 publicó *Glosario de*

⁵ Vean los capítulos 2 a 4 de Ortiz (1993). Además de los textos publicados de Nina Rodrigues y de algunos trabajos generales (como Reclus, Lubbock, Tylor, Frazer, Ratzel y otros), las autoridades más importantes en la materia al parecer son Ellis, Bouche y Crowther. En este sentido resulta poco sorprendente que de entre los escritores del Nuevo Mundo como Nina Rodrigues y Ortiz, estas fuentes del siglo xix hayan implantado aparentemente con firmeza la noción de equivalencia del término “yoruba” con un grupo étnico africano cohesivo en un momento —para usar la frase de Peel (1989)— en el cual “el trabajo cultural de la etnogénesis yoruba estaba lejos de ser completada en África”. Mientras que un escritor con tal carencia de escrúpulos como A.B. Ellis (1966) hablaba con cautela en 1894 de los “hablantes de yoruba de la costa oriental de África de donde provenían los esclavos”, y los misioneros se preocupaban por la implicación política ocasionada por las traducciones estandarizadas de la Biblia, tan sólo la idea de la posible existencia de una “gente” identificada por el término “yoruba” se convertía con rapidez en conocimiento popular en las Américas (Palmié 1995: 87-85).

⁶ La descripción anterior sobre las cambiantes relaciones de Ortiz con los practicantes de las religiones afrocubanas se trata más a fondo en un texto titulado “Brujos y científicos: exploraciones en la historia del modernidad caribeña”, el cual estoy a punto de publicar.

afronegrismos, una masiva especie de diccionario repleto de etimologías africanas de objetos léxicos en el español vernacular cubano. Ambos trabajos contienen claves interesantes que demuestran una transición entre el descubrimiento y la invención. Y vale la pena notar que su gradual rechazo hacia las interpretaciones biológicas para favorecer a lo que eran en esencia métodos filológicos no sólo representó un cambio epistemológico, sino que también redefinió su agenda de políticas de identidad nacional.

LO CONTRADICTORIO Y EL COMPÁS FILOLÓGICO

Esto ya es evidente en *Un catauro de cubanismos* (Ortiz 1975) –ostensiblemente una colección de “cubanisms” lingüísticos publicada en entregas en la prestigiosa *Revista Bimestre Cubana* entre 1921 y 1922–. Como hace notar Gustavo Pérez Firmat (1985), el *Catauro* representa una pieza polémica de literatura sutilmente disfrazada de diccionario, o incluso sólo jugando con su forma textual. En el *Catauro* Ortiz toma partido en la “guerra de palabras” librada por los escritores e intelectuales latinoamericanos por lo menos desde los tiempos de independencia nacional. Tal como el ensayista cubano Juan Marinello perfiló el dilema de los intelectuales hispanoamericanos en 1932: “El escritor americano es un prisionero. Primero de su lenguaje. Luego de los grilletos aprendidos de los europeos [...] Entre nosotros la lengua es el factor más fuerte de hispanidad, el obstáculo más poderoso frente a un idioma vernacular, porque nosotros nacemos dentro de una lengua, como dentro del mundo, sin la oportunidad de elegir: tan pronto como comenzamos a pensar, tan pronto como comenzamos a vivir, el castellano ya es nuestra única lengua. Existimos a través de una lengua que es nuestra a pesar de continuar siendo una extraña” (Marinello 1932, citado en Pérez Firmat 1985: 192-193).

De allí la lucha contra la fuerza hegemónica de la lengua de los colonizadores, la cual continúa dominando la mente y el habla de los postcolonialistas, alienándolos de sus propias producciones discursivas. Parte de esta lucha se libra en el campo léxico, y allí el enemigo –identificado por Ortiz– es ni más ni menos que el formidable *Diccionario de la Lengua Castellana de la Real Academia Española*; una manifestación hecha objeto del neocolonialismo lingüístico realizado a través de actos etimológicos de descubrimiento

que revelan que la *voz criolla* (en el doble sentido de *voz* como “palabra” y “voz”) es un derivativo de, y determinado por, sus orígenes peninsulares. Es esta violencia simbólica perpetrada por la *Real Academia* la que Ortiz refuta con un proyecto definido por Pérez Firmat (1985:205) como “contradictorio”: un aparato textual que “trastorna, profana y contamina la lengua madre al sembrarla con barbarismos, con ‘cubicherías lexicográficas’” (ibídem, 194), cuyas etimologías niegan, en vez de afirmar, los lazos lingüísticos de Cuba con España.

Pero, ¿qué son estas “cubicherías lexicográficas”, y cómo se relacionan con las políticas etimológicas de Ortiz? Ya en *el Catauro* es claro que la estrategia privilegiada para hacer valer la autonomía lingüística no es y, desde luego, no puede ser la propuesta de etimologizar los términos hacia sus orígenes “cubanos” –simplemente porque el español cubano vernacular es “desde siempre español”–. Por ello la solución radical de validar la otredad de los componentes léxicos cubanos al africanizar (o, aún más extraño, indianizar)⁷ sus orígenes. Es a este proyecto que Ortiz dedica su *Glosario de afronegrismos*. En cierto sentido, el *Glosario de afronegrismos* es un ataque hacia la lexicografía tradicional hispana. Su autor se deleita al contradecir las etimologías de la Real Academia y al desenmascarar como “afrocubanismos” ciertos términos rastreados por su *Diccionario* a fuentes europeas. Al hacer esto, Ortiz procede de una forma que –por lo menos desde la perspectiva de la lingüística moderna– parece poco ortodoxa, pero que, de hecho, tiene fuertes raíces en la filología comparativa de principios de los siglos XVIII y XIX. Como Pérez Firmat (1985:198) comenta, su metodología para identificar la raíz africana fue: “Saquear los diccionarios y gramáticas de las lenguas africanas [...] en busca de homónimos o parónimos de palabras utilizadas en Cuba. Una vez halladas, trató de confeccionar una co-

⁷ Esta era la solución preferida por la mayoría de los filólogos nacionalistas latinoamericanos del siglo XIX, y Ortiz de vez en vez polemiza contra ello (vean, por ejemplo, la entrada para “ají” en Ortiz 1924). Este “anti-indigenismo” es más pronunciado en sus trabajos posteriores (por ejemplo, en *La africanía de la música folklórica cubana* originalmente publicada en 1950, se deleita cuando desacredita las hipótesis que hablan de los orígenes indígenas-americanos de las formas musicales cubanas). En varios sentidos, esta postura representa una interesante contraparte caribeña a la negación absoluta del rol de los elementos africanos en la “síntesis nacional” de la influyente *La raza cósmica* (1966, publicada originalmente en 1952; Knight, 1990), de José Vasconcelos. A diferencia de Vasconcelos, Ortiz realizó una investigación seria en el campo de la arqueología de los indígenas americanos.

nexión semántica entre la palabra africana y la palabra en español. Una vez que esta conexión quedó establecida, el proceso de volver a encontrar una raíz (y de redirigirla) se completó”.

La circularidad de este proceso (no sin mencionar las transiciones imaginarias en las que se basan algunas de sus conexiones) conduce a Pérez Firmat a la conclusión de que las etimologías de Ortiz son “ficciones filológicas” estratégicas de una lingüística nacionalista criolla. Incluso si lo vemos desde otro ángulo, las especulaciones etimológicas de Ortiz no sólo funcionaron para reafirmar la autonomía lingüística de Cuba frente a España, sino que también permitieron la creación de un proyecto diferente, aunque no del todo separado: el descubrimiento de la heterogeneidad étnica como factor decisivo en la conformación de la población afroamericana de Cuba. El análisis de Ortiz en torno a la terminología utilizada para designar a las diferentes “naciones” africanas durante el periodo de esclavitud, corre por las mismas líneas que sus investigaciones lingüísticas más generales. Él correlaciona las denominaciones usadas en Cuba para diferenciar “tipos” de africanos con datos onomásticos (en su mayoría nombres de grupos étnicos o toponimias) seleccionados de la literatura africanista a su disposición. El principal criterio para establecer identificaciones es morfológico en naturaleza, privilegiando la homofonía, pero la comparación, en este caso, pretende no la interpretación de la derivación etnolingüística de los objetos léxicos, sino localizar los orígenes de la población a la que designan. Los términos para las unidades étnicas africanas o localizaciones geográficas sustituyen a la raíz, como fuese.

Un resumen de uno de sus casos más complicados puede servir como ejemplo: en el *Glosario*, en la entrada correspondiente a “Gangá”, el autor otorga como significado del término “nativo de esta región o raza africana”. Pero, ¿dónde está la región y qué significa el término “raza”? Ortiz comienza al considerar un diccionario cubano anterior que define el término para designar “una gran área africana que comprende Langobá, Maní, Quisé, etc.”; luego, considera que “los negros de Loango” emplean el término “Ngangá” como un modo de designar a los especialistas en religión, lo que pondría al descubierto una identificación geográfica, la cual es refutada por la existencia en la cuenca del Congo de un río llamado “Ngangá”, y un lago llamado “Nangú”. Siguiendo a Delafosse, Ortiz más adelante niega tajantemente

temente una solución occidental centro africana, y comienza a buscar etnónimos cognados de la Costa de Marfil y en sus hablantes de Mande en el interior de la región. Ahora separa la palabra “Gangá”, y deriva –“nga” como un sufijo que indica “gente-capucha” en los “lenguajes sudánicos occidentales”. Pero dos fuentes cubanas anteriores lo conducen hacia Cabo Palmas y al interior de Liberia. Ortiz considera, entonces, la información oral recibida de un afrocubano que se identificó como “gangá”, al igual que la documentación escrita referente a un “cabildo” (es decir, asociación voluntaria de africanos) de la “nación gangá arriero”. Ambos contienen referentes geográficos aparentemente contradictorios que señalan tanto a Cabo Palmas como a la Nigeria septentrional. Coteja ambos datos contra Barbot, quien, parafraseando a Leo Africanus y a Ptolomeo, habla de un reino de “Gaoga” cuyo nombre, para Ortiz, ofrece una pista al máximo referente del término “Gangá”. Por ello, la sugerencia final de Ortiz determina que “Gangá” pertenece a los hablantes de Ga de la Costa Dorada, a quienes identifica (por razones desconocidas) con los Ewe.

Desde luego, todo esto es en cierto sentido fantasía. Nunca nadie sabrá dónde habitaron aquellos individuos que se llamaron a sí mismos “gangá” (o “lucumí”, “carabalí”, “congo”, “mandinga” o “arará”). Tampoco es claro en qué sentido las atribuciones históricas del fenómeno “gangá” pueden relacionarse a cualquier región/ grupo étnico/sistema de gobierno africano que haya surgido entre los africanos esclavizados y sus descendientes en el Nuevo Mundo. Aún así, tales ejercicios, como el que acabamos de narrar, tienen algo que decir de aquellos que los asumieron.

La búsqueda casi maniaca de Ortiz para encontrar el referente del signo “gangá” es, por tanto, algo similar a la búsqueda por la ballena blanca que significaron las investigaciones del siglo XIX en torno a la localización geográfica de los “primeros” hablantes de indo-germano, con la cual posee más que una semejanza accidental. Los intentos de Ortiz por encontrar datos étnicos son en instancia una especie de nominalismo que busca el sustrato étnico de las lenguas, incluso si aquellas “lenguas” por sí mismas son meramente constructos hipotéticos basados en inferencia etimológica. Por lo mismo, sea que el cubano “gangá” pueda relacionarse con cualquier unidad equivalente o ancestral cubana, al final depende de cómo uno construye la relación entre significante (etnónimo) y significado (población ligada

étnicamente) –una cuestión que, incluso a nivel sincrónico, puede suscitar preguntas escabrosas e ilustra claramente las diferencias fundamentales entre etimología y semántica histórica como tipos de investigaciones concernientes a la forma y el contenido, respectivamente–. A pesar de la potencial validez de muchas de estas “identificaciones”, el proyecto en sí mismo es muy fallido dada la mal dirigida concreción generada por un empirismo *naïve* –un problema que aún afecta los intentos por unir evidencia morfológica de ambos lados del Atlántico para generar la historia–.

De todas maneras, para Ortiz el trabajo etimológico no se agotó en tales búsquedas por encontrar las poblaciones equivalentes a los objetos lingüísticos. Para él, el método comparativo en que se apoyaba poco a poco llegó a circunscribir una forma de conocimiento que funcionaba tanto para la especificidad etnológica en el diagnóstico de los ingredientes africanos de la cultura afrocubana, como para el reconocimiento de un proceso que más adelante denominó “transculturación”. Como ya había reconocido en *Los negros brujos*, los elementos léxicos africanos en el habla popular cubana estaban sociológicamente distribuidos de una manera diferenciada por el contexto. No sólo tendían a reunirse cuantitativamente, sino que se presentaban a sí mismos en su forma más pura (esto es, la más reconocible) en contextos religiosos afrocubanos. Basado en una lectura de las teorías de Tylor y Frazer sobre los arcaísmos en lenguajes esotéricos de culto, Ortiz propuso que lidiaba con sobrevivientes lingüísticos cuyo tiempo de vida se había prolongado por el uso ritual. El esoterismo estaba generado por la yuxtaposición de sociolectos españoles mundanos con varios lenguajes africanos que se convirtieron en idiomas sagrados y preservaron la colectividad religiosa. En el prefacio al *Glosario de afronegrismos* anunció una futura publicación que analizaría el contenido del *Glosario* en tanto “a la relativa influencia [en Cuba] de los diferentes lenguajes africanos: Mandinga [¡sic!], Wolof, Hausa, Yoruba, Calabar [¡sic!], Congo [¡sic!], Angola [¡sic!], etcétera [y] de sus campos de germinación: zoología, botánica, toponimia, música, vulgarismos, etcétera” (Ortiz 1924: xv).

Al mismo tiempo, Ortiz se percató de que muchos “africanismos” en el habla cotidiana eran literalmente “afrocubanismos”. Eran objetos léxicos para los que no sólo varias lenguas africanas parecían proveer una raíz plausible, sino que colectivamente se agrupan de forma más azarosa en muy

diversos “campos de germinación” semánticos. Aunque aún más o menos reconocibles en su origen “africano”, se convirtieron, de hecho, en formas autóctonas cubanas y tuvieron que sufrir ciertas transformaciones en el proceso –si no es que necesariamente en los campos de la morfología o semántica, aunque en general suele suceder en términos pragmáticos–. Además, algunos tuvieron que pasar un crucial umbral sociológico cuando entraron al lexicón general del habla popular cubana, y por tanto se convirtieron en “cubanismos”: elementos constituyentes de un nuevo complejo lingüístico en esencia, ni totalmente “español” ni “africano”, pero ciertamente “del Nuevo Mundo”. Este proceso tampoco dejó intactos a los elementos castellanos. Tomemos la entrada para “madre” que Ortiz prologa con las siguientes palabras: “Digámoslo desde el principio, esta palabra no es africana; pero ponte atento lector, mira cómo la usamos...”.

ASÍ QUE NOS ENTENDEREMOS MEJOR, MÁS RÁPIDO
Y CON MAYOR DETALLE...

Resumiendo, hemos visto cómo emerge una nueva narrativa nacionalista que se asemeja en cierta medida al concepto de raza cósmica del filósofo mexicano José Vasconcelos y, en menor grado, con el lusotropicalismo brasileño más conservador de Gilberto Freyre –conceptos que funcionaron para transformar el estigma de mezcolanza impuesto en un programa para imaginar las comunidades nacionales del Nuevo Mundo como entidades sintéticas, distintas tanto en lo físico como en lo cultural de los componentes del Viejo Mundo que participaron en su creación–. El logro de Ortiz en este sentido suele discutirse junto con su influyente concepto de “transculturación”, dado a conocer en 1940 con la explícita aprobación de Malinowski –una alianza extraña, si es que en verdad existió–. Con este neologismo, Ortiz trató, en parte, de oponerse a lo que él mismo percibía como un aspecto etnocéntrico del uso contemporáneo (principalmente en Norteamérica) del término “aculturación”. Lo que al parecer reconoció fue la ingenuidad o complacencia con la que los antropólogos americanos habían importado la retórica política estadounidense de principios del siglo xx, la cual predicaba “asimilación” social (fuera de indios americanos o inmigrantes) en “ad-culturación” a un concepto designado para capturar un

fenómeno humano general. A pesar de toda la habladería teórica que se rindió al relativismo cultural, y a la *potencial* incidencia de cambio “en los patrones culturales originales de alguno o de ambos grupos involucrados” (Redfield, Linton y Herskovits 1936), la investigación de la “aculturación” permaneció sujeta a una *a-fortiori*-traición lógica a una creencia chovinista en la máxima superioridad omnívora de los valores y normas de la cultura del observante.

En Cuba, Ortiz señaló, tal razonamiento era contradicho de forma patente no sólo por la innegable naturaleza híbrida de su cultura nacional, sino por los hechos históricos en su formación. Dada la total destrucción de la población indígena cubana, ni su clase dominante ni la dominada podía reclamar ser autóctona. Tanto los españoles como los africanos fueron trasplantados y ambos pagaron un gran precio en lo referente a su integridad cultural original. “Qué curiosa característica social de Cuba es –escribió Ortiz (1991a:88)– que desde el siglo XVI todas sus personas y culturas, invadiéndola sea por voluntad propia o a la fuerza, [han sido] todas exógenas y todas separadas de sus orígenes, traumatizadas por el desarraigo y la cruda trasplatación a una nueva cultura en el proceso de creación”. “No hubieron factores humanos más importantes para [la evolución] de la cubanidad –continúa (1991a:89)–, que estas continuas, radicales y contrastantes transmigraciones en el orden geográfico, económico y social [realizadas] de sus pobladores; que esta perenne característica transitoria de objetivos, y esta vida siempre desarraigada de la tierra inhabitada, siempre desajustada de la sociedad que la mantiene. La gente, economías, culturas y ambiciones –todo aquí se siente extranjero, provisional, cambiante [como] el vuelo de los pájaros sobre la tierra [...]–”.

Aunque enfrentados por sus respectivos referentes culturales con muy desiguales oportunidades de hacer valer su visión y crear mundos por ellos mismos, tanto españoles como africanos se encontraron en Cuba en una situación de alienación fundamental –alejados de sus sociedades de origen y reubicados en un ambiente extraño y con una sociedad muy inestable–; una situación para la cual ninguna de sus culturas los había preparado de modo adecuado; y que descartaba cualquier transferencia directa, completa o, incluso, sólo un poco complicada de las culturas que conocían con anterioridad. Lo que allí sucedió fueron “las más complejas trasmutaciones

culturales” (ibídem, p.86), las cuales estaban compuestas no sólo por una diferencia de poder determinada por la historia, sino por cambios políticos y económicos que conjugaban la constante constitución de la gente de Cuba “en lo concerniente a lo económico, al igual que a lo institucional, jurídico, étnico, religioso, artístico, lingüístico, psicológico [y] sexual” (ibídem, p. 86).

Como debería ser obvio, el concepto de transculturación de Ortiz fue más que un instrumento analítico para pretender corregir algunas inadecuaciones de la “investigación acultural” contemporánea de Norteamérica. Al igual que el lusotropicalismo de Freyre y del mestizaje de Vasconcelos –y, desde luego, del famoso *dictum* de José Martí que afirma que ser cubano era ser “más que blanco, más que negro”– también es una propuesta para un nacionalismo auto-consciente “modernista” del Nuevo Mundo que trascienda las prescripciones raciales y culturales impuestas sobre las naciones latinoamericanas por los intelectuales europeos y norteamericanos. Sin embargo, en cierto sentido, Ortiz supera tales formulaciones primeras. Para él “lo híbrido” no era una utopía conservadora ni radical –un estado del ser prefigurado en un pasado colonial, o lo que se espera de un futuro nacional–. Como dejó en claro en varias ocasiones, cubanidad no era el punto final, sino la esencia del proceso que él subsumió bajo la etiqueta de transculturación. No se trataba de equiparar la cubanidad con la hibrididad en el sentido de una síntesis consumada. Ser cubano era estar en un estado de cambio, compartir en una condición de inestabilidad, estar siempre en el camino hacia un predicamento nuevo.

Esta noción halla su elaboración más representativa en dos ensayos menos conocidos en los que Ortiz conjuga la noción de “transculturación” a través de una serie de metáforas culinarias. Otra vez, su punto de partida es la negación de un concepto norteamericano para capturar la realidad de la historia y cultura cubanas. “Se ha repetido en más de una ocasión que Cuba es una encrucijada de elementos humanos –comienza–. Esta comparación aplica a nuestra patria al igual que a otras naciones americanas. Pero tal vez aquí podría haber otra metáfora, una más precisa, más comprensiva y más apropiada para el público cubano. Porque en Cuba no hay más fundidoras ni crisoles que las muy modestas que utilizan ciertos artesanos. Mejor miremos hacia un símil cubano, un cubanismo metafórico, y nos entenderemos

mejor, más rápido y con mayor detalle: Cuba es un ajiaco” (Ortiz 1991b:14, énfasis en el original).

¿Qué es un “ajiaco”? Ortiz responde con rapidez: “Es el guiso más típico [de Cuba] y el más complicado, se hace con varios tipos de legumbres, que aquí llamamos viandas, y de retazos de carne; todo se cocina en agua hirviendo, hasta que se produce un muy espeso y succulento puchero que se sazona con el ingrediente más cubano, el ají [término para algunas variedades cubanas de *capsicum*], de la cual deriva su nombre” (ibídem, p. 15).

La elección de Ortiz para utilizar la imagen de ajiaco en vez de la (implícitamente norteamericana) “crisol cultural” (*melting pot*) no tiene, desde luego, que ver con la presencia o ausencia de la industria acerera como un criterio de apropiación local. Como en el caso de su rechazo de “aculturación” debemos leer su petición hacia una imaginaria más adecuada como un sutil comentario en torno a la hipocresía inherente en una de las ficciones fundacionales del vecino imperialista al Norte de Cuba. ¿Es adecuada la imagen en el país natal de J.P. Morgan? Ortiz parece dudar. ¿Aplica a los americanos como a un todo, y a Cuba en particular? La respuesta de Ortiz es enfática: no.

Pero hay más en la metáfora del ajiaco que su función retórica como una burla al imperialismo conceptual norteamericano y su sutil juego con el tropo de “conocimiento local”. Tiene una importante dimensión analítica, implicaciones que no han sido exploradas de manera adecuada. Porque, ¿cuál es el “trabajo” de un ajiaco? Ortiz explica: “Lo característico de Cuba es que siendo un ajiaco, su gente no es un puchero terminado, sino un constante [proceso de] cocción. Desde los albores de su historia a las horas que transcurren ahora, siempre ha existido una entrada renovada de raíces, frutas y carnes exógenas a la olla cubana, un incesante borboteo de sustancias heterogéneas. De allí el cambio en su composición, y [el hecho] de que cubanidad tenga un sabor y consistencia diferente dependiendo si uno toma una cucharada del fondo, en medio [de la olla] o hasta arriba, donde las viandas todavía están crudas, y el líquido burbujeante aún es claro” (*ibíd.*, p. 16).

Por ello sería incorrecto equiparar cubanidad tan sólo con “la nueva y sintéticamente succulenta salsa conformada por la fusión de linajes humanos disueltos en Cuba”. “Cubanidad es inherente no sólo en el resultado, sino

en su complejo proceso formativo, desintegrativo e integrativo, en los elementos sustanciales que tienen que ver con su resultado, en el ambiente en el que adquiere forma, y en las vicisitudes en el modo en que se desdobra” (*ibid.*, p. 16).

En otras palabras, cubanidad no puede ser reducida a una simple noción de hibricidad como resultado de una síntesis de elementos heterogéneos. Para la década de 1940, Ortiz ya había rechazado no sólo los discursos que antes le permitieron percibir y diferenciar los elementos constituyentes de tanto de “lo cubano” como de “lo afrocubano”. También había roto con una especie de retórica que llegaba a la esencia de la hibricidad fuera por proyectarla hacia atrás a unas formaciones de identidad preadaptadas que afectaban las mentalidades colonizadoras (Freyre), o hacia adelante a la cuasi-escatológica consumación de diferencias que deberán verse en un futuro de conformidad sintética nacional (de Vasconcelos). Ortiz privilegia no la “fusión”, pero sí algo más parecido al ajiaco, la procesual “cocedura” como un recurso representativo a través del cual permite imaginar el desarrollo cultural como algo que “parece” y “sabe” diferente dependiendo de en qué nivel del crisol (“la olla de Cuba”) y en qué momento se toma la muestra. El ajiaco de Ortiz no es sólo una metáfora más apropiada, es un mecanismo por el cual “nosotros” [esto es, nosotros los cubanos] nos entendemos mejor, más rápido y con mayor detalle”. Es un proyecto epistemológico que engloba una visión distintiva de las variables espacio-temporales en el análisis de la cultura (cubana).

UN FANTASMA EN EL ARCHIVO

La imagen de ajiaco circunscribe a la teoría de lo que podemos llegar a denominar “indigenización”, pero con un giro bastante complejo. La “olla de Cuba” no sólo está estratificada en una dimensión sincrónica (del líquido claro a un caldo succulento y espeso), sino también en una diacrónica. Como los ingredientes recién añadidos se hunden hacia los niveles más bajos, su tiempo relativo de cocción aumenta, “transculturizándolos” a las etapas o fases de cubanidad que ya fueron alcanzadas por los ingredientes anteriores y que en parte han dejado de ser “extraños” porque ya se mezclaron con otros. Este movimiento define una progresión hacia una sincrónicamente

perceptible (pero siempre cambiante) cubanía –esto es, la manera individual en que se experimenta “el ser nativo” como un calificativo deliberado de identidad–.⁸ Como promulgaciones de identidad, tales auto-percepciones situadas históricamente son la prerrogativa de aquellos que ya no están “crudos”: aquellos que adoptan su existencia social en Cuba como un modo de ser y de convertirse en cubano en un momento determinado y que siempre es el mismo (lo que puede llegar a significar para cualquiera relacionado, en cualquier momento de la historia).

Por otro lado, como todo está sujeto a la “cocedura” –la cual no tiene ni principio definido ni final definitivo–, la “diferencia” nunca deja de proliferar. Lidiamos con un proceso que afecta a todo por igual (del primer trozo de carne al último pedazo añadido de vianda) y que se desdobra en una línea de tiempo continua. Se extiende de un pasado heterogéneo a un presente no menos heterogéneo pero fundamentalmente diferente y a un futuro también disimilar sobre el cual poco se puede predecir excepto su heterogeneidad esencial. Aún más, el conocimiento en sí mismo está sujeto a “cocinarse”, y los propios términos con los que relacionamos los fenómenos sociales y culturales entre sí en espacio y tiempo son necesariamente contingentes de la estructura histórica de nuestra experiencia. No hay forma de destacar de manera analítica –o incluso sólo descriptiva– algo “más cubano” y, por tanto, “menos africano” (o menos “europeo”, para tal efecto) en comparación con algo más, a menos que volteemos hacia las concepciones de cubanía sustentadas de manera subjetiva por actores históricos concretos. Estos, sin embargo, varían tanto en tiempo como en espacio social, y la única manera de acercarse a tal cambiante conocimiento local, Ortiz da a entender, es seguir la regla de Henri Bergson de “*s’installer dans le mouvement*” (instalarse en el movimiento).

Desde este punto de vista, “África” sufre una transformación radical como un predicado potencial para el fenómeno del Nuevo Mundo. Por su localización precisa –como ingrediente al igual que dentro de la fase general de “cocedura” de la historia del Nuevo Mundo– se convierte en un

⁸ La noción de “cubanía” de Ortiz retoma la distinción hecha por Miguel de Unamuno entre “hispanidad” e “hispanía” como la experiencia individual concreta referente a un estado social más generalizado de “estado del ser”.

modal de cómo “africanía”, ahora concebible como aún otra forma de “conocimiento local”, se reproduce socialmente en diferentes estratos de la “olla cubana”, ésta (u otras ollas –concebidas como unidades locales de análisis, para tal efecto–). Si en 1906 Ortiz hubiese escrito ese “fetichismo africano que entró a Cuba con el primer negro”, para 1940 la frase todavía tendría validez para él. La pregunta, sin embargo, se convirtió en cómo dar recuento del hecho de que ciertas formas de “africanía” no sólo “persisten” como sobrevivientes alocrónicos, sino que fueron sujetos de reproducción social como actos de interés e identidad totalmente co-temporal con la totalidad de una manifestación presente de cubanidad. Dado que las formas de lenguaje habilitadas por el “símil más adecuado” de ajíaco descarta espacializaciones definitivas y temporalizaciones de diferencia (todo se cuece en la misma olla al mismo tiempo), la pregunta sobre la “pureza” –sea europea o africana– se convierte en algo que está atado a la perspectiva individual. Todo depende de la cucharada que seleccionemos para inspeccionar y de los criterios que le apliquemos. En otras palabras, el “descubrimiento de África” en las Américas está en su propia sección y parcela dentro del cuerpo de “cocimiento”: cómo son producidas en cualquier momento y por cualquier grupo las características morfológicas identificadas como “africanas”, y cómo son sostenidas y transformadas en el curso del desdoblamiento histórico del proceso social cubano son sólo algunas de las preguntas. Sin embargo, para responder de manera adecuada, debemos también tomar en cuenta los atributos sobre los cuales tales juicios (incluyendo tanto los “populares” como los académicos) están basados, al igual que el proceso por el cual se constituyeron.

Las formas de conocimiento que permiten los “descubrimientos de África” en el Nuevo Mundo –podríamos aseverar que con Don Fernando– son estrictamente “locales” en naturaleza. Al igual que las prácticas cognitivas y sociales que éstas constituyen como su objeto, se cocinan a lo largo, y, en ocasiones, se entremezclan con, o se disuelven en ellas. Esto, sin embargo, crea enormes problemas –y no sólo porque el convertir en historia los procesos y el procedimiento del descubrimiento conduce potencialmente a una regresión genealógica sin fin, o a una complicación imposible de cualquier reclamo de (o forma de) conocimiento positivo–. Esto también significa, en términos de la investigación, que si seguimos la ruta de Ortiz,

esencialmente terminaremos en los cuernos del dilema empirista de ya no saber cómo describir una relación, una vez que perdemos la confianza en las definiciones de la diferenciación de sus términos constitutivos. Una vez que elegimos el ajiaco como metáfora estratégica, el mundo de unidades específicas se nos pierde. Dentro de la “olla cubana” África, América y Europa ya no pueden desenredarse. Son, a lo sumo, gradaciones inestables por las que una muta a la otra, y este proceso de refracción, descomposición y su movimiento correspondiente de recomposición y autopoiesis genera una serie potencialmente infinita de posibles percepciones de diferencia. El ajiaco, en otras palabras, es un cálculo que circunscribe un patrón fractal. La historia cocina a todos.

Esta puede ser una hermosa conclusión que corre el riesgo de resultar sumamente complaciente. Varios académicos –incluyendo a Antonio Benítez Rojo (1992), Paul Gilroy (1992) y Marilyn Strathern (1991) – han señalado los méritos posibles de las alegorías geométricas no sólo por la conceptualización del fenómeno del Caribe o “Atlántico”, sino de la cultura en general. Pero, ¿es el lenguaje matemático de la teoría del caos en verdad más atractivo que el viejo idioma de hibricidad del criador, o las analogías lanzadas por apropiaciones inocentes de las teorías lingüísticas de criollización? Siendo justos con Don Fernando, me gustaría concluir con una nota de caución, a menos que nos enredemos en el caldo de las metáforas junto con él. El hecho es que un proceso similar al ajiaco comenzó a permear su trabajo casi tan pronto como él comenzó a pensar en ellos. Aunque dio a conocer más de 800 publicaciones durante su larga carrera académica, el total de su producción intelectual nunca superó la etapa de anotaciones y manuscritos en un eterno proceso de revisión. Actualmente un montón de esos materiales están resguardados en el Instituto de Literatura y Lingüística de La Habana –el ahora producto congelado de su burbujeante pasado intelectual–. La mujer encargada de la limpieza de ese lugar dice que ha visto a su fantasma rondar por el edificio, aunque jura no ser ni santera ni espiritista. No cabe duda de que él estaba barajeando las tarjetas de registro, vertiendo información en sus notas de campo y libros de recortes, lápiz en mano, haciendo anotaciones invisibles. Aún buscando a Cuba. Me gusta esa idea. Don Fernando probablemente espera su redescubrimiento como un etnógrafo postmoderno y teórico social. Estoy seguro de que su-

cederá. Pero al igual que con su apropiación del estado cubano, uno se pregunta si la originalidad en el pensamiento de este hombre no era en realidad un llamado a su reinención. ❧

BIBLIOGRAFÍA

- Antonio Benitez Rojo, *The Repeating Island*. Durham: Duke University Press, 1992.
- Pierre Bourdieu, *Outline Of a Theory Of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Thomas Bremer, "The Constitution of Alterity: Fernando Ortiz and the Beginnings of Latin-American Ethnography out of the Spirit of Italian Criminology". En: Thomas Bremer y Ulrich Fleischmann (eds.), *Alternative Cultures in the Caribbean*. Frankfurt y Main: Vervuert, 1977, pp. 119-129.
- Fernando Coronil, "Introduction to the Duke University Press Edition. Transculturation and the Politics of Theory: Countering the Center, Cuban Counterpoint". En: Fernando Ortiz, *Cuban Counterpoint*. Durham: Duke University Press, 1995, pp. ix-lvi.
- A. B Ellis, *The Yoruba-Speaking Peoples Of the Slave Coast Of West Africa*. Oosterhout: Anthropological Publications, 1966.
- Gilberto Freyre, *The Masters and the Slaves*. Nueva York: Alfred Knopf, 1956.
- Paul Gilroy, *The Black Atlantic*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.
- Jesús Guanche, *Procesos etnoculturales de Cuba*. La Habana: Editorial Letras Cubanas, 1983.
- Ulf Hannerz, "The World in Creolization", *Africa* 57. Londres: 1987, pp. 546-559.
- Aline Helg, "Race in Argentina and Cuba, 1880 -1930: Theory, Policies, and Popular Reaction". En: Richard Graham (ed.), *The Idea of Race in Latin America, 1870 -1940*. Austin: University of Texas Press, 1990, pp. 37-69.
- Melville J. Herskovits, *The Myth of the Negro Past*. Nueva York: Harper, 1941.
- Diana Iznaga, *Transculturación en Fernando Ortiz*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 1989.
- Alan Knight, "Racism, Revolution, and Indigenismo: Mexico, 1910-1940". En: Richard Graham (ed.), *The Idea Of Race in Latin America, 1870 1940*. Austin: University of Texas Press, 1990, pp. 71-113.

- Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- Julio Le Riverend, "Ortiz y sus contrapunteos". En: Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 1991, pp. v-xxx.
- Sidney W. Mintz, "Enduring Substances, Trying Theories: The Caribbean Region as *oikumene*", *Journal of the Royal Anthropological Institute*. Londres: 1996, pp. 289-311.
- Carlos Moore, *Castro, the Blacks, and Cuba*. Los Ángeles; Center for Afro-American Studies, UCLA, 1998, p. 373
- Edward J. Mullen, "Los negros brujos: A Reexamination of the Text", *Cuban Studies*, 17. Pittsburgh: 1987, pp. 111-129.
- Edmundo O'Gorman, *The Invention of America*. Bloomington: Indiana University Press, 1991.
- Fernando Ortiz
Glosario de afronegrismos. La Habana: Imprenta El Siglo xx, 1924.
Los negros brujos. Miami: Ediciones Universal, 1973.
Un catauro de cubanismo. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 1975.
Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 1991 [1940].
Estudios etnosociológicos. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 1991.
- Robert Paine, "Columbus and the Anthropology of the Unknown", *Journal of the Royal Anthropological Institute*. Londres: 1995, pp. 47-65.
- Stephan Palmie, "Against Syncretism: 'Africanizing' and 'Cubanizing' Discourses in North American orisha-worship". En: Richard Fardon (ed.), *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge*. Londres: Routledge, 1995, pp. 73-104.
- Gustavo Perez Firmat, "The Philological Fictions of Fernando Ortiz", *Notebooks in Cultural Analysis*. Durham: 1985, pp. 190-207.
- Nina Rodrigues Raimundo
Animismo fetichista dos negros brasileiros. Río de Janeiro: Civilizacio Brasileira, 1935 [1896-97].
Os africanos no Brasil. Río de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1977 [1905].

Edward Said, *Orientalism*. Nueva York: Random House, 1978.

Marilyn Strathern, *Partial Connections*. Savage: Rowman & Littlefield, 1991.

Reproducing the Future. Nueva York: Routledge, 1992.

José Vasconcelos, *La raza cósmica*. Madrid: Aguilar, 1966 [1925].

Igualación de las condiciones y formas del racismo en La Habana durante el periodo especial: una lectura de la novela *Las bestias* de Ronaldo Menéndez

Vincent Bloch*

¿CÓMO COMPRENDER EL RACISMO EN CUBA?

Una noche de enero de 2003, como a las cuatro de la mañana, un amigo y yo estábamos orinando detrás de un muro en una calle de La Habana Vieja. De pronto, una mujer blanca de unos 40 años, que hacía su ronda de guardia para el CDR (Comité de Defensa de la Revolución), se abalanzó hacia nosotros gritando: “¡Oye! ¡Cochinos! ¡No se meen aquí!”, después, mirando a mi amigo que había salido disparado, se volvió hacia mí y me dijo con gesto de súplica: “Tú que eres blanco al menos, ¡dile al negro ése que no se mee aquí!”. En lugar de responderle que nuestra falta de civismo no la autorizaba a decir estupideces, preferí intentar agarrarla en falta aprovechando a mi favor una invectiva revolucionaria, vaga entre tantas otras, cuya virtud es la de sembrar confusión. Le repliqué: “¿Tú no sabes que hubo una revolución socialista aquí hace 45 años?”. Y, en efecto, algo descontrolada me preguntó: “¿Y qué quieres decir con eso?”. Continué diciéndole que eso significaba “que somos todos iguales y que no veo lo que tiene que ver lo del negro y el blanco”. Tranquila, porque desde su punto de vista la rectitud de su actitud revolucionaria no estaba en entredicho, me explicó entonces con didactismo y benevolencia que “por eso, chico, tienes que dar el buen ejemplo”. Divertido por su tontería, decidí entonces poner a prueba su capacidad de resistir al contagio negro-plebeyo aplicando el principio de “la intervención sociológica”, y me alejé de ella insultándola a propósito de

* Traducción del francés de Ofelia Arruti.

la manera más obscena: “¡Deja la muela esa, lo que eres, eres una racista! ¡Puta! ¡Singada! ¡Gorda pajona! ¡Resinga tu madre, maricona!”. Y la respuesta ejemplar no se hizo esperar: “¡Vete pa’ la pinga tú, maricón! ¡Comemierda! ¡Hijo de la gran puta! ¡Maricón! ¡Maricón! ¡Maricón!, etcétera”.

Durante ese tiempo, sólo la eventualidad de la llegada de la policía, cuyas consecuencias seguramente sólo habrían recaído en él, perturbó el estoicismo de mi amigo. Lo tenía sin cuidado el sentido del altercado, la opinión implícita de la *cederista*, según la cual es inútil explicarle a un negro que se portó mal porque su sola condición ontológica le impide comprenderlo, o mi reacción solidaria sin mucho esfuerzo. No, según sus palabras, todo esto era “cultural”. Desde entonces, cuántos cubanos “negros” o “blancos”, al escuchar esta anécdota, me han explicado con la misma indiferencia que, en efecto, el racismo en Cuba existe, pero que es “cultural”, es decir, no impide que haya mezclas y hasta afecto entre negros y blancos, y no tiene nada que ver con el odio racial como el que existió con el *apartheid* en Sudáfrica o con la “separación étnica” tal como la imaginan en el seno de la sociedad estadounidense de hoy día.

El racismo cultural

¿La costumbre de apostrofarse unos a otros: “¡Oye, negro!”, “¡Oye, chino!”, “¡Oye, gordo!”? ¿La referencia a las personas: “la negrita del tercer piso”, “el blanquito de al lado”, “tu amigo el mariconcito”? ¿Las expresiones idiosincrásicas: “tener un chino atrás” (ser desafortunado), “¿eres bobo o de Pinar del Río?”, la “tacañería del gallego”? ¿“El gallego negro”? A semejanza de este apodo, dado a un afrocubano conocido por su avaricia en el barrio donde vivía, todas estas expresiones, me han rogado que lo comprenda, no deben considerarse sin hacer referencia a la mezcla de buen humor y límite intelectual¹ que conforma su base.

¹ Cuando durante una conversación con una amiga afrocubana de mi generación, ordené unos tras otros y en su contexto los *centenares* de comentarios racistas escuchados a lo largo de los dos años que pasé en La Habana, mi amiga, molesta por lo que ella percibía como “poner en el banquillo” a su país, pero reconociendo que “al poner unos al lado de otros, los ejemplos dan una imagen de conjunto que lo deja a uno pensativo”, consideré oportuno recordarme un proverbio wolof que yo había citado en alguna ocasión en una situación completamente distinta: “Si la inteligencia estuviera en venta, no encontraría comprador”.

Por supuesto, ciertos estereotipos “culturales” son más ventajosos que otros. A menudo intentaron convencerme de que había “blancos que actúan como negros: escandalosos, gozadores, majá de sombra (la serpiente boa local, famosa por perezosa)” y también “negros finos” que no tienen nada que ver con “la negrada”. Un profesor de física “blanco”, de unos 50 años, me había explicado, teniendo mucho cuidado en evitar las groserías, que “los negros no tienen la misma moral”, alternando entre ejemplos normativos (“no hacen la diferencia entre la amistad y el provecho económico que pueden sacar de la amistad”) y angustias fantasiosas (“esas congas de los negros santiagueros sudando la gota gorda bajo un sol que te achicharra”).

Pero como nos quedamos pues en los estereotipos, no se trataría más que de un “racismo cultural”, en el sentido de que es anodino, como ese humorista que, durante su espectáculo en el cabaret El Cocodrilo, decía ante un público risueño, compuesto en su gran mayoría de blancos, “yo no digo que todos los negros sean ladrones... ¡pero todos los ladrones son negros!”. También son culturales la manera de frotarse el dorso de la mano con el índice para designar a los negros en general, las expresiones *adelantar/mejorar la raza* si una mujer da a luz un hijo cuya piel es más clara que la suya, *atrasar la raza* si es lo contrario, o incluso *quemar petróleo* para designar el acto sexual entre una persona de piel negra y una de piel blanca. Un día, pasaba por casa de un amigo que vive en Centro Habana –blanco y poco inclinado a percibir diferencias entre las “razas”– y, como él todavía no había llegado, lo esperé conversando con su madre, una mujer mayor de cincuenta y tantos años, y una vecina septuagenaria. Ésta última, al enterarse de que yo era extranjero, me preguntó por qué “los turistas siempre están atrás de las negras”. Le respondí de manera sibilina que lo ignoraba y ella se vanaglorió de que jamás había tenido relaciones sexuales con un negro: “¿Acostarme con una persona de color? ¿Yo? ¿Si salí blanca como la leche?... ¡Imagínese! Yo, la sábana blanquiiita, puuulcra, ¿con un negrón tirado al lado?... ¡¡¡Quééé va!!!”. Apretando los dientes, la madre de mi amigo agregó, refiriéndose a su nieta de 15 años de quien ella tenía la custodia: “Igual que cuando nuestra hija, mi marido tiene el ojo puesto, no la suelta, es ahí ahí ahí constantemente hay que estar atrás de ella ¡hasta que coja el buen camino, igual que la otra! [N. B.: en esa época, su hija de 30 años estaba casada con un “blanco”, con el que había tenido dos hijos]... y si se empata

con un negro, lo sabe, aquí ya no puede regresar”. Finalmente, llegó mi amigo y, cuando le conté lo de la vecina, sin mencionar las palabras de su madre, se echó a reír diciéndome “¡la vieja esa es chismoosa!”. Una forma anodina de chismorreó, pues. A lo sumo, una elección estética. ¿Acaso no el propio Fidel Castro, después de haber puesto fin a las prácticas de segregación en los lugares públicos (playas, clubes de esparcimiento, cabarets, etcétera), dijo que la gente podía seguir bailando con quien prefiriera? Después de todo, un universitario “imparcial” no dejaría de señalar que el portal estadounidense “jdate”, por ejemplo, es un lugar de encuentro “entre judíos o individuos que desean convertirse al judaísmo”, o también, en un registro diferente, que las categorías de los portales pornográficos se definen en referencia tanto a las prácticas sexuales como a la pertenencia “étnica”. Pero incluso ahí, un rápido vistazo al espacio Contactos del portal revolico.com permite darse cuenta de que cuando las personas especifican en su “pequeño anuncio” que buscan “un/a blanco/a”, lo asocian sistemáticamente a los adjetivos calificativos “limpio/a, trabajador/a y culto/a”.²

El “racismo cultural” se acepta con cierto fatalismo,³ y se inscribe bien en el síndrome de repetición que a los cubanos les gusta creer que padecen. Un pueblo condenado a la desgracia y a reírse por ello y cuya virtud es aceptar los males que lo aquejan, su “vino amargo”,⁴ el *choteo*⁵ o el racismo:

² *Revolico.com* es un portal de anuncios clasificados. Ejemplos de anuncios “típicos”: “Fecha: Jueves, 8 de octubre del 2009, 1:51 p.m. Hola, soy una chica muy limpia de piel blanca, soy rubia, estudio psicología, tengo 20 años, vivo en ciudad de La Habana sola con mi novio, pero él nunca está acá, así que sin problemas podremos vernos [...] Busco a una chica limpia, agradable, bien femenina, con senos medianos o grandes, de piel blanca... educada, de ser posible mándenme fotos de sus cuerpos, sin rostros para no exponernos, cuando reciba yo les envío unas más”; en el apartado Empleos, algunos no dudan en asociar criterios discriminantes a las calificaciones profesionales: “Busco un cocinero hombre, graduado de Formatur, para un restaurante fuera de Cuba. Fecha: Sábado, 17 de octubre del 2009, 12:55 p.m. Estoy buscando, con experiencia, preferentemente de 35-40 años, que no sea del Partido, que sea blanco, serio, buena apariencia personal, con familia en Cuba con deseos de ayudarla y no tenga planes de irse para los EUA. Los interesados escribir: belice_63@yahoo.es”.

³ Mi amiga sensible a la universalidad de los proverbios wolof dio fin a nuestra conversación diciendo: “El racismo es cultural, siempre fue así y siempre lo va a ser”.

⁴ En su ensayo “Nuestra América”, publicado el 10 de enero de 1891 en *La Revista Ilustrada de Nueva York*, Martí escribía: “Crear es la palabra de pase de esta generación. El vino de plátano; y si sale agrio, ¡es nuestro vino!”. Desde entonces, la frase “nuestro vino es agrio, pero es nuestro vino” permanece en las conversaciones corrientes sobre la “suerte de Cuba” y las “angustias cotidianas”.

⁵ Mañach (1991 [1928], pp. 51-94), en su *Indagación del choteo*, partía de la definición del “cubano de la calle”, “no tomar nada en serio”, “tirarlo todo a relajo” (p. 58) para delimitar a continuación los

nada extraordinario en los relatos de la nación cubana. Dentro de esta visión, el “racismo cultural” sobrevuela el tiempo e impregna la rutina de lo cotidiano: no impide la concordia y es incluso uno de sus factores.

Huellas y contextos

Conformarse con relacionar el léxico o las imágenes racistas que circulan a diario en la sociedad cubana contemporánea, con los contextos históricos particulares en los que aparecieron, induciría paradójicamente a proyectar la misma imagen de un racismo de naturaleza inmutable y sustraído de temporalidades, ignorando las diferencias, a través de las épocas, entre los acontecimientos y los fenómenos con los cuales interactuaban sus formas.

De esta manera, el estereotipo de las “congas santiagueras”, la obsesión de preservar a las mujeres blancas del contacto con la piel negra o el prejuicio en torno al poder de seducción de las mujeres negras llevan la huella de los tres “iconos del miedo” a través de los cuales, según Aline Helg (1995, pp. 17-18), los blancos han percibido, entre principios del siglo XIX y mediados del siglo XX, la amenaza que implican los afrocubanos para la nación. No obstante, el planteamiento intelectual de Helg no consistía en realzar la presencia de estas tres imágenes fantasmagóricas —el *cimarrón* como personificación de la revolución haitiana, el *brujo* o *ñáñigo* como encarnación de la barbarie de las culturas y religiones afrocubanas, y el violador negro o la mulata seductora como imágenes de la sexualidad bestial de los afrocubanos—, sino en explicar cómo ellas habían sido *movilizadas* con miras a fines políticos particulares en el contexto de la formación del Partido de los Independientes de Color, al cual el partido conservador y el partido liberal no podían dejarle el paso libre sin riesgo de perder una parte de sus prebendas, entrar en competencia con nuevas redes de patrocinio y, aún más, sufrir la modificación de todas las jerarquías del poder (Helg, 1995, p. 158). En su descripción de la protesta armada llevada a cabo por el PIC el 20 de mayo de 1912, Helg también insistió en el hecho de que la campaña de prensa, cen-

rasgos esenciales del choteo, “la afición al desorden” y “el odio a la jerarquía” (p. 68), y de ahí concluir que “Al par que uno de los grandes padecimientos del cubano, la burla crónica ha sido una de sus grandes defensas. Le ha servido de amortiguador para los choques de la adversidad, de muelle para resistir las presiones políticas demasiado gravosas y de válvula de escape para todo género de impaciencia” (p. 85).

trada en los “iconos del miedo”, se había apoyado en la inseguridad de las elites y de las clases populares cubanas, desplazadas económicamente por los recién llegados provenientes de Estados Unidos y de España a partir de la independencia. Y una vez votada el 5 de junio la suspensión de las garantías constitucionales en Oriente, el llamado del presidente José Miguel Gómez al “combate de la civilización contra los Independientes” fue lo que dio paso a las masacres perpetradas por el ejército y las milicias de voluntarios (*Ibid.*, pp. 193-225). En la anécdota relatada al inicio de este artículo, en el contexto de su hogar es donde la abuela se conforma con pensar que si su nieta “se empata con un negro, ya no puede regresar”.

De la misma manera, las expresiones *adelantar*/*atrasar la raza* llevan la huella de su diseñador: en los últimos años de su vida, Francisco de Arango y Parreño, cabeza pensante de la “elite sacarócrata” preconizó, por una parte, la unión de mujeres negras con hombres blancos, de modo que, al parir hijos de piel más clara, ellas “adelanten la raza” y, por otra parte, la prohibición de la unión de mujeres blancas con hombres negros, en la medida en que las primeras no harían más que “atrasar la raza” (Moreno Fragonal, 1995, p. 196). Pero más aún, estas “soluciones” eran la manifestación de un contexto marcado por la revolución haitiana y la obsesión del “complot negro”, en una época en que los afrocubanos constituían la mayoría demográfica (González-Ripol *et al.*, 2004). El concepto del “blanqueamiento” era la respuesta directa encontrada al problema al que se había enfrentado la elite azucarera. Ésta había comprendido que el trabajo forzado era un freno al progreso técnico, pero también que el hecho de haberse capitalizado en esclavos la exponía a la ruina en caso de abolición sin compensación. La manera en la que los cubanos utilizan la expresión *adelantar*/*atrasar la raza*, en el momento actual, pone de relieve una *costumbre* que no puede situarse en el mismo plano que los *finés* que Arango había asignado a la ideología del blanqueamiento en el contexto del primer tercio del siglo XIX.

Pedirme “[a mí] que al menos [soy] blanco” que le dijera “al negro ese que no se mee” en la calle muestra evidentemente la influencia del discurso educador en mi interlocutora. Sin embargo, en este caso, el marco y las implicaciones del discurso educador ya no son los mismos que en el contexto de su aparición. El discurso educador tenía una función precisa en el contexto propio de las guerras de independencia y la reunión de diversos

grupos sociales y raciales en la condición común de combatientes rebeldes y después futuros ciudadanos cubanos. Como lo demostró Ada Ferrer, para los “poseedores de la civilización”, el comportamiento “bárbaro” de los esclavos y de los *libertos* era aceptable mientras estuvieran bajo el yugo de su condición, pero resultaba inaceptable a partir del momento en que se volvían ciudadanos de pleno derecho. El desorden de los campos rebeldes brindó una nueva imagen de la “barbarie africana” y, por tanto, durante la guerra de diez años, se impuso de forma muy natural “la relación entre los amos convertidos en oficiales y los esclavos convertidos en ciudadanos” (*Ibid.*, p. 37). En el marco de la segunda guerra de independencia, Ferrer (1999, pp. 155-181) sacó a la luz la manera en la que la visión del orden como garantía de una regeneración de las costumbres, propuesta por la ciencia, la educación y la pedagogía, había permitido, en detrimento de los insurgentes afrocubanos, relegar a segundo plano la igualdad racial y definir, en función del “refinamiento”, “la civilidad” y “la modernidad”, el tipo de hombre apto para dirigir la república. La movilización del discurso educador en el contexto, por lo menos confuso, de una guardia del CDR, no contiene elementos de la consolidación de un orden racial, como a finales del siglo XIX y principios del XX.

Por último, la idea existente de los “blancos depravados que actúan como negros” o la asociación “blanco-limpio” contienen la huella del pensamiento higienista, pero no estriban, como en el contexto de principios del siglo XX (Iglesias Utset, 2002), en concepciones científicas oficiales que consoliden un orden racial. Aline Helg subrayó la continuidad del pensamiento positivista y evolucionista del siglo XIX a través de la influencia de la corriente higienista y de la criminología lombrosiana, en las que se fundaba el “primer” Fernando Ortiz para explicar, por ejemplo, que *la brujería*, inherente a la inmoralidad africana, amenazaba con contaminar las clases blancas marginales y que, por esta razón, *los brujos* debían ser erradicados, mientras que los afrocubanos en general debían ser educados para evolucionar hacia las formas de adivinación “blancas”, como el espiritismo (Helg, 1990).

En resumen, recoger los fragmentos del discurso y de los esquemas de pensamiento que afloran hoy en el lenguaje corriente y en las acciones cotidianas no debe llevar a confundir la huella de la historia con la manifestación de un contexto que remite al pasado. Moreno Friginals, Helg o Ferrer,

en diferentes momentos de la historia de la isla, se propusieron comprender la dinámica de la ideología racial de Cuba para preguntarse mejor acerca de las temporalidades y los modos de producción de un orden racial conformado a partir de variables demográficas, económicas, políticas, culturales e ideológicas, que han sufrido en sí mismas el efecto de cambios de contexto y nuevos sucesos. En el momento actual, las propias formas de ideología racial que afloran se están reelaborando y se les está dando sentido en las interacciones cotidianas, pero en el contexto propio del periodo especial, que dura desde 1990, e intentando describir este acontecer es como puede uno darse cuenta de la dinámica del racismo contemporáneo en Cuba.

MÁS ALLÁ DEL “RACISMO CULTURAL”

Desafortunadamente, esta meta no goza de ninguna legitimidad ante el gobierno cubano. En lo esencial, la propaganda gubernamental se contenta con decir que el racismo es una supervivencia de un pasado que sigue perjudicando, una supervivencia de la que sólo la conciencia revolucionaria puede liberar al pueblo-Uno. En esta lógica, y además del llamado conve-nido a la virtud crítica, el trabajo de erradicación del racismo se circunscribe a la revalorización de los “negros y mulatos” dentro del discurso nacional, en particular desde el campo universitario. Peor aún, la ausencia de espacio público restringe el proceso que consiste en identificar el racismo como hecho social y no únicamente como sentimiento palpable más o menos sujeto a polémica. Aquí y allá, grupos de rap denuncian en sus canciones las discriminaciones de las que a diario son víctimas: antes de desaparecer de la radio poco después de su salida en la primavera de 2002, el refrán “¿Quién tiró la tiza? ¡El negro ese!” había dado en el clavo ante la juventud afrocubana.⁶ Espontáneamente, un número creciente de afrocubanos intentan articular un discurso sobre el racismo, pero se ven influidos por elementos que dificultan la elaboración de criterios de litigio, porque no pueden estar situados en el mismo plano: los prejuicios cotidianos, las

⁶ El rapero Mola MC (El Mola) cuenta en su canción la diferencia observada en la Escuela Nacional de Arte entre “el hijo del doctor”, que naturalmente se supone que es “el mejor”, y “el hijo del constructor”, “el negro ese”, acusado de hacer trampas, desobedecer, etcétera.

situaciones de discriminación, el acoso de la policía, la muy débil presencia de “negros” en las elites, la sobrerrepresentación de los “negros” en el seno de la población carcelaria,⁷ la sobrerrepresentación de los “negros” en el seno del contingente militar enviado a Angola a partir de 1975, los actos de odio perpetrados aquí y allá, la creencia según la cual la muerte en 1896 del general afro cubano del Ejército Rebelde, Antonio Maceo, fue el resultado de un complot interno con miras a mantener a la futura república en el seno de los “blancos”, la masacre para reprimir a varios de miles de simpatizantes del Partido de los Independientes de Color en 1912...

De manera general, esta visión sincrónica del racismo en contra de los “negros” aporta más confusión y no permite captar la dinámica de un fenómeno en cuyo interior se entremezclan temporalidades y variables sociológicas heterogéneas. Las “encuestas de opinión”⁸ revelan a lo sumo la fuerza de los prejuicios comunes, pero no muestran la manera en la que tales sentimientos se manifiestan y articulan dentro de los contextos o frente a sucesos particulares. Sin embargo, el estudio del “fenómeno” no debe ceder tampoco a una cierta forma “de imaginario antirracista”, propensa a percibir el racismo como una escalada y, por tanto, a identificar en el prejuicio el preludio a la discriminación, luego a la violencia racial e incluso al “genocidio”.

En esta situación, las mejores descripciones de este fenómeno social nos llegan a menudo desde la literatura. En las páginas que siguen, propondré, a partir de una lectura de la novela *Las bestias* de Ronaldo Menéndez (2006), una reflexión sobre la dinámica del “racismo cultural” en La Habana durante el periodo especial, prestando mucha atención a los efectos de la igualación de condiciones en el contexto de desdiferenciación social transmitida que conlleva la lucha (Bloch, 2009).⁹

⁷ De la Fuente (2000, p. 431) cita las cifras de una “organización de prisioneros políticos en la prisión del Combinado del Este [según la cual] a finales de la década de 1980, ocho de cada diez prisioneros eran negros”.

⁸ De la Fuente (2000, pp. 441-442) cita un “estudio realizado por el Centro de Antropología en tres barrios habaneros en 1995 [que] encontró que el 58% de los blancos consideró que los negros son menos inteligentes, el 69% afirmó que no tienen los mismos ‘valores’ y ‘decencia’ que los blancos y el 68% se opuso a los matrimonios interraciales”.

⁹ Al inducir, en referencia a la legalidad socialista, una criminalización de los comportamientos, este término ambiguo define todas las formas que hay para “arreglárselas”, que mezclan lo legal con lo ilegal y permiten juntar los dos extremos.

IGUALACIÓN DE LAS CONDICIONES Y “RACISMO CULTURAL”:
UNA LECTURA DE *LAS BESTIAS*

Del racismo de evitación al furor negrófobo

Las bestias cuenta la historia de Claudio Cañizares, profesor de secundaria, soltero, cuya insignificante existencia transcurre al ritmo de jornadas mal llenadas por el odio generoso que le profesa a la humanidad, más específicamente a su isla, y aún más a sus vecinos afrocubanos del barrio habanero de Buenavista.

Ha atravesado su portal, ese portal agrietado y propio, donde juegan cuando les place (o sea, siempre) los pardos del barrio menores de diez años. Apenas chilló la pareja de goznes de su puerta, la cuadrilla de párvulos interrumpió la faena lúdica para saltar el muro y ponerse fuera del alcance del profesor, y este aún tuvo tiempo de observarlos con la misma actitud, entre incomprensiva e indulgente, con que un macho viejo observa los tejemanejes de los mandriles más jóvenes de la manada. (p. 37)

En el transcurso de su vida, sólo un lejano “viaje de estímulo” a las cataratas de Iguazú, cuyo fin había precipitado la mordedura de un coati, y un coito reciente con una prostituta han venido a interrumpir su rutina cotidiana. Ésta empieza invariablemente con una sesión de masturbación, seguida de una salva de orines cuyo jubiloso blanco es el puerco –negro– que cría en su bañera. Además, trabaja en su tesis de doctorado, titulada “Aquellos valores metafísicos o de otra índole que el hombre había relacionado con la oscuridad desde tiempo inmemorial”. Su puerco –“máquina de devorar todo lo que no fuera su propio cuerpo”– y los afrocubanos de su barrio constituyen su principal fuente de divagación:

Con los ojos cerrados y su pensamiento divagando en torno a la Oscuridad, Claudio imaginó a un negro cualquiera que no tardó en ser Sotomayor, de ahí pasó a tomar la forma de Nieves, la madre del susodicho, que además era madre de una legión de morenos diversos y muy díscolos que asolaban el barrio con su sola condición ontológica. Luego pensó en la oscuridad de la Caverna de Platón y sonrió por haber podido trascender la antropológica escatología de su barrio. (p. 30)

En fin, su pasatiempo consiste en marcar al azar números telefónicos, hasta que dos personas se pongan sin querer en comunicación debido a las anomalías técnicas propias de la red telefónica habanera. Ahora bien, un día en el que estaba totalmente dedicado a esta broma pesada, se estableció un diálogo entre dos hombres que, oh sorpresa, mencionan una misión cuyo objetivo es eliminarlo a él, Claudio Cañizares. Concentrando por un instante su odio desconcertado en el aparato telefónico, que como todos los teléfonos en Cuba es de color negro, asustado se dirige al barrio de Jesús María para comprarle un arma de fuego al primer traficante que aparezca. Se encuentra con El Gordo, un afrocubano que, por otro lado, resulta ser escritor y se interesa en la historia de Cañizares y en convertirse en el narrador. Al enterarse de que se había aprovechado del sueño de la prostituta para huir sin pagarle, El Gordo lo convence de que debe buscar la causa del “complot letal contra su persona” en el lugar de su crimen, el cabaret El Gato Tuerto.

Escondido en la oscuridad, Jack, uno de los dos hombres –negros– que pretenden eliminarlo, se encuentra precisamente en El Gato Tuerto la tarde en la que el profesor viene a realizar su investigación. Aprovechando la oportunidad que se le presenta para cumplir su misión, sigue a Cañizares, quien, provisto de su revólver, dispara primero y lo mata. Bill encuentra el cadáver de Jack, su socio, y lo informa a “La Sociedad”, por cuenta de la cual deben suprimir a Cañizares. Por otro lado, conforme a las reglas del “juego Abakuá”, del cual era miembro Jack y al que también él pertenece, Bill jura vengar la muerte de su *ekobio*. Como el cantinero de El Gato Tuerto les informó por separado que uno y otro se observaban a distancia, durante el mes siguiente Bill y Cañizares se ponen en guardia. Siguiéndole la pista al profesor vino a pedirle consejo al Gordo-narrador; Bill espera a que Cañizares se vaya para llevar a cabo su interrogatorio. Entra en la casa del traficante, a la cual se refiere en términos despectivos: “error ético” que decide al Gordo a “inclinarse la balanza del lado de la babosa humana llamada Claudio” (p. 79). El Gordo sostiene frente a su visitante que Cañizares no sabe que lo están siguiendo y Bill, cuyo “principal problema es estar convencido de que existe eso que los Negros llamamos ‘solidaridad racial’” (p. 80), decide pasar a la acción. Prevenido por El Gordo, Claudio se deja seguir y logra someter a Bill, quien se niega a revelar la razón por la cual lo

quiere eliminar. Entonces, el profesor le pone un par de esposas y lo lleva a su casa, donde decide mantenerlo prisionero hasta que hable.

Esposado a una silla de la sala durante varios días, desnudo y hambriento, golpeado después con un sable de plástico, Bill sigue sin hablar, metamorfoseando el racismo a distancia de Cañizares en furor negrófobo:

Bill sintió, más con la memoria genética de sus ancestros engrillados en cañaverales que con dolor físico, más con el dolor moral de sentirse otra vez en el cepo que por las insoportables quemaduras del plástico en su espalda desnuda, el mayor de los dolores experimentados en su vida de pardo liberto en país de proletarios. (p. 86)

Cañizares construye una pequeña ventana en la puerta del baño, apenas lo suficientemente grande para dejar pasar una cubeta de sancocho, saca de la bañera al puerco, que pesa ahora 200 kilos, lo deja sin comer durante tres días y luego le impone la presencia de un contrincante para la comida: Bill. Cañizares disfruta cada día más torturar a “su negro”, reducirlo a la condición de “bestia” y observar el mimetismo que va aumentando entre su comportamiento y el del puerco. Lo señala así en su diario:

No es fácil ganarle una cabeza de pescado al puerco, pues demuestra tener un malsano instinto de ubicuidad que, combinado con su egoísmo porcino, deriva en ágil vigilancia para salvaguardar el condomio bajo su trompa dura. Incluso alguna que otra vez consigue arañar con sus colmillos la tensa piel de los brazos de su contrincante. Eso me gusta. Poco a poco sus brazos son patas de cebra rojinegra. Me doy a esta sutileza: he previsto servir una sola y mínima dosis diaria, de modo que el puerco permanece dispuesto a masticar cualquier cosa. (pp. 95-96)

E incluso escribe unos días más tarde:

Es curioso, pues cuando regreso [del instituto donde trabaja] la sonrisa se me va ensanchando. Me abarca. Me proyecta. Y para que no se me borre voy corriendo a la cocina, agarro la escoba e improviso un venablo atándole un cuchillo de cocina en la punta. Para atarlo uso una pañoleta de pionero: roja. ¿De dónde la habré sacado? Cuando El Negro observa que aquel palo entra por la ventanilla del baño se azora. Grita. Lo imagino midiendo la distancia y no pue-

do evitar que la risa me retuerza. Caigo de risa. Risa y gritos entrelazados. Me repongo y golpeo y golpeo y golpeo. Sin ver. Pero a veces siento su carne interpuesta. Acaso abriéndose. Luego me molesto y ya no es gracioso. (p. 100)

Al principio del 32° día, Bill, en agonía, termina por ceder y, finalmente fuera del baño, le revela que pertenece a una sociedad secreta que, gracias a una red de informadores presentes en los hospitales, los centros de donación de sangre e incluso el sanatorio Los Cocos, donde son reclusos los enfermos, se encarga de eliminar a todos los individuos infectados por el virus del sida. Agrega que Jack y él mataron a la prostituta portadora de la enfermedad con la cual Cañizares tuvo relaciones sexuales prolongadas y sin protección. Comprendiendo entonces por qué sufre de fiebres intermitentes, el profesor toma un machete y, llevado por la rabia de la impotencia, comienza a golpear ciegamente a su víctima, cuando, de pronto, el puerco logra también salir del baño y se precipita sobre Bill para darse con él un festín. Cañizares tiene el tiempo justo para encerrarse en su cuarto con pan y col. El puerco y el profesor llevan durante varios días una vida paralela, se alimentan cada uno por su lado y agonizan a uno y otro lado de la puerta que los separa hasta ya no ser más que una y sola masa. El puerco termina por debilitarse de hambre y de sed, momento en el que Cañizares sale de su cuarto, le asesta un golpe fatal con el machete y luego degusta su carne en el transcurso de los días siguientes. Termina por acostarse en su cama, vencido por la enfermedad, y es El Gordo, curioso de saber cómo terminará su crónica, quien descubre su cadáver y su diario cuando irrumpe en su casa.

El puerco igualador

De acuerdo con las concepciones evolucionistas que impregnan a la sociedad cubana desde el siglo XIX, el profesor Claudio Cañizares está cómodamente convencido de su superioridad cultural sobre los medios populares y, aún más, sobre los afrocubanos de su barrio. Su educación y los méritos que le han sido reconocidos por el partido —fue en su calidad de “trabajador de vanguardia” como obtuvo su viaje a Foz do Iguaçu— le permiten un sentimiento de desprecio con respecto a sus vecinos. La ostentación material o la desenvoltura de estos últimos no llegan a perturbar sus concepciones je-

rárquicas, cuya fuerza en la sociedad en su conjunto es puesta de realce por el narrador, él mismo afrocubano, que describe sarcásticamente la insistencia con la que los “negros que quieren ascender” intentan desmarcarse de los clichés que se les pegan a la piel. Así, Jack le hace notar a Bill que “en este país [...] los únicos negros que trabajan somos nosotros”, a lo que Bill asiente, agregando “el resto se la pasa jugando dominó en la esquina” (p. 34). A todo lo largo del discurso, el narrador regresa a esta imagen de los “negros de Buenavista”, prisioneros embrutecidos de un torneo de dominó que “debió de estar efectuándose incluso desde antes de haber sido plantada la primera piedra del barrio” (p. 38). El narrador lleva la burla al paroxismo a través de un diálogo grotesco entre los dos asesinos sin escrúpulos:

Bill: Oye, Jack, ¿te gusta la Orquesta Aragón?

Jack: Sí, pero prefiero el Conjunto Sierra Maestra.

B: Son más atrevidos, pero menos virtuosos... ¿Y Bach?, ¿te gusta Bach?

J: Es uno de mis preferidos, las tres bes: Beethoven, Bach y Brahms. (p. 27)

Ahora bien, a partir del momento en el que el profesor se ve, como todo el mundo, obligado a criar un puerco, el contacto con los que él considera como “la chusma ignorante” le revela, a través de temporalidades desfasadas y paralelamente al proceso de igualación de condiciones, la brutalidad de la desclasificación que está sufriendo. En efecto, su concepción evolucionista lo había impulsado a creer que, si la necesidad lo obligaba a relacionarse con grupos o individuos de un “nivel” cultural inferior al suyo, le bastaría modular a su gusto su propio “nivel” y aceptar descender el número de escalones necesarios. Pero cuando decide engordar un puerco, que no sólo lo priva de su bañera, sino que también lo obliga a regresar a su casa varias veces al día para alimentarlo, se da cuenta –la bestia se conforma con pisotear el sancocho y defecar– de que es incapaz de comprender el modo de alimentarse del animal y que debe pedirle consejo al vecino.

Y lo peor eran los alaridos con que el animal declaraba su hambre sobre el vecindario. Claudio se desesperaba y tuvo que tragarse su estrecho amor propio, pues los vecinos se fueron enterando de que *el doctor también estaba criando su puerquito*. Y si antes no lo saludaban por esos aires de veterano conferencista y

aristócrata decadente en un país de proletarios, ahora no dudaban en palmearle de vez en cuando los hombros y preguntarle por *el crío* [...] Entonces la gente de experiencia le informó que los puercos comen sólo dos veces al día, mañana y noche, y el sancocho atrasado hay que retirarlo antes de echarle el siguiente, pues dentro de su puercada el animalito tiene su secreto código higiénico que uno debe aprender a respetar. (p. 46)

En el comedor del Instituto, se ve obligado en lo sucesivo a salir después de cada comida con una bolsa de plástico para meter en ella los restos de comida dejados por sus colegas, pero como ellos también crían un puercoco en su casa, la recogida se convierte en un “pugilato denigrante”. Mientras su “porcinofobia” aumenta, Cañizares se da cuenta una mañana de que ya no oye los gruñidos de los puercos en el barrio. Se rebaja a preguntarles la razón a los vecinos, ocupados en su torneo de dominó, los cuales, sin mirarlo siquiera ni dirigirle la palabra, confirman que “el profe este siempre está detrás del palo, no se ha enterado de la nueva técnica” y concluyen que habrá que decirle a José “que se dé una vuelta por casa del profe” (p. 71). Y en efecto, al día siguiente, un veterinario llama a su casa y, por 20 pesos, anestesia al puercoco antes de seccionarle las cuerdas vocales.

En la misma lógica, cuando va a comprar un arma de fuego al barrio de Jesús María, “creyó necesario” “explicar en remedo de jerga bajomundista los móviles de su incursión en aquel sitio”, antes de que su interlocutor le pidiera “hablar claramente” (p. 19). Una vez más, el profesor imagina, a semejanza de “la gente de nivel”, que el hecho de no hablar la lengua “folclórica” del “lumpen” simplemente depende de su elección y se queda pasmado cuando se da cuenta de que no la domina. En resumen, cuando tiene que adaptarse a la nueva realidad –la inseguridad del periodo especial, cuya metáfora son las amenazas de muerte que pesan sobre él–, es él quien necesita ser guiado y, para colmo, atenerse a la sabiduría de “un negro mugriento”, El Gordo.

Y lo peor es que, a la inversa, las consecuencias de su encuentro con la prostituta de El Gato Tuerto hacen salir a la superficie una acción cuyo contenido, incluso antes del inicio de su “desventura”, lo sitúa ya en un pie de igualdad en relación con el “bajo mundo” hacia el cual de buen grado hacía alarde de su desdén. Es sólo porque los “pequeños arreglos”

por lo general se mantienen en la sombra por lo que “la gente de nivel” puede insistir claramente dentro del lenguaje en el comportamiento “decente” que le permite desmarcarse de la “gente de la calle”. Uno de los juegos favoritos de los “elementos” de La Habana es abordar a una *jinetera* y prometerle el cielo y las estrellas de modo que por sí misma acepte tener una relación sexual poco o nada remunerada, en previsión de beneficios futuros mucho más interesantes. Cuando se encuentra ante una oportunidad similar, Cañizares actúa como un “elemento” y desaparece la frontera entre el comportamiento de un delincuente y el de un profesor respetable.

Finalmente, anota en su diario que el barrio se le ha vuelto soportable a partir del momento en el que el hecho de poseer un negro al que tortura a su gusto “lo alivia de su odio abstracto”. Pero su descripción de “cómo [logra] entrar en la morena cofradía de la esquina” muestra una ambivalencia reveladora. Increpa a “aquel representativo ejemplar de color llamado Nieves” preguntándole “¿Cómo está la cosa?”, expresión idiomática de lo más vaga que escoge a propósito para deleitarse mejor con la réplica no menos idiosincrásica y oscura que ella le lanza como una autómatas: “ahí va” (p. 100). Siente placer al verificar, a través de la experimentación con una muestra representativa, que había anticipado correctamente la manera en la que se puede dejar de pensar conformándose con seguir los ritos del lenguaje a los que, sin embargo, el uso no les confiere sentido, sin que esto le plantee problemas a nadie. Pero demostrar, a través de ese breve intercambio verbal, típico de las conversaciones de los años 1990-2000, que la gente que es blanco de su desprecio tiene la facultad de hablar sin decir nada, le muestra que, a pesar de sí mismo, ha desarrollado también la capacidad de orientarse en lo vago y que está igualmente afectado por la pérdida de sentido de las palabras. Intercambia nuevamente declaraciones sobre el béisbol, la ciencia del dominó y Steven Seagal, para seguir deleitándose en su fuero interno con la credulidad con la que sus vecinos acogen su nuevo personaje, así como con el entusiasmo que suscitan en ellos temas, según él, tan primitivos. Pero otra vez lo hace con un sentido de oportunidad que muestra que él aborda elementos que están incluidos en su panorama cultural. Aunque su vida no gira alrededor del béisbol o del dominó, no ignora las reglas, y la pobreza de los programas de televisión a menudo no le deja

más opción que seguir, aunque distraídamente, el campeonato nacional de béisbol y las películas de acción estadounidenses del sábado por la noche.

Estos dos ejemplos hacen aparecer el fantasma de diferenciación que anima a Cañizares: si él se esforzaba hasta ahora en evitar a la gente de su barrio es porque se parecía demasiado a ellos y compartía, en muchos aspectos, su condición. Si sólo podía aceptar su existencia viéndolos como “bestias negras degeneradas”, es porque su piel blanca era el único atributo que lo diferenciaba tangiblemente y le permitía experimentar un sentimiento febril de seguridad. A partir del momento en el que las consecuencias de su decisión de criar un puercito contribuyen a abolir esta diferenciación, el cadáver de Jack y el cuerpo martirizado de Bill se convierten en los objetos transicionales que le permiten fijar la jerarquía.

El contagio oscuro

Sin embargo, no es simplemente a partir del momento en el que las amenazas pesan sobre su vida cuando Cañizares se vuelca en la violencia racial, sino sobre todo a partir del instante en el que la opacidad del mundo que lo rodea, hasta el momento tolerable, se retrae en una pregunta a la que no soporta no encontrar respuesta: ¿por qué lo quieren matar? Y de nuevo, se trata de una parábola que refleja a la vez la ilegibilidad de la realidad social y el hecho de que los motivos que impulsan a los individuos a actuar y los criterios que les permiten orientar sus comportamientos escapan a la interpretación del sentido común.

En imbricación con la precarización de las condiciones de vida y la degradación del ambiente urbano, el mundo en el que viven los habitantes de Buenavista se ha vuelto propiamente improbable desde el inicio del periodo especial. Se inventó una técnica para pescar gatos de canalón de una terraza a otra, enganchando un pez de acuario en un anzuelo. Se crían puercos en las bañeras de los departamentos. Ahora todos los tráficos son posibles e imaginables, al margen de la identidad social manifestada por los que se dedican a eso. También la sensación de estar siendo vigilado permanentemente, arraigada en los tiempos largos de la experiencia revolucionaria, se mezcla de aquí en adelante con una profunda incertidumbre sobre la identidad real de las personas. Cuanto más dan pruebas unos y otros de ingeniosidad o se muestran temerarios en los tráficos a los que se dedican, más

pesan sobre ellos las sospechas de vecinos, colegas y amigos, listos para descubrir la artimaña (Bloch, 2005). Preso de paranoia al imaginar que El Gordo pueda denunciarlo, Cañizares llama a su amigo Evaristo, el teniente López, ante el cual se intuye que tiene la costumbre de delatar, para señalarle a “un peje gordo”. El policía lo vuelve a llamar para decirle que acaba de “denunciar un intocable”:

El tipo tiene su negocito y siempre nos da una mano, sabemos quiénes vienen a traficar arte, qué turistas andan en cosas turbias, quiénes son los del Partido que quieren pirarse en balsa, pero lo importante es que le hemos dejado el monopolio del mercado negro de la zona: es mejor tratar con uno solo que tener a veinte negros traficando y matándose entre ellos, ¿capicci?. (p. 110)

Bill, asesino profesional, está completamente desorientado por el comportamiento de Cañizares cuando le sigue los pasos. Al observar de lejos pero sin oír la conversación cuando pregunta a los jugadores de dominó por qué los puercos se callaron, cae en un delirio de interpretación e imagina que les está dando instrucciones:

Claro que en este caso crítico estaba ante un hombre taimado y virtuoso, una especie de tiranosaurio rex cruzado con camaleón, alguien cuya personalidad múltiple le permitía pasar por un anodino profesor pajero y solitario. (p. 67)

En este contexto, Cañizares flota y pasa con una gran fluidez de la posición de víctima a la de verdugo, mientras que Bill sigue el movimiento inverso. Cañizares es la imagen desquiciada de sus contemporáneos del periodo especial: sublevado frente a la injusticia de la que él mismo es vector obligado, movilizado para restablecer una justicia cuyos criterios de definición se le escapan y alienado por su tentativa desesperada de identificar con certeza a los responsables de su desgracia y confusión (Bloch, 2006).

En una escala temporal más reducida, este flotamiento aparece a través de la profunda incertidumbre de todos los personajes en relación con los fines que persiguen. Cañizares se sorprende de matar a un hombre, luego descubre en él una capacidad para controlar al que lo sigue sin que éste se dé cuenta. De ahí, ha recobrado el sentido de su propia inteligencia en

una suerte de apoteosis perversa: poner a este hombre a competir con una “máquina de devorar todo lo que no sea su propio cuerpo” para observar cómo, en un contexto tal, la humanidad, y en particular la de los “degenerados”, se confunde rápidamente con el comportamiento animal. Todo esto lo ha empoderado a tal punto que ha dejado de preguntarle a Bill por qué quería matarlo, de lo que repentinamente se entera un día. Perdido en la oscuridad de su delirio, ha olvidado su fin: saber. Y finalmente, cuando se da cuenta, desde la oscuridad, de que sus días están contados, es la pasión vital, la más primitiva de todas, la que resurge y, como un animal, lo reorienta.

En cuanto a Bill, él “va aprendiendo a leer ciertos ritmos en la mole cochina” (p. 97), en la imagen de los cubanos que, después de los primeros años del periodo especial, han terminado por adaptarse a la precariedad del día a día. En los últimos días de su cautiverio, ni siquiera intenta huir cuando tiene la oportunidad, olvidando su meta inmediata, recobrar la libertad, y de ahí seguir persiguiendo la noble “causa” que defiende.

Dentro de temporalidades más furtivas, los personajes se orientan en función de una casuística precaria. El Gordo se comporta como “buen comerciante”: le promete a Cañizares un descuento de 20 por ciento sobre el precio del revólver si regresa a contarle el desarrollo de los acontecimientos, en caso de que siga con vida. Al final del relato, al salir de la casa del profesor se apodera de la carne de puerco que se encuentra en el refrigerador e igualmente se lleva “la tesis”, que espera vender a un “estudiante moroso de Filosofía”, sin experimentar más forma de incomodidad que la de lidiar con el calor y lo largo del trayecto de regreso hasta su casa (p. 92). Al lado de esto, El Gordo considera que los términos irrespetuosos con los que Bill se refirió a su casa constituyen un “error ético”. Es en nombre de “la ética” por lo que El Gordo se pone de parte de una “babosa humana”, es siguiendo el “principio” de la “sociedad abakuá” por lo que Bill jura vengar a su *ekobio*, tal y como mata ciegamente a los objetivos que le son designados por una “sociedad secreta”: *Las bestias* se burla de los discursos sobre la ética o el honor, cuyos criterios de litigio son cuando mucho casuísticos, y se basan, sea como sea, en una gran separación permanente que oculta lo no dicho y las apariencias engañosas. Ningún otro pasaje parodia más cáusticamente esta búsqueda a tientas de criterios capaces de justificar la barba-

rie que aquel en el que Cañizares hace que el veterinario regrese a su casa, esta vez para cortarle las cuerdas vocales a Bill, cuyos incesantes chillidos lo irritan. En esa dinámica amoral, decide regalarse el silencio de Bill para su cumpleaños, pero:

... el José puso cara de desacuerdo ético y manifestó, no sin antes pedirme un vaso de agua bien fría y un cafecito, que aquello le parecía un exceso o una broma pesada [...]

[Lo había] llamado confiando en su capacidad de comprender esta situación en que me encontraba al querer criar un ejemplar de color en el baño de mi casa sin que nadie lo supiera. Le dije imagínate, José, que otros se enteren, sería nefasto, si son blancos cundiría el buen ejemplo y no tardarían en imitarme, ante lo cual se despoblaría sospechosamente la comarca y la cosa terminaría en acción policial, pero si se enteran los de su misma especie [...] el linchamiento empezaría por mí y luego pasaría a otros seres humanos blancos y de ahí a gente de raza indefinida como tú que eres jabao y al final, un golpe de Estado, imagínate un presidente barbudo y encima negro, recuerda que ellos son poco originales... (p. 104).

José todavía no está convencido ni tampoco intimidado por el revólver de Cañizares, quien termina por ordenarle que tenga a bien reflexionar en el precio que haría aceptable su tarea. El veterinario le replica que, efectivamente, siendo su puerco en realidad una puerca, podría concertarse un trato si lo deja inseminarla y recuperar después toda la camada. Luego, el veterinario anestesia a Bill y le corta las cuerdas vocales.

La manera en la que unos y otros se orientan en la oscuridad (el espacio cerrado social) no saca a la luz una “doble moral”, como se escucha a menudo, sino una imposibilidad moral que, llevada al extremo, desemboca en una ausencia de cualquier sentido moral. En *Las bestias*, las interacciones entre los personajes no logran permitir la elaboración interna, incluso fugaz, de criterios de justicia válidos, y nadie logra seguir una moral. Ésta última surge, entonces, desde el exterior de la sociedad en forma de metáforas asociadas a la muerte natural, para dejarle la última palabra a la literatura: Bill, vencido por el agotamiento y el sufrimiento, desaparece en la cadena alimentaria, a semejanza del puerco, que no tiene moral, y muere de hambre y de sed, mientras que Cañizares parece abatido por “un retrovirus hi-

pócrita, moralista, implacable” al que no puede hacer frente con un arma automática (p. 117).

NEUTRALIZAR LA PELIGROSIDAD

El proceso de empoderamiento de Claudio Cañizares revela, desde el punto de vista novelesco, su transformación progresiva en un perverso armado y todopoderoso; sin embargo, la manera en la que neutraliza el peligro que lo amenaza constituye una metáfora del orden racial contemporáneo. En el contexto del periodo especial, un “blanco” inseguro de su permanencia en cuanto sujeto, puesto a competir con clases sociales de las que sólo se diferencia de manera tenue y cuyos horizontes de inteligibilidad, en el seno de la sociedad revolucionaria, están limitados por la opacidad de la lucha (Bloch, 2009) y la circulación de rumores (Bloch, 2008), se siente amenazado por un peligro al que, al no poder delimitarlo, fija con ayuda de prejuicios tradicionales en las situaciones ordinarias de la vida cotidiana. En su imagen, los “blancos” desclasados, aspirados en el proceso generalizado de marginalización y criminalización, pueden tranquilizarse convenciéndose, con una mezcla de fantasmas racistas y temor a las “clases peligrosas”, de que la responsabilidad de la delincuencia, la suciedad en las calles, el desorden y la decadencia incumben a los afrocubanos, mientras que, al mismo tiempo, los resortes del “sistema” son a tal punto opacos que experimentan, como todo el mundo, muchas más dificultades para describirlos. Su sentimiento de inseguridad se debe también al hecho de que la justificación de su propio comportamiento siempre es difícil. La “sociedad secreta” evoca, además, tanto los “mecanismos ocultos”, que aseguran la perpetuación del régimen político, como su arraigo ideológico a la escala de la sociedad: en su confesión, Bill precisa que “ni siquiera estamos seguros si actuamos a espaldas del Estado o se hacen los de la vista gorda. Por el bien de todos” (p. 117). La mano secreta que asegura la viabilidad del grupo para eliminar a los órganos infectados encuentra un terreno de acuerdo con una visión del orden comúnmente compartido que confiere en la actualidad, por ejemplo, toda su eficacia a la “Ley de peligrosidad pre y post delictiva”, en la que las autoridades se apoyan de manera privilegiada para encarcelar o colocar en establecimientos especiales a los individuos –de

hecho, afrocubanos en su gran mayoría— que, bajo el pretexto de que no estudian, no trabajan o se distinguen por su conducta desviada, representan un peligro potencial para la sociedad revolucionaria.¹⁰ Al igual que Cañizares, que ha neutralizado el peligro que lo amenazaba y por ello tolera más la cultura popular de su barrio, simbolizada por el torneo de dominó, la sociedad cubana mantiene un consenso frágil, especialmente ocupándose de neutralizar la “peligrosidad” de los afrocubanos, mientras que, al mismo tiempo, se invita a los turistas a descubrir la autenticidad de su cultura, se incita a los investigadores extranjeros a interesarse en la santería en vez de en las desigualdades sociales y el gobierno alienta a los historiadores cubanos a que le devuelvan su lugar a los cimarrones en las luchas de emancipación nacional.

Varios autores se han propuesto poner de manifiesto las regularidades a partir del estudio sobre la larga duración de los vínculos entre “ideología racial” y “acontecimientos críticos”. Sawyer (2006, pp. xx y 4), en la perspectiva de la teoría de los “ciclos raciales”, ha descrito las “crisis del Estado” sucesivas que, al crear “aperturas” a favor de una “igualdad racial más grande”, han mantenido aquéllas bajo la influencia de la ideología de “discriminación inclusiva” que ha favorecido la marginalización continua de los afrocubanos. Por su parte, De la Fuente (2000, p. 41) ha identificado “un vínculo raza/crisis”, es decir, la combinación de ideologías racistas y un contexto de penurias materiales que estimula las prácticas de discriminación y las tensiones raciales. De la Fuente (*Ibid.*, pp. 140-141, 280, 348-354) ha sacado a la luz la manera en la que resurge la imagen de la “barbarie negra” y del complot en los momentos de crisis, no sólo en la insistencia en percibir a los negros como los “beneficiarios del poder establecido” bajo las dic-

¹⁰ “La historia de esta figura criminal es en sí misma reveladora. La misma apareció en el Código de Defensa social cubano de 1936, bajo la influencia del código penal italiano de la época, para reprimir a individuos con ‘cierta predisposición enfermiza, congénita o adquirida’ para cometer crímenes. El Código Penal de 1979 cambió de algún modo la definición legal de peligrosidad, pero todavía abogó por la represión (incluyendo el encarcelamiento) de individuos con una ‘proclividad especial’ para cometer crímenes. En otras palabras, una persona cuya conducta era juzgada como ‘manifiestamente’ contraria a las normas de la ‘moralidad socialista’ podía ser privada de libertad incluso sin cometer actos definidos por la ley como crímenes. Incluidas entre estas conductas predictivas estaban la ingestión habitual de bebidas alcohólicas, la vagancia, la drogadicción y otras conductas ‘antisociales’” (De la Fuente, 2000, p. 432).

taduras sucesivas de Machado (1925-1933), Batista (1952-1958) y Castro, sino también a través de las caricaturas de Batista representado como “bestia negra” o los rumores lanzados en 1959 por los grupos contrarrevolucionarios, según los cuales Fidel Castro “había invitado a los hombres negros a invadir los santuarios aristocráticos del país para bailar y celebrar con vírgenes que, hasta ese momento, habían logrado evitar el contacto terrible de la piel negra” (p. 363).

Sawyer (2006, pp. 1-35) ha desarrollado su perspectiva de los “ciclos raciales” a partir de tres “momentos clave”: las guerras de independencia, la revolución de 1959 y la guerra de Angola. Ha separado, en cada caso, la fase inicial, durante la cual la mezcla de mecanismos ambientales, cognitivos y relacionales¹¹ impulsa una transformación de la “política racial”, la fase de regreso al equilibrio y, por último, la fase de consolidación del Estado. Supone que la primera fase de consolidación del Estado terminó con la represión contra el PIC en 1912 y que la segunda llegó a su fin en abril de 1961 con el fracaso de la invasión de Bahía de Cochinos, después de dos años durante los cuales, en un primer momento, la desagregación en los lugares públicos, las medidas que favorecían un acceso igualitario al empleo y a la vivienda y la nacionalización de las escuelas privadas habían beneficiado mucho a los afrocubanos, antes de que, en un segundo momento, la desaparición de organizaciones negras y de todas las demás organizaciones independientes viniera a clausurar los debates sobre las cuestiones raciales y a confinar a los afrocubanos al estatus de beneficiarios de la democracia racial garantizada por el nuevo gobierno. Por último, Sawyer considera que la guerra en Angola favoreció a su vez una aceptación mayor de la cultura de los negros y su representación aumentó en las esferas del poder después de que la perspectiva de la crisis económica, a partir de mediados de la década de 1980, llevara al régimen a buscar el apoyo de los afrocubanos, mencionando incluso por primera vez la posibilidad de poner en marcha políticas de discriminación positiva, antes de que los desequilibrios del nuevo orden económico, a partir de la década de 1990, vinieran a imponer un regreso necesario al mito de la democracia racial. Sin embargo,

¹¹ Sawyer retoma las categorías analíticas propuestas por MacAdam, Tarrow y Tilly y se refiere en ese sentido tanto a los cambios radicales del contexto geopolítico como a las evoluciones internas.

Sawyer considera que la consolidación del Estado no ha terminado, en la medida en la que, frente a la crisis económica y política abierta con el periodo especial, la competencia entre los diferentes sectores del Estado y la persistencia de reivindicaciones raciales sólo le confieren al Estado una hegemonía mínima.¹²

En esta perspectiva, Sawyer se preguntó acerca del modo según el cual esas recomposiciones en el interior del Estado interactúan con las ideologías raciales, respecto de las cuales señala que constituyen tanto más un mecanismo de estancamiento en cuanto no operan desplazamientos. Al respecto, De la Fuente (2000, pp. 221-248) señaló de manera interesante que, a partir del momento en el que las elites se dieron cuenta de que *todos* los cubanos habían sido reducidos por los estadounidenses al mismo estatus de “sangre mezclada”, sobre el fondo del llamado a la “desafricanización” lanzado por los intelectuales afrocubanos en dirección a los negros, fue cuando, por realismo, se revalorizó la contribución negra a la nación cubana. La ideología de la “nación mestiza”, sin renunciar nunca a la visión del mejoramiento racial, hizo su aparición en la década de 1920 y, en ese sentido, Carlos Moore había descrito “el proceso de estilización” de la rumba, que pasó en unos cuantos años del estatus de atributo del bajo mundo al de símbolo nacional (*Ibid.*, pp. 249-254). Por el contrario, De la Fuente mostró que las reformas de igualación de las que se habían beneficiado los afrocubanos durante el año 1959 habían ido a la par de la estigmatización de la santería y de las religiones afrocubanas. En virtud de la nueva ideología revolucionaria, “los creyentes eran vistos como desviados sociales potenciales o como antisociales cuya conducta estaba caracterizada por la embriaguez, la vagancia y la preocupación por su comunidad religiosa, no por la sociedad socialista en su conjunto” (*Ibid.*, p. 400). De la Fuente señala incluso que “a principios de la década de 1980, los estudios epidemiológicos dirigidos por el Ministerio de Salud Pública todavía identificaban la

¹² Sawyer (2006, p. 105) retoma la distinción propuesta por James Scott entre hegemonía “fina” y “gruesa”: “Los estados que sólo han conseguido una hegemonía fina deben intentar convencer a los grupos subordinados de que ‘el orden social en el que viven es natural e inevitable’; los miembros de estos grupo a menudo sienten resignación y ambivalencia hacia el Estado. Por otra parte, los grupos subordinados que viven bajo estados que han alcanzado una hegemonía gruesa poseen una falsa conciencia de gran alcance que produce consentimiento”.

participación en religiones afrocubanas como una ‘conducta patológica’” (*Ibid.*, p. 404).

Desde principios de la década de 1990, el turismo se convirtió en la prioridad nacional y el folclor “afrocubano” volvió a estar en el candelero, mientras que, al mismo tiempo, resurgieron los prejuicios tradicionales en contra de los “negros”. Ahora bien, también aquí esta nueva declinación de la ideología racial, que en su fase actual mantiene a los afrocubanos en una posición subordinada, al no revalorizar más que su aportación “folclórica” a la nación al tiempo que les atribuye ser propensos a la delincuencia, sólo es comprensible si se relaciona con la singular igualación de las condiciones que caracterizan paradójicamente el periodo especial. Todo el interés de la novela *Las bestias* de Ronaldo Menéndez radica precisamente en que pone de relieve este ascenso de “racismo cultural” bajo el efecto de la movilidad ascendente de una parte de los miembros de las clases subalternas, de la generalización de la puesta fuera de la ley a la escala de la sociedad entera desde el principio del periodo especial, de la interpenetración de espacios de recursos y, por tanto, de la multiplicación de contactos que hasta hace poco eran limitados entre sectores sociales heterogéneos. ❧

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- V. Bloch, “Réflexions sur la dissidence cubaine”, *Problèmes d’Amérique latine*, núms. 57/58 (verano/otoño). París: Choiseul, 2005, pp. 215-241.
- “L’imaginaire de la lutte”, *Problèmes d’Amérique latine*, núms. 61/62 (verano/otoño). París: Choiseul, 2006, pp. 105-129.
- “Los rumores de Cuba”, *Encuentro de la cultura cubana*, núms. 48/49 (primavera/verano). Madrid: 2008, pp. 3-12.
- A. De la Fuente, *Una nación para todos. Raza, desigualdad y política en Cuba. 1900-2000*. Madrid: Colibrí, 2000.
- A. Ferrer, *Insurgent Cuba. Race, Nation and Revolution, 1868-1898*. Chapel Hill y Londres: The University of North Carolina Press, 1999.
- González-Ripoll et al. *El rumor de Haití en Cuba: temor, raza y rebeldía*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004.
- A. Helg, “Fernando Ortiz ou la pseudo science face à la sorcellerie africaine à Cuba”, en *La pensée métisse. Croyances africaines et rationalité occidentale*. París-

- Ginebra: PUF, Institut Universitaire d'Études du Développement, 2004, pp. 241-250.
- Our Rightful Share. The Afro-Cuban Struggle for Equality, 1886-1912.* Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1995.
- M. Iglesias Utset, *Las metáforas del cambio en la vida cotidiana: Cuba 1898-1902.* La Habana: UNEAC, 2002.
- J. Mañach, *La crisis de la alta cultura en Cuba e indagación del choteo.* Miami: Ediciones Universal, 1991 (1928).
- R. Menéndez, *Las bestias.* Madrid: Lengua de trapo, 2006.
- M. Moreno Fragnals, *Cuba/España, España/Cuba, historia común.* Barcelona: Editorial Crítica, 1995.
- M. Q. Sawyer, *Racial Politics in post-Revolutionary Cuba.* Nueva York: Cambridge University Press, 2006.

El escándalo Ortega-Narváez o la caducidad del “hombre nuevo”: volver a la controversia

Delphine Lacombe*

“Lunes 2 de marzo de 1998. Muy queridos amigos y amigas: escribo esta carta para quienes con su compañía, aprecio y solidaridad, acompañan cotidianamente no sólo mi quehacer en el campo profesional y político, sino mi vida personal [...] De alguna forma he venido compartiendo con ustedes mi proceso de reflexión y de tomas de decisiones respecto a hechos y situaciones de mi vida que, aunque individuales, desbordan el ámbito de la persona, atraviesan aspectos de principios, valores éticos que pueden llegar a incidir en múltiples aspectos de la vida nacional. Este proceso a través del cual he transitado no ha sido ni corto, ni sencillo [...] Las decisiones son, al final, de nadie más que mías [...] Mañana martes inicia para mí una nueva etapa de mi vida [...] Por un lado, dejo de usar el apellido Ortega, el que no me pertenece y con el cual, por razones éticas, no me identifico. Desde los once años fui agredida sexualmente y de manera reiterada por muchos años, por quien, a pesar de su condición de padre de familia, abusó de su poder, sembró en mí (en aquel entonces una niña) miedos e incertidumbres y afectó emocionalmente el desarrollo de mi infancia y de mi adolescencia. Superar los efectos de esa prolongada agresión, con el acoso, la amenaza, las presiones y el chantaje que la han acompañado, no ha sido fácil.

Por otra parte, afirmo mi derecho a ser la dueña de mi propio futuro, como no lo he sido de mi propio pasado. Reinvidico mi derecho, como ciudadana, como mujer y como militante sandinista a proceder según los

* Este trabajo dio lugar a una primera publicación en francés en *Problèmes d'Amérique Latine*, n° 73, verano 2009, pp. 73-100. Agradezco a Gilles Bataillon por su lectura de la versión francesa y sus sugerencias y a Cecilia Medal Salaverry por sus revisiones de la versión castellana.

dictados de mi propia consciencia. [...] No pretendo con esto protagonismo alguno, pero en estos momentos difíciles [...] espero que la ética y el humanismo sean la guía de cada uno de nosotros. Esto nos permitirá reencontrarnos en la búsqueda de la verdad. Con el aprecio de siempre. Zoilamérica”.¹

“¡Escándalo sexual! ¡Carta sacude al país!”. Aquel lunes 2 de marzo de 1998, la declaración de Zoilamérica Narváez provoca el efecto de un sismo. La carta es objeto de diversos comentarios. Algunos confirman su antisandinismo, otros señalan un complot contra-revolucionario. Muchos descalifican la agresión y la palabra de Narváez: “Lo sabíamos, estaba enamorada del Comandante”. Otros por el contrario reconocen el coraje de la denunciante, reivindicando con ella el derecho a romper el tabú de la violencia sexual. Daniel Ortega permanece silencioso a lo largo de una conferencia de prensa organizada en reacción a la carta. A su lado están sus otros hijos, también dos miembros de la Dirección Nacional del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN). Su pareja Rosario Murillo, madre de Zoilamérica Narváez, toma la palabra: “¿Qué motivos puede tener un ser querido para pretender que se pierda el respeto a un hombre que se ha entregado al pueblo sin claudicaciones? ¿Qué motivos puede tener para intentar destruirlo como símbolo de valores y compromisos que ha ratificado con intachable calidad moral cada día de su vida?”.² Un periodista de *La Prensa* subraya la similitud del rostro de Ortega en esa ocasión, con el de su derrota electoral del 25 de febrero de 1990. Murillo implora el respeto a la vida privada y a la memoria revolucionaria mientras Zoilamérica reivindica el ejercicio de sus derechos: la polémica había estallado.

Conocer las implicaciones políticas, judiciales y sociales del escándalo resulta indispensable para la comprensión de uno de los acontecimientos más contundentes en la historia reciente de la política nicaragüense. La

¹ Zoilamérica Narváez nació el 13 de noviembre de 1967 en Managua. Es hija de Jorge Narváez Parajón (fallecido) y de Rosario Murillo Zambrano. Según la ley nicaragüense se llama Zoilamérica Ortega Murillo: Daniel Ortega adoptó a Zoilamérica en 1986. Zoilamérica es Licenciada en Sociología (Universidad Centroamericana – UCA). Militó en las filas del FSLN. Fue Directora Ejecutiva del Centro de Estudios Internacionales. Dirige actualmente la Fundación Sobrevivientes, creada en el 2002 para ayudar a supervivientes de violencias sexuales y difundir un trabajo de sensibilización sobre el tema.

² Fragmentos del texto leído por Rosario Murillo el 3 de marzo 1998. Ver *Envío*, n°192, marzo 1998. <http://www.envio.org.ni/articulo/346>

transfiguración de Ortega, pasando de la imagen del guerrillero revolucionario anti-*yankee* a la de un apóstol de la reconciliación no es ajena al caso, tampoco son extrañas a esta controversia las recomposiciones del sandinismo. La ejemplaridad de esta singular polémica, la cual incluso llegó a sobrepasar las fronteras nicaragüenses, demuestra también los esfuerzos de sensibilización llevado a cabo por el feminismo contra las violencias masculinas hacia las mujeres. Este trabajo estimuló además una reflexión pública tanto sobre prácticas clientelistas y depredadoras de las élites políticas, como sobre su androcentrismo y machismo.

Analizaré el primer momento de la polémica subrayando las formas y las causas de la indignación después de los dos testimonios sucesivos de Zoilamérica Narváez. Luego explicaré de qué manera el escándalo constituyó una prueba política para el sandinismo. Mostraré en tercer lugar cómo la acción colectiva de las mujeres utilizó las acusaciones y contra-acusaciones para difundir cierto trabajo de sensibilización en respuesta a los abusos sexuales y las violaciones, en particular los de carácter intrafamiliares. Exploraré a su vez los aspectos judiciales de la controversia. Se trata de mostrar la forma en que Daniel Ortega orquestó la preservación de su inmunidad parlamentaria pactando con el presidente de ese entonces, Arnoldo Alemán, y de relatar cómo fue luego eximido de responsabilidad gracias a la intervención de una jueza leal al FSLN. Nos preguntaremos, para terminar, las resonancias más recientes del caso.

UNA CARTA, UN TESTIMONIO: EL ESCÁNDALO
Y LA PRUEBA POLÍTICA. LA MANIFESTACIÓN DEL ESCÁNDALO Y
LA BÚSQUEDA PLURAL DE SUS SIGNIFICACIONES

Algunos días después del escándalo provocado por la denuncia de Zoilamérica, la sensación de incertidumbre en cuanto a sus significaciones parecía caracterizar las diversas expresiones de la opinión pública. ¿Qué fue lo que provocó particularmente el escándalo? ¿Fue porque se trataba de un hombre poderoso, un líder de izquierda? ¿Sería porque Narváez se atrevió a abordar tabúes sobre la condición de las víctimas de violaciones, la humillación, el universo de terror en el cual algunos hombres ejercen agresiones sexuales hacia mujeres, niñas y niños? ¿Se debió a la irrupción de la “inti-

midad” de la familia revolucionaria en el escenario público? ¿Fue a causa de provocar una ruptura forzada con un universo de creencias sobre la revolución, la familia, la sexualidad? Si la “controversia Zoilamérica” en apariencia tan singular llegó a ser tan emblemática, es precisamente porque abrió el paso, de forma simultánea, a todas estas reflexiones.

La primera denuncia fue concisa, explícita. Se trataba de sacar a la luz una violencia sexual continua, iniciada cuando Zoilamérica tenía once años y el agresor 34, ejercida durante casi dos décadas. Dio lugar enseguida a numerosos comentarios. La percepción de la ruptura correspondía no sólo a los hechos denunciados, sino también al estatus del acusado.

Los ataques o elogios hacia Ortega³, a menudo admirado como héroe civilizador y emancipador, siempre habían remitido al campo tradicional de la política. Los comentarios se habían referido al ejercicio del poder, a su inscripción ideológica, al uso de la violencia militar en los años ochenta, a las reformas sociales y económicas del régimen sandinista. Una trayectoria como líder de una organización político-militar confundida con las instituciones de Estado, y como la del político capaz de aceptar la derrota por las urnas y ceder el poder de manera democrática, habían formado parte de la mirada política reservada al expresidente de la República. Cuando se trataba de calificar al hombre, se reconocía el héroe, de coraje físico y moral ejemplar, en el período de la clandestinidad. En síntesis, él formaba parte de una mitología en la cual la revolución del 79 se presentaba como heredera directa del general Sandino, portadora de una dignidad nacional soberana contra la dictadura y el imperialismo.

Construir al hombre y la mujer nuevos formó parte de esta vocación civilizadora de la Revolución.⁴ Las mujeres habían participado ampliamente en la lucha armada. Se promovió también su participación en la vida políti-

³ Daniel Ortega nació en La Libertad, Chontales, el 11 de noviembre de 1945. Activista del FSLN, permaneció encarcelado por la Guardia Nacional de Somoza de 1967 a 1974. Comandante de la Revolución y miembro de la Dirección Nacional del FSLN, participa en la Junta de Reconstrucción Nacional después de la caída del dictador y llega a ser *de facto* jefe de Estado, poco después de las renuncias de Violeta Chamorro y Alfonso Robelo. Es Presidente de la República de 1984 a 1990, diputado entre 1990 y 2006, y nuevamente elegido presidente el 6 de noviembre del 2006.

⁴ Las numerosas publicaciones de Margaret Randall ofrecen una buena ilustración de estos principios. Por ejemplo: Margaret Randall, *Todas estamos despiertas, Testimonios de la mujer nicaragüense de hoy*. Siglo Veintiuno, 1980.

ca, lo cual fue activamente reivindicado como señal del proceso emancipador. La revolución sandinista llegó a ser considerada como un ejemplo de la posible convergencia de diferentes luchas sociales: liberación de un pueblo frente al imperialismo y la dictadura, proyecto igualitario, emancipación de las mujeres. En el campo legislativo se dieron fuertes rupturas con el régimen anterior, de manera destacada gracias a reformas como la de la *patria potestad*⁵ o a la del divorcio.⁶ En cuanto a muchos aspectos directamente vinculados con el orden de género, los comandantes de la Dirección Nacional del FSLN habían querido manifestar una ruptura total con el somocismo, presentado como el régimen del desorden sexual.⁷

No obstante, al hacer públicos el acoso y la violencia sexual, aquella primera carta de Zoilamérica trastocó estos referentes: Ortega fue designado como el promotor de un nuevo orden social y de género, del cual él mismo había infringido las normas. Se puso en juego simultáneamente tanto el terreno del derecho penal como el de la ética. No obstante, las primeras reacciones remitieron a aquello que el hombre denunciado encarnaba. Más allá de la confrontación Ortega/Narváez, se trataba de debatir su telón de fondo: una revolución, un partido, el ejercicio del poder, político y masculino.

El contexto político y el sandinismo reivindicado por Zoilamérica—quien participó en la Juventud Sandinista y en una comisión de diseño para la transformación del Partido—amplificaron entonces las consecuencias de sus primeras declaraciones. Al momento de la denuncia pública de Zoilamérica, faltaban dos meses para la realización del segundo congreso ordinario del FSLN, primer partido de la oposición desde la derrota electoral del 25 de febrero de 1990. Estaba prevista la elección de sus nuevos representantes, en primer lugar la del Secretario General de la organización. Algunos anunciaron la muerte política de Daniel Ortega. Otros evocaron una oportunidad ética para el Frente: la renovación de su dirigencia.

Paralelamente, las contra-acusaciones nutrieron la polémica. “Mi hija está trastornada y manipulada”, declaró Rosario Murillo. “No lo creo, pues

⁵ Reforma de la *Patria Potestad*: ley reguladora de las relaciones entre madre, padre e hijos, 1982.

⁶ Ley para la disolución del matrimonio por voluntad de una de las partes, 1988.

⁷ Véase: Victoria González, “Somocista Women, Right-Wing Politics and Feminism in Nicaragua, 1936-1979” en: Karen Kampwirth. *Para una historia detallada de la participación de las mujeres en el régimen Sandinista*: Murguialday, Clara. 2001, pp. 41-78.

Zoilamérica siempre ha sido una admiradora ferviente de Daniel”, afirmó el miembro fundador del FSLN, Tomás Borge.⁸ Textos manuscritos circularon para apoyar estos argumentos: una declaratoria de admiración de Zoilamérica dirigida a Enrique, seudónimo de Ortega durante la clandestinidad. El exmarido de Narváez, Alejandro Bendaña, por declarar públicamente haber sido testigo del acoso sexual llegó también a ser blanco de Rosario Murillo, quien le acusa a su vez de haber abusado sexualmente de los hijos en común con Zoilamérica.

En realidad, las primeras salvas contra Narváez no tendieron a desmentir los hechos denunciados. Mas bien movilizaron a personajes secundarios cercanos a Zoilamérica para desacreditarla a través de ellos, insinuando a menudo el consentimiento de la denunciante, o dando testimonio de su supuesta “locura”, invocando siempre el honor intocable del comandante revolucionario, o el respecto a la vida privada. “Hay personas que tienen una conducta pública rectilínea y en lo privado tienen problemas. El FSLN tiene capital político como para no enredarse en una madeja de justificaciones”, afirmó por ejemplo un militante sandinista.⁹

Después de dos meses de una intensa y continua polémica, se desarrolló un segundo momento del acontecimiento-escándalo. Zoilamérica Narváez publica un largo testimonio¹⁰ que se inscribe, por los conceptos utilizados, en una comprensión y categorización penal de delitos de reciente adopción para entonces por el Código Penal: abusos deshonestos a partir de los once años, violaciones repetidas a partir de los quince, acoso sexual hasta la denuncia.¹¹ Ella reveló ahí con detalles, situaciones, lugares, y las prácticas sexuales impuestas por el agresor, también explica la obligación al secreto, la manipulación, la cuasi indiferencia de Rosario Murillo, y la censura impuesta por ciertos dirigentes del FSLN.

⁸ *El Nuevo Diario*, 11 de marzo de 1998.

⁹ *La Tribuna*, 5 de marzo de 1998.

¹⁰ <http://www.sandino.org/zoila.html> El testimonio (22/05/1998) fue esencialmente publicado en los periódicos o bajo la forma de folletos.

¹¹ Las normas vigentes en 1998 presumen sistemáticamente la falta de consentimiento cuando la víctima es menor de 14 años. Se refieren a los abusos deshonestos (tocamientos sin penetración, art. 200: 3 a 6 años de prisión) a la violación (si hay penetración, art. 195 : 15 a 20 años de prisión) al acoso sexual (art. 197: 1 a 2 años de prisión).

El texto, recopilación de pruebas antes del proceso judicial, fue considerado pornográfico por algunos medios, los cuales llegaron a recomendar a las almas sensibles el alejarse de su contenido. En realidad, Zoilamérica insiste con su testimonio en la ausencia de consentimiento. En él habla del dolor de la violencia sexual y de los golpes. Describe los actos sexuales impuestos por Ortega con la participación de cercanos suyos, o en presencia de otras personas, en una oficina de la casa de gobierno. En él relata como, a veces, Ortega filmaba las violaciones. Precisa varias veces los rasgos de la tortura psicológica retomando las palabras del agresor. A la niña que llega del colegio: “¿Ya venís contenta? ¿Ya te lo hicieron?”. Después de las primeras manifestaciones de menstruación: “Vos ya estás lista”. También: “Ya verás que con el tiempo, esto te va a gustar”.

Ella narra la resignación de su madre, a quien considera a la vez cómplice y víctima. Denuncia el hecho de que Rosario Murillo la hace responsable de las actuaciones de Ortega y explica como éste la manipula pretendiendo protegerla de una madre celosa y poco cariñosa. Él es quien se presenta como el verdadero garante de la seguridad y de la frágil salud de Zoilamérica. Ortega es quien, según dicho testimonio, le administra los medicamentos, llegando a ejercer presión sobre un médico, quien podría haber sido informado por Zoilamérica de las violencias a las que está sometida. Narváez explica también que según Ortega, la adopción oficializada en 1986 se asimilaba a un matrimonio: “Esa adopción era un enlace, una forma de casamiento; es decir, que llevaba su apellido no por ser hija de él, sino por ser su objeto sexual”.

En resumidas cuentas, es la irrupción de la “familia revolucionaria” en la arena pública. Se descubre una revolución en entresijos, una contrapartida sacrificial del discurso emancipador público de los pueblos y de “la mujer”. “Llegué a creer que mi sacrificio realmente aportaba a la Revolución”. Ella cuenta cómo durante mucho tiempo se auto-persuadió de que este sacrificio era su “deber moral”, que, como se lo decía con insistencia Ortega, “[ella] contribuía a su estabilidad emocional” y que así “protegía la revolución”. Añade: “Él pensaba que alguien tan ocupado sólo necesitaba sexo y que yo era la indicada a dárselo [...] me chantajeaba afirmando que cualquier decisión mía afectaba a su persona y a la Revolución, que solamente yo le daba tranquilidad de espíritu y así podía cumplir mejor con los altos deberes para los cuales lo citó la historia”. Cuando Narváez pidió ayu-

da al sacerdote y para entonces ministro de relaciones exteriores Miguel D'Escoto, su respuesta fue similar: “Me sugirió soportara la cruz de mi vida, que la debía cargar con resignación. Según esta persona, me correspondía a mí, velar por la imagen y estabilidad del estadista”.¹²

“Buscar la felicidad para uno, en su concepto, es un acto egoísta y es ponerse por encima de la Revolución”, escribe Narváez, retomando lo dicho por Daniel Ortega y que también formaba parte del discurso oficial de los ochenta. No obstante el testimonio procura otro sentido a la noción de sacrificio: se pensaba libre y voluntario, y se presenta ahora no sólo como sinónimo de coacción, sino también como de violación.

A pesar de que Zoilamérica afirmó no querer provocar el juicio de un régimen sino más bien esperar de parte de Murillo y Ortega que estos reconocieran la realidad de los hechos denunciados, su testimonio del mes de mayo se inscribe plenamente en una crítica del ejercicio del poder sandinista. No sólo menciona la “depravación de un hombre”, su padrastro, sino también su estatus como “protagonista de una revolución social y política”. Ella denuncia el abuso a “[su] condición de militante sandinista” y se erige contra la doble moral. Afirma que su participación en la comisión de transformación del FSLN y su experiencia laboral en el Ministerio de Relaciones Exteriores la hicieron tomar cierta consciencia de una doble realidad de la revolución: “Fue en 1987 que conocí los rostros de la Revolución: el rostro místico y mítico proyectado a la membresía a través de la educación política; y, el rostro de la realidad de las prácticas de poder desde las instituciones estatales, donde se manifestaron actitudes de corrupción y deshonestidades que nada tenían que ver con lo que se predicaba a las bases del sandinismo [...] Comprendí que muchas de éstas y las críticas escuchadas, de alguna forma tenían que ver con mi realidad familiar”.

Propone entonces un nuevo orden normativo: “Se me hizo daño desde el ejercicio del poder supremo de este país, desde una tribuna que hoy nos debe hacer reconocer que el ejercicio de la política debe estar marcado por un profundo sentido ético y humano. Quiero decir con ello, que no puede

¹² El nombre del sacerdote no aparece en el testimonio. Zoilamérica hace esta revelación en julio del 2001 después de que d'Escoto minimizó la denuncia. Ver *Confidencial* Año 5, n°250, semana del 22 al 28 de julio de 2001.

haber una proclama y un discurso político que sea incongruente con una práctica personal, individual”.

Aquel espacio privado-doméstico, es así revelado en el espacio público como la metáfora de un poder revolucionario corrupto. El testimonio es percibido también como el relato implícito de una época, el cual desplaza, y hasta invierte ciertos principios de inteligibilidad que forman parte de todo un imaginario nacional, para no decir del “inconsciente colectivo” como lo afirmará la feminista Sofía Montenegro en una reflexión inspirada en Octavio Paz.

Según ella, Nicaragua –nación mestiza en búsqueda de identidad, “huérfana de padre”– reemplazó al infame padre conquistador por el héroe revolucionario, primero encarnado en la figura de Sandino, “arquetipo del padre primordial y bueno que faltaba, padre espiritual de la nación” luego en los que se ve reivindicada su herencia, los revolucionarios sandinistas, supuestamente dedicados a traer a la comunidad protección y unidad, y el acceso a la soberanía al superar los obstáculos alzados por Somoza y los Estados Unidos. No obstante, dice Montenegro, “la mayoría de los líderes devinieron la antítesis del héroe y empezaron a parecerse cada vez más al padre infame: autoritario, insensible, saqueador y corrupto”. Pero, sugiere la autora, la palabra de Zoilamérica expresa más allá un hecho –o una sospecha– “devastador/a”: el héroe revolucionario llega a ser asimilado no sólo a los actores que alzaron los obstáculos –los guardias de Somoza y los *marines*, conocidos por sus violencias sexuales impunes–, sino también a la figura del padre conquistador original. “Ni Ortega ni el FSLN asesinó al padre malo de la historia nacional como suponía el guión del mito, sino que *mutatis mutandi*, se convirtieron en él” (Montenegro, 1999, 223-227).

En esta representación Daniel Ortega es quien trastocó toda una serie de referentes intocables.

Esta primera fase de la controversia, de la carta al testimonio, tiene finalmente todos los rasgos de una verdadera crisis política. Durante esta crisis, se organizaron progresivamente redes de apoyo alrededor de “discursos incompatibles”¹³ sea para apoyar la transgresión de Narváez, sea para desacreditar sus afirmaciones.

¹³ Expresión de Luc Boltanski y Elisabeth Claverie, “Du monde social en tant que scène d’un procès” en Boltanski Luc, Claverie Elisabeth, Offenstadt Nicolas (2007), pp. 395-452.

Así resulta particularmente instructivo analizar dos dinámicas: la que remite al vínculo entre las declaraciones de Narváez y las recomposiciones del sandinismo, y la que corresponde a una verdadera “socialización por la disputa”¹⁴ sobre violación y abusos sexuales intrafamiliares, en la cuál tuvo un papel fundamental la acción colectiva de las mujeres.

UNA PRUEBA POLÍTICA PARA EL FSLN Y PARA LOS Y LAS SANDINISTAS

Las declaraciones de Zoilamérica Narváez provocaron un sismo en todas las formaciones políticas. Sin embargo fue más polémica su resonancia dentro de la militancia del FSLN o desde los sandinistas en la periferia del partido.

Se dibujó una división separando la línea ortodoxa del FSLN de la que reunía opiniones disidentes desde la segunda mitad de la década de 1990. Otra línea de demarcación se hizo manifiesta en la acción colectiva de las mujeres entre las que habían roto con el FSLN desde principio de los años noventa y las que conservaban su lealtad hacia el partido. Algunos ya distantes del sandinismo oficial rompieron definitivamente con el partido después de la denuncia. Otras voces, en particular feministas, presentaron su memoria (auto) crítica de la revolución. En todos los casos, el grado de lealtad al FSLN fue determinante a la hora de asumir posiciones y opiniones. Para muchos y muchas, la ruptura del silencio de Zoilamérica implicó pronunciarse no sólo sobre los hechos denunciados sino también sobre los tabúes que estos interpelaron. Llegar a un posicionamiento implicaba una argumentación forzosamente vinculada a una lectura de las relaciones de género, y a su vez implícitamente a una lectura de estos lazos en el contexto de la revolución sandinista. La mediatización de esta ruptura de inteligibilidad resulta ser, en este sentido, totalmente inédita.

No obstante, algunos personajes públicos, como los rostros visibles del movimiento de renovación sandinista, no entraron en la polémica. Del lado de la militancia del FSLN, se promovió desde la primera carta una resolución privada, familiar, interna al partido. El 6 de marzo de 1998 la Dirección

¹⁴ Entendiéndose como una socialización por el conflicto según la definición de : Georg Simmel, *Le conflit*. París: Paris Circé, 1992.

Nacional del FSLN publica un comunicado corto que expresa “un categórico respaldo” a Daniel Ortega.

En una variante que en apariencia pretendió tomar en consideración los relatos de Narváez, algunos espacios, supuestos aliados a la causa de las mujeres y que han asumido su representación oficial, como la Asociación de Mujeres Nicaragüenses Luisa Amanda Espinoza, (AMNLAE), intentaron minimizar el escándalo. Las líderes de AMNLAE evitaron apoyar la causa de Narváez, afirmando a la par sus luchas contra las violencias masculinas. “Daniel Ortega no será el redentor [de los hombres machistas]”, afirmó por su lado Orlando Núñez.¹⁵ No niega los hechos. Sin embargo, según él, Daniel Ortega sólo es un macho nicaragüense entre tantos. Tomás Borge, muy conocido por sus numerosos discursos ensalzando la participación de las mujeres en la revolución, se mostró muy sorprendido por estos ataques a Ortega, e implícitamente descalificó las denuncias de violencia, prefiriendo tomar en consideración actos de “seducción mal interpretada”.

La decisión de la dirigencia de AMNLAE es sintomática de lo que constituyó un verdadero dilema político para los sandinistas, sobre todo en un contexto donde muchos electores del FSLN veían a Arnoldo Alemán como la encarnación de un somozismo reactualizado. Después de dos derrotas electorales consecutivas del FSLN en las elecciones presidenciales, muchos consideraban el “escándalo Zoilamérica” como el último golpe contundente capaz de debilitar sin posible retorno a la izquierda histórica. Sólo considerando la trascendencia política de semejante contexto se puede dimensionar *a posteriori* la ruptura que implicaba cualquier manifestación de solidaridad con Zoilamérica.

Oscilando entre lo argumentativo y lo emocional, algunas voces apoyaron a Narváez expresando también una memoria embarazosa de la época revolucionaria. La carta pública de Margaret Randall es, en este sentido, ejemplar.¹⁶ Fue la única persona que hizo alusión pública a un secreto de Estado protegido por las personas cercanas al poder. Ella declara: “Lo sabíamos y mantuvimos silencio por nuestro deseo de apoyar a la revolución sandinista, por temor, y nuestra percepción de que ésta es la historia de

¹⁵ Oksana Estrada, *7 días*, 27 de mayo-3 de junio de 1998.

¹⁶ Carta pública, 11 de abril de 1998. <http://www.sandino.org/randal.htm>

Zoilamérica, para ser contada o no por ella. Estoy avergonzada de nuestro silencio, pero tal vez el tiempo y el lugar no permitieron otra alternativa”.

También se conocen cartas públicas de Michele Najlis a Daniel Ortega, pidiéndole hacer frente a las acusaciones de Zoilamérica Narváez: “No se puede construir un país justo y armonioso desestimando las acusaciones de los más débiles [...]. No se puede construir un partido revolucionario intentando echar tierra –¡una vez más!– sobre los asuntos éticos. ¿No te das cuenta de que la falta de transparencia ética fue una de las razones fundamentales de que el FSLN perdiera su credibilidad?”.¹⁷

La exclamación de Vilma Nuñez de Escorcía “¡peor que cuando perdió el frente!”¹⁸, los artículos entre otros, de Sofía Montenegro,¹⁹ Mónica Zalaquett,²⁰ Sylvia Torres²¹ y Gioconda Belli²², convergieron hacia la constatación de una derrota moral, de una corrupción moral a lo largo del ejercicio del poder, insistiendo también en la urgencia de una toma de conciencia pública sobre la realidad masiva de los abusos sexuales en Nicaragua, presentada como una verdadera “epidemia” (López Vigil, 2000).

Ya sea como actoras u aliadas de una expresión feminista autónoma del FSLN, muchas mujeres intelectuales cuyo papel político no fue nada despreciable en los años ochenta, hicieron del involucramiento a favor de Zoilamérica la “figura movilizable de un repertorio crítico”²³ en nombre del sandinismo, pero en contra del danielismo como monopolio de la expresión revolucionaria.

Aunque la agresión misma fue explicada por un patriarcado poco erosionado por el régimen sandinista, se hicieron audibles narraciones de experiencias personales señalando la imposibilidad de discursos críticos dentro de las filas del FSLN durante el período revolucionario. Se empezaron a oír relatos vinculando abusos de poder y transgresiones sexuales en las mismas filas de la organización político-militar, y relacionándolos con los formas políticas vigentes en los años ochenta, como la confusión partido-Estado y

¹⁷ Carta pública de Michele Najlis a Daniel Ortega, *El Nuevo Diario*, 9 de marzo de 1998.

¹⁸ *La Tribuna*, 5 de marzo de 1998.

¹⁹ “Zoilamérica: ¿un asunto de familia?”, *El Nuevo Diario*, 11 de marzo de 1998.

²⁰ “De vergüenza personal a vergüenza nacional”, *El Nuevo Diario*, 25 de marzo de 1998.

²¹ “Todas las víctimas de abuso están en juego”, *El Nuevo Diario*, 10 de marzo de 1998.

²² “El dolor por el hombre símbolo”, *El Nuevo Diario*, 11 de marzo de 1998.

²³ Boltanski, Claverie, *Ibid.*

la imposibilidad de plantear alguna expresión de alteridad a la revolución, ambos rasgos amplificadas por la orientación de toda una sociedad al esfuerzo exigido por la guerra.

Sin duda el momento más revelador fue entonces el de un tercer detonante de la controversia, aunque menos visible, provocado por una mujer de nacionalidad alemana, Cornelia Marschall, quién denunció en medios escritos a Tomás Borge por acoso sexual, recordando a su vez haber sido víctima de violación por parte de un militar sandinista a principios de los años ochenta. La imposibilidad de hacer reconocer sus derechos en ambas experiencias de agresión, y la condena al silencio, llegaron a confirmar la tesis de una revolución limitada por la reconducción del ejercicio patriarcal y autoritario del poder, cuyas extensiones fueron verificadas en los años noventa: bajo amenazas, Cornelia Marshall tuvo que abandonar territorio nicaragüense poco tiempo después de sus declaraciones.²⁴

La ruptura del silencio por Cornelia Marschall es excepcional. Ninguna otra mujer atestiguó públicamente de actos similares en las filas del Frente, mientras Zoilamérica había afirmado “no estar sola”. En privado, muchas mujeres confirmaban que semejantes prácticas no fueron excepcionales, aunque su denuncia resultaba imposible o con pocas garantías de una respuesta favorable para la denunciante. El desfase entre la ruptura pública del silencio y el discurso privado es manifiesto.²⁵

DERECHOS Y CAUSA COLECTIVA.

UN TRABAJO DE SENSIBILIZACIÓN SOBRE LA VIOLENCIA SEXUAL Y LOS ABUSOS SEXUALES INTRAFAMILIARES

La polémica que opuso a Zoilamérica Narváez y Daniel Ortega también llegó a ser una controversia sobre la legitimidad de denunciar las violencias sexuales masculinas. En este marco, el escándalo y sus comentarios consti-

²⁴ “Carta pública a Tomás Borge sobre asunto de Zoilamérica”, *El Nuevo Diario*, 13 de marzo de 1998; “Cornelia confirma denuncia pública”, *El Nuevo Diario*, 17 de marzo de 1998; “Tomás Borge guarda silencio sobre acusación de acoso sexual”, *La Tribuna*, 16 de marzo de 1998.

²⁵ He de hacer notar que a contrario de Nicaragua, donde ninguna investigación exhaustiva analizó las violencias de género dentro de las organizaciones político-militares (tanto Contras como del FSLN), una reflexión fue llevada a cabo en El Salvador. Ver Vásquez (1996), o Falquet (2002).

tuyeron una ruptura. Lejos de inaugurar un verdadero acceso a la justicia para las víctimas, la polémica fue no obstante un precedente en la toma pública de la palabra sobre este tema.

Las acusaciones y contra-acusaciones públicas entre las redes de apoyo a Ortega o a Narváez se combinaron con cierto reconocimiento de la realidad masiva de las violaciones y del ejercicio de las violencias masculinas, en particular en las familias.

Este proceso empezó con grupos de mujeres cuya militancia ya se caracterizaba por dos aspectos desde la segunda mitad de los años noventa: tanto la autonomía organizacional, pero no necesariamente ideológica y política hacia el FSLN; así como el *leitmotiv* de la lucha contra las violencias masculinas, en particular conyugales, el cual resultó ser un eje muy fuerte de recomposiciones de los discursos y las prácticas militantes.

Uno de estos grupos, la Red de Mujeres Contra la Violencia (RMCV), era entonces el movimiento femenino con mejor difusión y presencia en todo el territorio. Sus integrantes habían promovido las reformas y adiciones al Código Penal para una calificación explícita de las violencias intrafamiliares (Ley 230, 1996), y muchas de ellas ya se habían involucrado en esfuerzos previos para conseguir el endurecimiento de las penas para delitos sexuales (Ley 150, 1992). Habían contribuido a la ratificación en 1994 de la convención Belem Do Para por el Estado nicaragüense, algunas formaban parte de ONG que colaboraban con las Comisarías de la Mujer y de la Niñez, unidades policíacas con personal femenino, dedicadas a atender a las víctimas de violencias intrafamiliares y sexuales. Es innegable que la controversia reflejó a su vez este contexto de legitimación progresiva de la lucha contra las violencias de género.

Sin embargo, fue también con su involucramiento en la polémica iniciada con la denuncia de Narváez, que las integrantes de la RMCV discutieron ampliamente la cuestión de las violencias sexuales e incestuosas. Este debate no se había organizado antes a lo interno del movimiento. Refutando las contra-acusaciones de quienes apoyaron a Ortega, las integrantes de la RMCV empezaron a evidenciar los mecanismos que censuran las denuncias y ocultan los delitos. También hicieron explícitas las dinámicas de revictimización que transforman a las víctimas en culpables, haciéndolas responsables de la “indignidad” denunciada.

El 4 de marzo de 1998, la RMCV transmite un comunicado de prensa: dan su “total e incondicional apoyo”²⁶ a Zoilamérica Narváez. Esta decisión no fue tomada sin tensiones internas, en razón de la cercanía ideológica de muchas de sus integrantes con el FSLN, o por la simpatía de éstas hacia Daniel Ortega. “¡Muchas teníamos su retrato en nuestra casa!”, comenta años después una excoordinadora de la RMCV. De hecho, algunas de sus integrantes no necesariamente habían creído a la denunciante, considerando además que los dos protagonistas de la polémica habían tenido una relación íntima consentida.

Mientras las simpatías políticas-partidarias habían sido, hasta la denuncia de Zoilamérica, más o menos desconectadas de la militancia feminista, relegadas al compromiso personal, o consideradas como propias de la “doble militancia”, las activistas de la RMCV se vieron de repente en la necesidad de pronunciarse públicamente sobre el caso, e inevitablemente de resolver el dilema de estas lealtades conjuntas. O se negaban a apoyar a Zoilamérica haciendo el juego de Ortega y negando el *ethos* del movimiento, o bien creían en ella y la acompañaban en su búsqueda de justicia y reparación. Esta segunda posición implicaba una ruptura pública no sólo con el líder sandinista y el FSLN, sino también el aceptar la existencia de delitos cometidos durante una revolución en la cual habían participado. Frente a esos dilemas, desde la RMCV optaron finalmente por reconocer toda su credibilidad a Narváez, y organizaron una comisión permanente de defensa a Zoilamérica.

La primera de estas manifestaciones de apoyo de parte de la Red consistió en considerar verdaderos y creíbles los propósitos de la denunciante haciéndolos a la vez ejemplares y constitutivos de una causa común para todas las nicaragüenses.

Las cifras que atestiguaron el gran número de estas violencias se hicieron nuevamente públicas: una de cada dos mujeres nicaragüense ha sido víctima de agresiones conyugales, una de cada cuatro ha sido abusada sexualmente antes de los 18 años (Ellsberg, 2000).²⁷

Las activistas de la RMCV y las del movimiento autónomo ya habían experimentado las dificultades de las denuncias y la confrontación con el descré-

²⁶ *La Prensa*, 5 de marzo de 1998, “Mujeres dan total apoyo a Zoilamérica”.

²⁷ *La Tribuna*, 5 de marzo de 1998. “Mujeres presentan cifras sobre delitos sexuales”.

dito, pero después de este “romper el silencio”, muchas dicen haber logrado analizar mejor el proceso mismo de la resistencia personal a las agresiones sexuales reiteradas en el espacio doméstico. Expresar su solidaridad con Narváez, creer en la veracidad de sus relatos, suponía no sólo distanciarse del personaje Ortega, sino también poder explicar públicamente la ilegitimidad de las contra-acusaciones por parte del líder político y su familia. Cuando las participantes en esta campaña relatan su experiencia años después, mencionan la importancia, a raíz de ésta, de una mejor comprensión de las dinámicas complejas de manipulación-culpabilización/resistencia-resignación, las cuales se ponen en marcha en particular en el delito prolongado de la violencia sexual por un familiar, en este caso por la figura paterna.

La descalificación de la denuncia, por parte de Rosario Murillo o por lo jerarcas del FSLN, o *vox populi*, utilizó tres formas de descrédito: se afirmó que Zoilamérica era loca e indigna, que buscaba cómo deslegitimar la figura política de Ortega y, más allá, la del FSLN, y finalmente que estas acusaciones representaban un peligro para la colectividad.

Tales formas de desacreditar a la denunciante buscaban ofrecer un contrapeso a las transgresiones implícitas en su denuncia: la transgresión a una concepción pacífica y romántica de la familia, a una visión colectiva que hace de los héroes civilizadores próceres incuestionables de la historia nacional, a la idea de una excepcionalidad patológica de la violencia sexual. La explicación de las supuestas mentiras de la denunciante sólo fue posible apelando, paradójicamente, o a la irracionalidad más patológica –una loca mitómana– o por la racionalidad más estratégica –el complot político–. Siempre, el sinnúmero de contra-acusaciones encontraban un catalizador ágil en un recurso común: nada más eficiente que los prejuicios sexistas para convertir una denunciante en culpable (Romito, 2006).

El relato de Zoilamérica fue juzgado exagerado, más eficaz para alimentar el sensacionalismo de los medios que para hacer valer un derecho a ser escuchada. Se habló de lujuria, descalificando por completo el relato de las violencias. Muchos consideraron que el rostro sereno de Narváez y su talento oratorio desmentían la realidad de las violencias denunciadas. Se le endilgó una escasa moralidad, señalándole cómo en sus redes de apoyo las más fervientes eran las mismas lesbianas/feministas que encontraban de esta forma un pretexto más para destruir la virilidad masculina. Hubo a su

vez, enfoques moralistas-anti-sandinistas, mayoritariamente dedicados a justificar sus opciones políticas por la evidencia, según ellos, de la degeneración sexual de los *rojinegros*: también tendieron a desconsiderar la acusación pública de Nárvaez. Ella era una víctima más de la disolución moral y sexual del “paisito”. También algunos supusieron que humillarse de esta forma ante todos sólo se podía explicar por la movilización de intereses más grandes. Se sugirió por fin que difícilmente se podía dar crédito absoluto a sus relatos, alegando que la salud mental de las sobrevivientes de abusos padecía necesariamente de alteraciones consecuentes a las violaciones: una manera más de desacreditar la palabra de Zoilamérica, fingiendo en este último ejemplo reconocer la realidad de las violaciones.

Del lado de la racionalidad estratégica, se hacía la hipótesis de la conspiración política, insistiendo en la cercanía de la denuncia con las fechas previstas de reelección de Ortega a la cabeza del FSLN. En la misma perspectiva, sandinistas frentistas y danielistas reprochaban a Zoilamérica llegar a ensuciar la memoria revolucionaria, o dar un argumento antisandinista más a la derecha. Las acusaciones de egoísmo, egocentrismo, incluso de desconsideración hacia las mujeres nicaragüenses sobrevivientes de violencias, más humildes e imposibilitadas supuestamente de identificarse con Nárvaez por su clase social, y porque su causa parecía de antemano perdida, también formaron parte de estos prejuicios de género.

Para refutarlos, muchos apoyos a Zoilamérica y particularmente algunas sicólogas entrevistadas como expertas, presentaron un discurso elaborado que fue por primera vez masivamente publicitado. Como un primer punto, se trató de explicar el silencio prolongado. “Como si todo silencio comprometiese las pruebas hasta excluir la idea misma de la violación”²⁸ (Vigarello, 1998, 51), el punto mayor de incompreensión tenía que ver con el momento de la denuncia. La pregunta más común fue: “¿Por qué Zoilamérica habló tantos años después?”. Sicólogas como Gioconda Batres o Martha Cabrera argumentaron que los crímenes sexuales contra los niños y las niñas les conducían al silencio forzado y prolongado, tanto en razón de las amenazas directas de los agresores como por la incredulidad presentida por parte de ciertos interlocutores, sobre todo dentro de las familias. Demostraron que la

²⁸ La traducción es mía.

“indignidad podía atravesar a la víctima para transformarla a los ojos de los otros”²⁹ (Vigarello, 1998, 34) de ahí el sentimiento de culpa y de vergüenza que obstaculiza la denuncia. Para refutar la idea de un amor naciente a lo largo o a pesar de la sexualización precoz y violenta, explicaron que el agresor procura construir una relación de dependencia caracterizada por la manipulación de tipo dual protección exclusiva/agresión para llegar a sus fines.

Tales son las dinámicas complejas que empiezan a ser explicitadas en los medios luego enunciadas varias veces por Narváez en nombre de la ejemplaridad y de la causa colectiva con las otras niñas nicaragüenses. En una entrevista con *La Boletina*³⁰ Zoilamérica explica que su sobrevivencia depende de su palabra pública, después de haber sido prolongadamente silenciada. Tomar la palabra para que el agresor deje el hostigamiento. Frente a la acusación de la irresponsabilidad y del costo colectivo de su denuncia, así como la del cálculo político, ella repitió que los derechos individuales tienen que ser priorizados, encima de cualquier contingencia o prelación colectiva, sean las de una familia, de un partido, de una memoria, o de una idea nacional, respaldándose en las calificaciones de las violencias sexuales por el Código Penal: estos delitos atentan primero contra el orden público.

EL LENGUAJE DE LOS DERECHOS INDIVIDUALES Y CIUDADANOS

Otra manera de explicar por qué el caso Ortega/Narváez, en apariencia singular, remitía a una causa común descansó en el lenguaje y el ejercicio de los derechos individuales cuya difusión extensa había iniciado durante los cabildos constitucionales de 1986. El papel de las mujeres para la defensa de una lectura horizontal de los derechos individuales y ciudadanos fue central. El argumento movilizado en este entonces había sido el de la protección y garantía de la integridad física y moral de los ciudadanos no sólo desde el Estado, sino también ellos mismos, incluso en el espacio “privado”. Militantes de AMNLAE, entre otras, aprovecharon los cabildos para iniciar una campaña a favor de la penalización del “maltrato a la mujer”. Implícitamente, el argumento había consistido en presentar las violencias

²⁹ La traducción es mía.

³⁰ Entrevista en *La Boletina*, número especial, 1999.

del espacio doméstico como asimilables a la tortura, y condenables como tal (Morgan, 1990).

Cómo ya he mencionado, algunos años después estas reivindicaciones dieron lugar a la votación de dos leyes, una penalizando con más severidad la violación, y otra castigando legalmente la violencia intrafamiliar. Los grupos de mujeres que habían favorecido estos cambios, autónomos del FSLN, habían fundado sus argumentos en la urgencia de una toma de consciencia nacional sobre las violencias de género, y sobre la prioridad de la garantía de los derechos humanos. Aún reproduciendo la dominación masculina, estas leyes habían sido consideradas como un paso hacia el reconocimiento de estos delitos, y hacia la traducción jurídica de la causa de las mujeres. Con la derrota electoral del Frente en las elecciones de 1990 se produce una autonomización del campo de las movilizaciones y de la reivindicación social y política, liberadas de la obligatoriedad de respetar “las prioridades revolucionarias” y separadas de un juego político estructurado a partir del conflicto armado.

El final progresivo del enfrentamiento revolucionarios/contras, permitió el inscribir las reivindicaciones de las mujeres en el lenguaje del derecho y hacer visible el orden social que respalda el recurso a la violencia masculina, sin que este esfuerzo de visibilización pudiera considerarse un factor divisorio en juego con estrategias enemigas o un repliegue sobre reflejos pequeño-burgueses. Desde una perspectiva feminista, pudo asimismo mostrarse cómo esta violencia a la vez invisible y estridente, no era menos política que la guerra entre enemigos ideológicos.

Es tomando en cuenta esta perspectiva que podemos contextualizar la denuncia de Zoilamérica Narváez ocurrida ocho años después de la derrota por las urnas del proceso revolucionario sandinista: pacificación, autonomización de los movimientos de mujeres, lucha contra violencias supuestamente “privadas” y defensa de Narváez constituyen una ecuación inédita en 1998.

LA OBSTACULIZACIÓN JUDICIAL: EL PACTO Y EL RECURSO A LAS INSTANCIAS SUPRA-NACIONALES

El terreno de la denuncia y de la indignación pública fue desbrozado por la palabra de Zoilamérica. No obstante, las instituciones políticas y judiciales resultaron poco propensas a dar paso a estas reivindicaciones.

Los obstáculos aparecieron poco después de que Zoilamérica interpuso su denuncia por abusos sexuales, violaciones y acoso sexual el 27 de mayo de 1998.

Los abogados de Daniel Ortega indicaron que considerarían prescritos los delitos, con la excepción del acoso. El líder del FSLN se presentó entonces ante el Tribunal Penal de Distrito número uno de Managua para alegar su inmunidad parlamentaria. Siguiendo con el procedimiento establecido, la jueza Martha Quezada presentó el 22 de junio del 1998 el caso ante las instancias de la Asamblea Nacional para su consideración y examen por parte de una comisión y la votación posterior, en sesión plenaria, del levantamiento de inmunidad.

A pesar de los desplazamientos de la demandante a la Secretaría de la Asamblea, entre octubre de 1998 y a mayo de 1999, ningún trámite fue efectuado para examinar el caso del entonces diputado objeto de la acusación.

En realidad, el parlamento y la justicia penal resultaron ser los mejores garantes de los intereses de dos hombres: Daniel Ortega y Arnoldo Alemán (éste último jefe del ejecutivo y líder del Partido Liberal Constitucionalista). El primero negoció con el presidente la preservación de su inmunidad, el segundo obtuvo a cambio la pasividad de la oposición como respuesta a acusaciones de corrupción en su contra.

En efecto, en ese momento, la Contraloría de la República llevaba a cabo una investigación sobre el Presidente Arnoldo Alemán, por malversaciones de fondos públicos. Violación y robo llegaron a ser medios de presión y monedas de cambio de una negociación iniciada desde 1997 entre el jefe del ejecutivo y el jefe de la oposición, cuyo objetivo de fondo fue también inscribir progresivamente su repartición del poder en la Constitución. Este “pacto de caballeros” tuvo cuatro propósitos: continuar el otorgamiento de esferas de influencia económica, restringir la competición electoral a los partidos rivales al PLC y FSLN gracias a una modificación progresiva de Ley Electoral, repartirse los escaños de las principales instituciones de control del país (Corte Suprema de Justicia, Consejo Supremo Electoral, Contraloría), y garantizar la impunidad de los dos hombres favoreciendo su reelección como diputados, condición de su inmunidad.

Ante este callejón sin salida, Zoilamérica Narváez y Vilma Nuñez de Escorcía, presidente del Centro Nicaragüense de los Derechos Humanos

(CENIDH), interpusieron denuncia contra el Estado nicaragüense ante las instancias de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). Solicitados por esta jurisdicción, el Ministerio de Relaciones Exteriores presentó tres informes fuera del plazo establecido, y le dio largas al caso hasta mediados del año 2001.

El 17 de octubre 2001, la CIDH declaró oficialmente la admisibilidad del caso 12.230, más de tres años después de la denuncia en Nicaragua. El imposible caso judicial Ortega/Narváez terminó siendo el caso Narváez/Estado nicaragüense. Se veían pocos desenlaces posibles: o bien se levantaba la inmunidad de Ortega para el procedimiento judicial esperado, hipótesis poco probable, o bien el Estado nicaragüense aceptaba un acuerdo amistoso con Narváez, o bien el Estado, por seguir obstruyendo el procedimiento judicial, sería inculcado por la Corte Interamericana de Derechos Humanos.

El 12 de diciembre 2001, algunos días después de las elecciones presidenciales y legislativas, en las cuales el PLC gana la mayoría de los escaños y Enrique Bolaños sale vencedor de los escrutinios, Daniel Ortega escoge renunciar a su inmunidad y se presenta ante la jueza Juana Méndez, cuya lealtad hacia el FSLN era de notoriedad pública. En un tiempo récord, sin siquiera convocar a las partes adversas o solicitar una nueva investigación, Méndez establece la prescripción de todas las alegaciones y sobresee a Daniel Ortega, el 16 de diciembre. Narváez apela en vano la decisión, e introduce un recurso de casación ante la Corte Suprema de Justicia. Un año y cuatro meses más tarde, el 25 de abril del 2003, esta jurisdicción compartida entre PLC y el FSLN rechazó dicho recurso, y exculpó a Ortega de todas las alegaciones penales.

Mientras tanto, una audiencia en la CIDH había citado al Estado Nicaragüense para un acuerdo amistoso (4 de marzo 2002). El gobierno de Bolaños, por una parte, y por otra las peticionarias Nuñez de Escorcía y Narváez, respaldadas por los Procuradores de la República, aceptaron negociar los términos del acuerdo. La peticionaria presentaba seis peticiones. 1. Un procedimiento judicial transparente; 2. la recuperación del apellido de su padre biológico; 3. una indemnización de parte del Estado; 4. un apoyo institucional y financiero a la Fundación Sobrevivientes; 5. la promoción de reformas legislativas sobre la ley de inmunidad y sobre los crímenes sexuales y el plazo de su prescripción y 6. una declaración pública del gobierno reconociendo la obstrucción de justicia a Zoilamérica, priori-

zando la lucha contra las violencias sexuales y comprometiéndose en contra de la impunidad.

Mientras el presidente Bolaños y los procuradores de la República parecían listos para hacer pública una declaración aprobadora de todos estos términos, ésta última nunca salió a la luz. ¿Declinó Zoilamérica al acuerdo amistoso, al final de una reunión de febrero 2003? Ninguna explicación precisa fue divulgada por la demandante, por personas de su entorno, o por el CENIDH. De hecho, poco antes de la potencial firma, Narváez prefirió tomar distancia del CENIDH, y controlar sola esta etapa del proceso. Enrique Bolaños, cuestionado por los medios, alegó que Narváez había optado por una compensación financiera importante de parte de Daniel Ortega, lo cual fue siempre desmentido por ella.

Independientemente de esta abortada resolución, la petición ante la CIDH no hubiese sido necesaria con un procedimiento judicial transparente en Nicaragua. Ahora bien el trato reservado por la Asamblea al caso es significativo de la facilidad con la cual el presidente y el jefe de partido actuaron conjuntamente a favor de su impunidad. La decisión misma de la jueza Méndez es una prueba tajante de la influencia de Daniel Ortega sobre la justicia, de la primacía del clientelismo político sobre el Estado de derecho. También desnuda el orden androcéntrico de estos procedimientos y relativiza de manera considerable el efecto de la legitimación parcial de la lucha contra las violencias contra las mujeres provocada por Zoilamérica. Ejemplo emblemático de la extensión de los “pactos serializados entre hombres” en la esfera política (Amorós, 1990), el pacto Alemán-Ortega encarna la oposición más tangible al lema feminista que reza “lo personal es político”, pudiendo resumirlo por la inversión de sus términos: “lo político es personal”. Y también es por esta inversión que la violencia sexual se inscribe en la violencia de lo político.

RESONANCIAS ACTUALES

“Es una incalificable bofetada a las mujeres y a la acción colectiva feminista”.³¹ La reelección de Daniel Ortega, el 6 de noviembre del 2006,

³¹ Entrevista con María Teresa Blandón, del Movimiento Feminista de Nicaragua, el 18 de noviembre de 2006.

tuvo mucho que ver con la controversia Zoilamérica, mostrando a su vez la escasa legitimación de la lucha contra las violencias sexuales.

El retorno al poder de Ortega es resultado primero de la eficacia del pacto constitucional entre el PLC y el FSLN, con el cual el líder de oposición hizo progresivamente jugar la negociaciones a su favor. Como la condena de Alemán por corrupción bajo la administración Bolaños (2001-2006) –por la jueza Juana Méndez– había provocado la división de la derecha, la vía estaba libre para que el expresidente pudiera ganar las elecciones desde la primera vuelta, sin obtener la mayoría absoluta de los votos. De igual modo, el nuevo ascenso al poder de Daniel Ortega fue consolidado por el respaldo de su esposa Rosario Murillo. Después de la denuncia de su hija, Murillo optó por acompañar a Ortega, reconciliándose finalmente y de manera pública con Zoilamérica en marzo del 2004. Este acuerdo conyugal es, a los ojos de la opinión nicaragüense, la razón principal por la cual Murillo ocupa hoy un lugar central al lado del Presidente de la República.³²

La alianza con el Cardenal Obando y Bravo, verdadera revolución cuando uno recuerda los enfrentamientos entre éste y Ortega en los años ochenta, también es la historia de un pacto de protecciones recíprocas entre dos hombres cuestionados sobre su “doble moral”. El presidente actual del Consejo Supremo Electoral, Roberto Rivas, goza de una protección personal de parte del Cardenal. Rivas es hijo de Josefa Reyes, secretaria personal del Cardenal desde hace varias décadas. Miguel Obando y Bravo llegó a ser aliado de Daniel Ortega poco tiempo después de la controversia Zoilamérica y después de que el actual presidente mostró una singular clemencia frente a malversaciones de fondos en un organismo vinculado al arzobispado –la Comisión de Promoción Social Arquidiocesana (Coprosa)– de la cual Rivas era presidente desde 1981. Indulgencias para Rivas, simpatías a cambio de Obando y Bravo.³³ Desde este proceso, Roberto Rivas es presidente del Consejo Supremo Electoral, el Cardenal casó a Murillo y Ortega, y ejerce responsabilidades ministeriales.³⁴

³² Preside notablemente el Consejo de Comunicación y de Ciudadanía, y está a la cabeza de los Consejos del Poder Ciudadano, estructura vertical de “participación directa” vinculada al FSLN.

³³ Ver el artículo de Lesly Medina Aguirre, del 17 de agosto de 2008, titulado “La conversión del Cardenal”, *La Prensa*.

³⁴ Dirige la Comisión Nacional de Reconciliación Paz y Justicia.

En Nicaragua, donde las instituciones religiosas son percibidas como autoridades morales, este tipo de alianzas hacen oficio de prueba de inocencia o de absolución. Sus implicaciones penetraron el terreno del derecho: la decisión tomada por el FSLN de penalizar el aborto terapéutico dos semanas antes de la elección presidencial, en nombre de la cultura cristiana, atestiguan la voluntad de la Iglesia de preservar cueste lo que cueste su magisterio y su peso moral como su capacidad de pesar en el juego electoral. También muestra que los dirigentes del FSLN, en acuerdo con la derecha, pudieron eliminar viejas disposiciones jurídicas³⁵ para un supuesto beneficio electoral. En una lógica equivalente a la que se había ejercido a expensas de Zoilamérica Narváez, las mujeres y sus derechos a la autonomía corporal y personal terminaron siendo una suerte de variable de ajuste electoral o un punto de negociación entre jerarcas de los partidos políticos y de las iglesias. Un verdadero “acuerdo patriarcal” entre curas y caudillos, que aplasta sin matices las reivindicaciones por la libertad sexual o la igualdad entre mujeres y hombres.³⁶

Finalmente, los discursos y la apariencia del jefe del FSLN cambiaron radicalmente. Éste puso el acento en la urgencia de una reconciliación de la nación y de la familia, en el amor, y en la cultura cristiana. El que se había presentado como el gallo ennavajado durante la campaña electoral de 1989, que aseguraba ser el mejor guía hacia la “tierra prometida” poco antes de las elecciones del 2001, para llegar a ser en 2006, un líder con rasgos evangélicos que promovía “amor y reconciliación”. La historia, finalmente, de un “exguerrillero que cambió a Marx por Dios”.³⁷

Por otra parte, Zoilamérica ha seguido movilizándose en el plano internacional numerosos apoyos, mientras muchas activistas continúan erigiéndola en símbolo de las luchas contra las violencias sexuales. Las manifestaciones feministas, fotos de Zoilamérica en manos, en las cuales figura la inscripción “Ortega violador”, han sido la acogida reservada a Ortega en el extranjero.³⁸ Incluso llegó a ser excluido de la ceremonia oficial de investidura del

³⁵ La Ley 603 de reforma al código penal para tornar en delito toda forma de aborto, incluso terapéutico, rompe con disposiciones legales inauguradas en el 1873.

³⁶ Según la lectura hecha por Sofía Montenegro al texto de Guillermo Nugent (2002), presentada en el IHNCA-UCA, el 14 de abril de 2004.

³⁷ Ver : <http://www.radiolaprimerisima.com/noticias/8298>

³⁸ En Honduras, el 25 de agosto de 2008.

presidente paraguayo Fernando Lugo, a petición de la Ministra de la mujer Gloria Rubín.³⁹

Por otra parte, el antifeminismo de la pareja Ortega-Murillo está directamente vinculado al apoyo que las feministas dieron a Zoilamérica. Algunas de ellas, hoy en día integrantes del Movimiento Autónomo de Mujeres (MAM), fustigaron los abusos de poder de Ortega y del danielismo, llegando a considerar que una victoria del FSLN en la elecciones del 2006 representaba “el peor escenario”. El MAM y otras organizaciones fueron desde entonces blanco del gobierno y objeto de prácticas de intimidación (Bataillon, 2008): por ejemplo, el local del MAM fue allanado por su supuesto apoyo a campañas y actividades ilícitas proaborto, mientras activistas de este movimiento fueron el objeto de campañas de desprestigio en medios oficialistas o durante manifestaciones públicas de los activistas de los Consejos del Poder Ciudadano.

CONCLUSIONES

La conclusión inmediata del caso Ortega-Narváez, once años después de la denuncia, es paradójica. Se presentaba a Ortega como un personaje político derrotado, hoy día es Presidente de la República. En este contexto, Zoilamérica Narváez retiró su demanda ante la CIDH en nombre de la reconciliación, probablemente bajo la presión de su familia.⁴⁰ Si la controversia sigue provocando debates o manifestaciones puntuales contra Ortega en América Latina, Narváez no es en la actualidad el símbolo de la lucha contra las violencias de género en Nicaragua. Por otra parte, el caso judicial está completamente enterrado.

Mientras el escándalo fue percibido en su momento como la oportunidad de un *aggiornamento* del FSLN, este partido siguió reuniendo muchos electores alrededor suyo. Su jefe y su esposa hacen del descrédito hacia el feminismo autónomo – nuevamente considerado por ellos como burgués y

³⁹ El 15 de agosto de 2008.

⁴⁰ Ver portada de *El Nuevo Diario*, 26 de septiembre de 2008, “Zoilamérica declina”. Sobre una supuesta reconciliación entre Zoilamérica Narváez y Daniel Ortega, ver el artículo de Juan Jesús Aznárez, *El País*, 29 de junio de 2008.

factor de divisiones— la prueba de una prioridad concedida a la lucha contra la pobreza y de una preservación activa de los valores cristianos.

Bien lejos de haber sido el catalizador de una nueva formulación de las relaciones de género, el caso Narváez-Ortega y su mediatización representó no obstante el síntoma de un cambio más general de la sociabilidad política en Nicaragua. Jamás un líder de la revolución, y más todavía, presidente de la República, había sido sometido a semejante “proceso”, entendiéndose como una verdadera prueba política capaz de movilizar a la vez las reglas de derecho y la ética, una opinión pública plural, una memoria colectiva, y las tesis feministas sobre el poder patriarcal. En este sentido, la inauguración de la democracia liberal bajo la presidencia de Violeta Chamorro Barrios (hoy en día considerada por muchos actores como un paréntesis cerrado por el pacto), y la apertura del espacio público conjugado con un nuevo referente transnacional de los derechos humanos, compusieron juntos este cambio post-sandinista y post-conflicto. Así las lealtades políticas fueron puntualmente reformuladas, lo que explica en gran parte la retórica de Zoilamérica (“mis derechos como ciudadana”), y la de su red de apoyo.

Pero la controversia fue simultáneamente la manifestación de una ruptura con este intento de instauración democrática. El pacto institucional y político entre el FSLN y el PLC, dentro del cual el caso Narváez-Ortega pesó mucho, renovó la vigencia de los usos clientelistas del poder. Se descubrió de qué manera antiguos enemigos en tiempos de guerra, luego adversarios políticos, fueron los garantes recíprocos de su impunidad. También salió nuevamente a la luz pública la subordinación de la justicia a los intereses partidarios o personales. Esta resolución del caso desnudó de manera más general la estrecha relación entre la impunidad de los agresores, el descrédito contra las víctimas, y las estrategias de ocultación, de banalización y de normalización de las violaciones no sólo en el orden de género sino también en el orden político, siendo el pacto una estrategia activa y eficaz a favor de la ocultación de la violencia sexual.

Revelada en un acuerdo intraparlamentario entre élites, esta ocultación colectiva sigue operando contra las víctimas de las agresiones, y en el anonimato de los procesos cotidianos de denuncia y acusación. A raíz de la controversia Zoilamérica, es probablemente la enseñanza más lúcida que logró difundir el feminismo nicaragüense autónomo. Esta lección sigue vigente. ❧

BIBLIOGRAFÍA

- Celia Amorós, “Violencia contra las mujeres y pactos patriarcales” en Maquieira, Virginia. Sánchez, Cristina, eds. *Violencia y sociedad patriarcal*. Madrid: Editorial Pablo Iglesias, 1990.
- Gilles Bataillon, “Caza de Brujas en Managua”. *Letras Libres*, diciembre 2008.
- Luc Boltanski, Elisabeth Claverie y Nicolas Offenstadt. *Affaires, Scandales et grandes causes. De Socrate à Pinochet*. París: Stock, 2007.
- Mary Ellsberg et al. *Confites en el Infierno. Prevalencia y Características de la violencia conyugal hacia las mujeres en Nicaragua*, (3e ed). Managua: Red de la Mujeres contra la violencia, UNAN-León, Umeå University, 2000.
- Jules Falquet, “Division sexuelle du travail révolutionnaire: réflexions à partir de la participation des femmes salvadoriennes à la lutte armée (1981-1992)”, *Cahier des Amériques Latines*, n°40, 2002, pp. 109-128.
- Karen Kampwirth, *Radical Women in Latin America, Left and Right*. Pennsylvania: University Park, the Pennsylvania University Press, 2001.
- María López Vigil, “Romper el silencio, abuso sexual, incesto: pistas para pensar, hablar y actuar”, *Revista Envío*. UCA, 2000.
- Sofía Montenegro, “La H-érotica nacional masculina”, *Debate Feminista*, abril 1999, vol 19, n°10, pp. 223-2s27
- Martha Morgan I. “Founding Mothers: Women’s Voices and Stories in the 1987 Nicaraguan Constitution”, *Boston University Law Review* 70(1). 1990, pp 1-110.
- Clara Murguialday, *Nicaragua: Revolución y feminismo (1977-1990)*. Madrid: Editorial Revolución, 1990.
- Guillermo Nugent, *El Orden Tutelar. Para entender el conflicto entre sexualidad y políticas públicas en América Latina*. Lima: Lima Comunicación, 2002.
- Margaret Randall, *Todas estamos despiertas, Testimonios de la mujer nicaragüense de hoy*. Siglo Veintiuno, 1980.
- Patrizia Romito, *Un silence de mort. La violence masculine occultée*. París: Editions Syllepse, 2006.
- Georg Simmel, *Le conflit*. París: Circé, 1992.
- Norma Vásquez, Cristina Ibáñez, Clara Murguialday, *Mujeres-Montaña, Vivencias de guerrilleras y colaboradoras del FMLN*, horas y HORAS, 1996.
- Georges Vigarello, *Histoire du viol, XVI-XXe siècles*. París: Seuil, 1998.

Antropología e historia

Alban Bensa*

Para la historia, los archivos; para la antropología, la investigación de campo. Esta distinción no es esencial. Los antropólogos, cuando se encargan en particular del hecho colonial, de las memorias locales o de los meandros de lo político, examinan documentos escritos. Desde Michelet, quien interrogaba a los últimos testigos de la Revolución Francesa, hasta las actuales investigaciones sobre la Shoah, los historiadores saben preguntar de viva voz a sus contemporáneos. Los dos gremios se separan en otro punto: el de la interpretación. Ciertamente, todos los fenómenos sociales son históricos, pero pueden alimentar razonamientos diferentes.

La divergencia fundamental entre la historia y la antropología radica en el lugar muy distinto que ambas disciplinas otorgan a la temporalidad. Para la historia, resulta claro que el tiempo es una especie de materia prima. Los actos se inscriben en el tiempo, modifican las cosas tanto como las repiten. La idea de sucesividad resulta esencial en este caso, incluso si es necesario, como nos invita a hacerlo Marc Bloch, poner en juego “un manojo de causas”. Para el antropólogo, si no tiene cuidado, el tiempo pasa a un segundo plano en beneficio de una interpretación de los fenómenos en sincronía y, como lo mostró Johannes Fabian, de una concepción puramente espacial de las sociedades.

Los historiadores reflexionan, en su mayoría, a partir de coyunturas que ellos reconstituyen. Como lo subraya Jean-Louis Fabiani, en *Les Annales* de enero de 2007, “[su] oficio es poner en claro la irreductible singularidad de los contextos de enunciación”. Sus análisis no ampliarán el punto de vista

* Traducción del francés de Arturo Vázquez Barrón.

más que a condición de no alejarse demasiado de las situaciones descritas. Las categorías que hace intervenir la historia nunca se encuentran totalmente desconectadas de las de los actores; confrontadas entre sí, remiten a un conjunto de situaciones bien localizadas y fechadas.

La antropología, por su parte, dado que hace de la singularidad de los fenómenos históricos, y por lo tanto sociales, el trampolín de pensamientos generales, se muestra más ambiciosa. Al proponer esquemas organizadores de toda práctica, al despejar principios a partir de los cuales puedan develarse seriamente “los cimientos de las sociedades humanas”, esta disciplina de la totalidad se eleva en relación con las cosas vistas y oídas para integrarlas a lógicas englobalizadoras relativas a la diferencia entre los sexos, a las figuras del intercambio y del poder, a las formas de lo sagrado, etcétera.

Históricamente, las relaciones entre ambas disciplinas han estado marcadas por el entrecruzamiento de su fascinación recíproca. Así, a principios del siglo XIX –cuando la antropología se iba adentrando poco a poco en los caminos de la sociología general– la historia inició una crítica de lo cronológico para orientarse hacia el tiempo largo, lo colectivo y lo recurrente. En 1903 –el mismo año en que Mauss y Durkheim publicaban su célebre estudio *Sobre algunas formas primitivas de clasificación*– Simiand, en *La revue de synthèse historique*, puso sobre la mesa esta nueva consideración: “Entonces, si el estudio de los hechos humanos quiere constituirse como una ciencia positiva, tiene que desviarse de los hechos únicos para encaminarse hacia los hechos que se repiten, es decir, tiene que separar lo accidental para apearse a lo regular, tiene que eliminar lo individual para estudiar lo social”.

En busca de reglas que escapen a la sucesividad demasiado rápida de las acciones individuales, esta manera de hacer la historia es indisociable de la revista de los *Annales, Économie, Sociétés, Civilisations*, que fundaron Marc Bloch y Lucien Febvre en 1929. Acaparados por la preocupación, que entonces comparten la sociología y la antropología nacientes, de desprender tendencias importantes que orienten las singularidades de un momento o de un corto periodo, los historiadores franceses combinan el examen minucioso de series de hechos reunidos en amplios intervalos de tiempo con un proyecto comparatista. Marc Bloch, en su obra pionera *Los reyes taumaturgos*, aparecida en 1924, plantea las condiciones metodológicas de esta superación de lo coyuntural tendiendo un puente explícito hacia la antropología.

Sus incursiones en el folclor europeo (“ese grupo de supersticiones y leyendas que forman lo ‘maravilloso’ monárquico”) y en los trabajos de Sir James G. Frazer lo llevaron a hacer de su investigación sobre los poderes de curación atribuidos a los reyes de Francia y de Inglaterra un “ensayo de historia política que tomó la forma de ensayo de historia comparada”. Con esta investigación sobre los arcanos religiosos del poder real, Marc Bloch emprende una reflexión transhistórica de tipo antropológico a la que llama “historia de las mentalidades”.

La noción de “mentalidad”, hermana de las de conciencia y representación colectiva entronizadas por Durkheim y Mauss, sirve aquí de pieza clave entre las dos disciplinas. La encontraremos de nuevo en el corazón de la antropología histórica de los años 1960, pero, con ayuda de la influencia de Claude Lévi-Strauss, rebautizada “pensamiento salvaje” o “pensamiento mítico” y provista de una racionalidad escondida.

Para el autor de las *Mitológicas*, los mitos, en busca, como los hombres, de la nostalgia de los orígenes, se dan a la tarea de abolir el tiempo orquestando en su contra una verdadera “conjura”: “llevado a sus últimas consecuencias, el análisis de los mitos alcanza un nivel en el que la historia se anula a sí misma” (1971). El recientemente fallecido Lévi-Strauss concibe la relación del mito con la historia como la de una interioridad autónoma con una exterioridad contingente: sobre el “despliegue espontáneo” del mito, únicamente sometido a su propia necesidad lógica, es de afuera de donde vendrían a posarse las limitaciones de la historia, la diacronía y sus desórdenes. El análisis estructural logra circunscribir tanto mejor su objeto en cuanto excluye de su procedimiento central de interpretación la consideración de toda causalidad extrínseca. El examen de las limitaciones externas no se olvida, pero, al ser más periférico, se centra sobre todo en señalar las maneras en que el mito “se embrega” con las infraestructuras y la historia. Sin que “las leyes que gobiernan la mente” se traicionen o pierdan su independencia, el pensamiento mítico se desvía, se bifurca y se ajusta en respuesta a las presiones que sobre él ejerce, desde el exterior, el medio natural, técnico o histórico. Queda claro que esta perspectiva relega a la historia al segundo plano de las preocupaciones de los antropólogos, por completo absorbidas por la búsqueda de permanencias que rebasarían las contingencias y alcanzarían niveles más profundos de significación, dejan-

do que los historiadores, con cierta condescendencia, se encarguen de recortar arbitrariamente el tiempo pasado en distintos periodos. Así, Lévi-Strauss anota, lacónico: “En la medida que la historia aspire a la significación, se condena a elegir regiones, épocas, grupos de hombres e individuos pertenecientes a estos grupos, y a hacer que sobresalgan, como figuras discontinuas, en un continuo que apenas sirve de telón de fondo” (1962a: 324-357).

Sin embargo, es necesario señalar que lo que la historia ha tomado prestado de la antropología ha consistido en considerar las épocas como el etnólogo trata a las culturas, es decir, como totalidades en las que representaciones y prácticas se ajustan unas a otras para formar un conjunto significativo y coherente. En el periodo más fuerte de la moda del estructuralismo, la manera de sentarse a la mesa, el parentesco o los mitos, entre otras manifestaciones, hacen su aparición en las investigaciones de los historiadores, quienes, nombrando sus seminarios “antropología histórica de...”, relacionan entonces la especificidad de los actores singulares, de las fechas y de los acontecimientos con consideraciones más amplias sobre la transformación lenta de las costumbres y de las representaciones. El trabajo no sólo consiste en captar en beneficio de la historia rúbricas importantes para la antropología, sino también en caracterizar una época por su manera de percibir y pensar el mundo.

Durante este periodo de fuerte acercamiento entre larga duración y estructura, la antropología, por su parte, integra los datos históricos en una reflexión comparativa que trata las épocas como casos que ocurren en sistemas de transformación más lógicos que históricos. Mediante importantes contribuciones interdisciplinarias, los antropólogos, en efecto, tomaron a su cargo expedientes como los de la evolución del matrimonio durante la Edad Media o de la articulación del parentesco con la posesión de tierras bajo el Antiguo Régimen. Así, en busca de ciclos largos en los modos de transmisión de los patrimonios o poniendo atención en sistemas simbólicos que pueden traspasar los siglos (parentesco espiritual u organización del espacio, por ejemplo), incluso trataron, en ocasiones, de mezclar tratamiento de archivos con investigaciones de campo, particularmente en el medio rural. Este entusiasmo por el análisis “ahistórico” de los materiales históricos y por el privilegio otorgado a un tiempo tan largo que era posible identificarlo

con la imposición de estructuras, llegó hasta la posibilidad de considerar que la antropología estructural absorbiera a la historia. Eso equivalía a favorecer una concepción casi inmovilista de la historia y a romper con la definición primaria de una historia que se encarga de pensar el cambio. En este debate sobre “el sentido de la historia”, en las dos acepciones de la expresión, la antropología estructural hace de su ruptura con la historia como encadenamiento causal de acontecimientos uno de los fundamentos de su identidad científica. En efecto, le resulta necesario preservar la estructura con el fin de poder aumentar la generalidad, aunque tenga que desindexar los enunciados de las coyunturas y de las temporalidades que haya que explicar.

Si bien Mauss concede que “atrás de todo hecho social hay historia”, Lévi-Strauss (1958) quita la escoria histórica del basamento de la antropología, “para lograr, explica, mediante una especie de procedimiento regresivo, eliminar todo lo que [los fenómenos sociales] deben al suceso y a la reflexión”. La historia, en este caso, se desarrolla en el segundo plano de las rocas y otros materiales imputrescibles pero inconscientes que estructuran la vida en sociedad, pase lo que pase. Resulta notable que esta limpieza del cascajo de la historia sea la apertura obligada de todas las antropologías que pretenden dominar el encadenamiento histórico de las circunstancias. Así, Philippe Descola (2006) se reconcilia con esta postura metodológica al insistir de entrada en la necesidad de un procedimiento decididamente sincrónico “contra el historicismo, y su ingenua fe en la explicación mediante las causas antecedentes, hay que recordar con firmeza que el conocimiento de la estructura de un fenómeno es lo único que permite plantear interrogantes de manera pertinente sobre sus orígenes”. En efecto, resulta indispensable que la coyuntura y el acontecimiento queden reducidos a un simple desecho de las cosas, resultante efímera de fuerzas duraderas y profundas, para que la determinación mediante los modos de pensamiento, los sistemas culturales, las reglas universales del intercambio o, “en última instancia”, mediante la economía, pueda resultar creíble.

¿Pero acaso la intrusión de lo universal en situaciones históricas particulares tiene en verdad un alcance explicativo fuerte? Bajo la influencia de cierta *doxa*, apunta Jean-Clément Martin (2002), “así, se vuelve natural utilizar nociones como violencia, que en historia es propiamente indefinible, o como sagrado, cuya utilización me parece todavía más arriesgada”. Si bien

la violencia, en efecto, está en todas partes, desde el momento en que el historiador se inclina sobre una situación particular (en este caso la Revolución Francesa), “no puede encontrar en las comparaciones con otras sociedades la explicación última de dichos actos de violencia, que ameritan un enfoque ligado al contexto, a las tradiciones historiográficas, a los debates contemporáneos del estudio...”. ¿Cómo es posible que en el momento del Terror, algunas violencias revolucionarias no toquen ciertas regiones de Francia pero no otras? Ninguna interpretación descontextualizada y global puede dar verdadera cuenta de las variaciones locales porque cada una de estas diferencias remite a historias sociales particulares.

Mientras la antropología se quede en las esferas genéricas de las estructuras de la mente humana o del origen lógico de las sociedades, ciertamente se verá imposibilitada de aclarar de manera convincente hechos históricos concretos. En cambio, se proporciona a sí misma los medios para hacerlo desde el momento en que decodifica sistemas de relación precisos, y ello con tantos más argumentos cuanto que la investigación de campo y el estudio de archivos pueden en este caso completarse útilmente para alcanzar niveles más finos de realidad.

La determinación que tienen diversas corrientes antropológicas para acercarse a las ciencias históricas ha constituido un útil contrafuego para la antropología formalista. Por una parte, el difusionismo marcó la antropología en sus inicios, introduciendo contactos culturales a una reflexión sobre la historia; por la otra, antropólogos como Max Gluckman, luego (finalmente) Evans-Pritchard (1961) y después Georges Balandier o Jack Goody muy pronto reaccionaron ante la ahistoricidad de las perspectivas funcionalistas y estructuralistas. Esta preocupación por la temporalidad más que por la estructura, va a encontrar, en la disciplina historiadora misma, a partir de los años 1970, una nueva juventud y a ofrecer una oportunidad de pensar de otra manera las relaciones entre antropología e historia.

Con la microhistoria, el interrogante sobre las relaciones entre varios tipos de temporalidades marca el regreso del acontecimiento y del sujeto. Carlo Ginzburg, en su libro *I Benandanti...*, publicado en Turín en 1966, y luego, diez años después, con *Il formaggio e i vermi...*, se pregunta en efecto sobre una documentación por completo circunstanciada –los juicios de la Inquisición– para reevaluar las generalizaciones que autoriza la historia a

largo plazo. Partiendo de situaciones fechadas con precisión en las que actores bien identificados dialogan y debaten, la microhistoria se une a la sociología interaccionista y a la antropología del cambio social para liberar marcos de experiencia que le deben menos al concepto después de todo bastante establecido de mentalidad que a una concepción muy dinámica de las relaciones sociales y de la cultura, esta última definida por Ginzburg como una “jaula flexible”.

Así pues, el trabajo del historiador, como el del etnógrafo, consiste en describir un campo de enfrentamiento de concepciones diversas propuestas por agentes cuyo destino no está determinado de antemano, sino que se despliega, para cada uno de ellos, de acuerdo con su propia singularidad. Los defensores de la microhistoria, atentos a la temporalidad corta que los actores mismos deben aprehender, movilizan así las nociones de biografía y de estrategia para dar cuenta del encadenamiento de los hechos y movimientos de cada quien. Giovanni Lévi, por ejemplo, en *Le pouvoir au village* (1989), logra mostrar cómo a un notable de una familia sólidamente establecida en su región lo sucede un hijo errabundo, curandero y profeta en los caminos de la Italia del siglo xvi. Las tensiones entre generaciones, la diversidad de experiencias y de carreras individuales, así como la complejidad de las situaciones territoriales, religiosas y políticas locales dan acceso en esta “historia a ras de tierra”, según la expresión usada por Jacques Revel en su prefacio a Lévi, a los contextos sociales y culturales en toda su densidad e incertidumbre. No es fortuito que dichos estudios históricos detallados, que movilizan una gran variedad de datos sin jerarquizarlos previamente, hayan centrado su interés en la “descripción densa” preconizada por el antropólogo estadounidense Clifford Geertz. En esta dirección, la atención a lo particular y hasta a lo único, y a su seguimiento en sus más mínimos detalles, lejos de perdernos en los meandros de lo anecdótico de corto alcance, se une a la etnografía y abre una nueva comprensión de las relaciones entre lo contingente y lo significativo. Como lo hace notar Ginzburg, al comentar el oxímoron “de excepcional normal” propuesto por Edoardo Grendi, “la excepción es más rica que la norma porque en ella la norma se encuentra sistemáticamente implicada”.

La homología entre la etnografía de campo y la microhistoria, ambas confrontadas a la cronologización de los hechos sociales, no ha sido señalada

por la antropología, mientras que ésta ha permanecido convencida de que las singularidades históricas sólo podían ser efectos de estructuras hundidas bajo el polvo de los hechos. Pero, en cambio, otra convergencia metodológica que la aplicada por la “antropología histórica” de los años sesenta puede imponerse entre la antropología y la historia desde el momento en que la antropología se reconoce como “ciencia histórica” con todos sus derechos y acepta pensar de manera conjunta el regreso de lo mismo y el surgimiento de lo nuevo (Bensa, 2006).

¿De qué manera reaccionan las sociedades ante acontecimientos que les resultan perfectamente exógenos? El antropólogo Marshall Sahlins (1989), con sus estudios detallados sobre los primeros contactos entre polinesios y europeos, celebró nuevas nupcias de la antropología con la historia. Su lectura de los archivos que relatan los encuentros en el siglo XVIII entre navegantes británicos e insulares de Nueva Zelanda y Hawaii le permite comprender de manera concreta las categorías que los polinesios probablemente movilizaron para dar sentido a la inopinada llegada de europeos a sus costas. Ante la extrañeza de estos hombres blancos, de sus aparejos y su material, maoríes y hawaianos debieron de buscar en sus representaciones de la historia y del tiempo los medios de pensar esta situación inédita. Y Sahlins adopta una antropología de las historicidades oceánicas. “A cultura diferente, historicidad diferente”, subraya.

Según los maoríes, los acontecimientos ligados a la llegada de los europeos “apenas si son únicos o nuevos, pero de inmediato los perciben de acuerdo con el orden establecido de la estructura, como idénticos al acontecimiento original. [...] El mundo maorí se desarrolla como un eterno regreso” según un orden prescriptivo del tiempo (Sahlins, *id.*). En cambio, para los hawaianos, “los acontecimientos accidentales a menudo están marcados y valorizados por sus diferencias, su carácter derogatorio en relación con las disposiciones existentes, porque los hombres pueden entonces actuar sobre ellos para reelaborar sus condiciones sociales”. Los canacos de Nueva Caledonia quizá podrían relacionarse con semejante orden preformativo cuando se analiza en qué medida, en el siglo XIX, los hombres de alto rango pudieron aprovechar el poder colonial francés para eliminar a sus adversarios y hacer entrar en los hechos el ideal, anteriormente muy difícil de alcanzar, de la jefatura hereditaria asentada en un territorio de una sola pieza.

Las relaciones intratemporales entre personas y acontecimientos en un mismo periodo, por más articuladas unas a otras que puedan parecer, se encuentran sin embargo atravesadas por una corriente más general de tiempo que, al arrancar de un hecho fundador (la vida de Cristo, la Revolución, la colonización, etcétera), une varias épocas entre sí por referencia a una lógica común de devenir. Pero la intra y la intertemporalidad que los antropólogos y los historiadores tienen en común siguen dejando abierto el terreno en construcción de una reflexión sobre la historia concebida ya no sólo como una ideología vivida, sino también como fuerza transformadora. Un ejemplo sencillo: si bien los hawaianos tomaron a James Cook por un dios, ¿cuántas horas o días pudo durar este malentendido? Y Nicholas Thomas (1989), al comentar lo dicho por Sahlins, se pregunta también sobre los usos que los hawaianos pudieron hacer del tiempo, concebido no como un sistema de creencias sino como “dimensión y factor constitutivos de la vida social inmediata”. Entre líneas, se perfila toda la cuestión del cambio social. El examen de únicamente los *first contacts* revela un imaginario del tiempo, pero por eso sólo constituye una introducción a la comprensión de los procesos mediante los cuales los actores juegan con la temporalidad y son al mismo tiempo sus juguetes.

A fuerza de señalar en demasía la influencia de la cultura sobre las representaciones de la historia, ¿acaso no corremos el riesgo de perder de vista que el tiempo, como lo muestra con fuerza Paul Ricoeur, también es un “universal englobante”? Desde luego, Cronos puede percibirse con el rasero de los códigos culturales, desde luego no tiene ni la misma imagen ni la misma historia en todas partes, pero su régimen propio, el de la tragedia del *nevermore*, rebasa todas las historicidades particulares. Así, será necesario acoplar a la atención a las formas que las sociedades dan al tiempo, un examen más pragmático del trabajo mediante el cual los humanos engañan con su inexorable fuerza para, a pesar de todo, darse razones de actuar. La antropología y la historia, entonces, quedarán por completo reconciliadas. ❧

Los mil usos de la historia

Notas recopiladas por Jean Meyer

Arnold Toynbee diagnosticó, en su *A Study of History* (tomo IV: 291 sq. Oxford: 1946), a propósito de Irlanda: “Esa hipnotización de un ser vivo por un ser muerto, que ha sido el efecto de una Virginia y de una Carolina del Sur *ante-bellum* sobre las mismas *post-bellum*; se puede ver también a la obra en la historia de Irlanda [...] Durante la negociación del acuerdo anglo-irlandés de 1921, Mr David Lloyd George apuntó que ‘en Irlanda no hay pasado; puro presente’. Y un amigo inglés del de la pluma, que ha viajado constantemente entre Irlanda e Inglaterra en una misión privada de reconciliación en los meses durante los cuales la guerra entre el gobierno británico y el Sinn Fein estaba en su apogeo, recibió un día con angustia la noticia, por parte de informantes irlandeses, que los ingleses habían cometido atrocidades especialmente horribles sobre X y Z en tal y tal lugar; luego descubrió que eso no había sido cometido la semana anterior por los Black-and-Tans, sino en el siglo XVIII por los soldados de Cromwell. Cuando sus interlocutores irlandeses se dieron cuenta de la confusión y la corrigieron, manifestaron su gusto por haber disipado su angustia, pero intelectualmente no podían entender ni su desesperación cuando supuso que esta atrocidad había sido cometida ahora, ni su intensa satisfacción al descubrir que esta vergüenza, que manchaba el honor de Inglaterra, había sido cometida hace tres siglos, y no hace tres semanas o tres días. Para los irlandeses, lo que los soldados de Cromwell habían hecho era parte integral del caso presente de Irlanda contra Inglaterra [...]. Mientras en Irlanda los descendientes católicos de Gael y los protestantes del rey James I y de los colonos militares de Cromwell tienen la misma relación que el aceite y el vinagre en la ensalada, o que los cristianos orto-

doxos y los colonos musulmanes turcos en Rumelia, los *habitants* franceses en Canadá, e incluso los *boers* holandeses en África del Sur, se han convenido de colaborar con los colonos ingleses –cuya presencia es un recuerdo vivo de la conquista– para trabajar en la tarea común de construir un gobierno autónomo.”

Georges Duby, en una larga entrevista publicada en *Le Monde* del martes 26 de enero de 1993, afirmaba que “el mundo descubre con estupefacción que la historia corre el riesgo de volverse más y más ruidosa y furiosa”. Era el momento de la guerra entre serbios y croatas, en Bosnia-Herzegovina, un conflicto justificado por la mayoría de los historiadores de cada nación, víctimas todas de lo que Toynbee llama “*The Self-Hypnotization of Narcissus*”.

En el número de la revista *Esprit* de diciembre 2002, Etienne Boisserie, Pierre Pachet y Alain Paruit publicaron “La Roumanie, le travail de mémoire et la méthode historique”, una prolongación de la reflexión abierta en el número de agosto-septiembre del mismo año, por Alain Paruit: “Comment critiquer Eliade, Cioran et Ionesco?”.

En su artículo “Les leçons de l’histoire” (*Le Monde*, 7 de julio de 2004), Didier Bassin escribe “historia” con “y” para reflexionar sobre los acontecimientos que mezclan historias particulares e histerias colectivas (*hystéries* en francés). La memoria histórica del agravio, cultivada y perpetuada sin fin, abona el terreno para la histeria.

Hans Ulrich Gumbrecht vio publicado en español, en 2004, por la Universidad Iberoamericana, su libro *En 1926, viviendo al borde*. Pregunta, en la página 13: “¿Qué podemos hacer con nuestro conocimiento sobre el pasado, una vez que hemos abandonado la esperanza de ‘aprender de la historia’ con independencia de medios y costos? Ésta no es necesaria y ‘hermenéuticamente’ la única pregunta que un lector necesita a efectos de entender este libro; en cambio, es la pregunta que el autor piensa que lo empujó a escribir. Esta –por ahora perdida– función didáctica de la historia parece estar cercanamente relacionada con el hábito de pensar y representar la historia como una narrativa. Siento es verdad, entonces, que una actitud postdidáctica *vis à vis* nuestro conocimiento acerca del pasado tiene que implicar la búsqueda de formas no narrativas de representación historiográfica [...] Es sobre todo la pregunta acerca de qué imaginamos que el pasado

‘es’ (la pregunta acerca del pasado como ‘material bruto’), antes de que comencemos siquiera a pensar acerca de posibles formas para su representación”.

El colega ucraniano Serhii Plokhly ilustra lo dicho por Toynbee y contesta a Gumbrecht en su *Unmaking Imperial Russia. Mykhailo Hrushevsky and the Writing of Ukrainian History* (University of Toronto Press, 2005). Estudia la vida y la obra del historiador ucraniano M. Hrushevsky (1866-1934), uno de los actores más importantes del movimiento nacional ucraniano a fines del siglo XIX y principios del XX. Como historiador contribuyó poderosamente a destruir el viejo relato imperial ruso de una “rusitud” trinitaria que une a rusos, ucranianos y bielorusos, y a elaborar el nuevo paradigma de la nación y del nacionalismo ucraniano. Comunidades imaginadas, comunidades imaginarias, demasiado reales. Arrestado en 1930 por los agentes de la OGPU, ejecutado en 1934, figura ahora en el panteón de los mártires de la causa nacional. La Ucrania independiente (diciembre 1991) ha reeditado su versión de la historia nacional en diez volúmenes con un tiraje de 100,000 ejemplares. La publicación de sus obras completas en 50 volúmenes sigue su curso.

En el verano de 2007 el gobierno polaco hizo votar una ley elaborada por la Secretaría de Cultura para suprimir los monumentos que glorifiquen al Ejército Rojo. Los que contienen cenizas de soldados se mandarán a panteones militares, algunos otros irán a “lugares más apropiados” como el museo comunista de Kozlowka cerca de Lublin. Polonia seguía así el ejemplo de Estonia, sin dejarse asustar por la crisis provocada entre Talin y Moscú por el desplazamiento del monumento a los soldados soviéticos desde el centro de la capital hacia un panteón periférico (gazeta.ru, 25 de mayo de 2007).

En Holanda, después de largos años de abandono a la enseñanza de la historia nacional en las escuelas, el gobierno decidió volver obligatoria la asignatura de historia de los Países Bajos, en base a un catálogo de 50 hechos y personajes esenciales. Las escuelas cristianas decidieron entonces redactar su propia lista, diferente el “canon histórico” elaborado por historiadores independientes, para la escuela pública (julio de 2007).

Le Monde, miércoles 11 de julio de 2007: Europa del Este, un pasado que no pasa. La delicada apertura de los archivos de las expolicías políticas. Des-

pués de la caída del muro de Berlín, el proceso de “descomunización” de los países del antiguo bloque soviético ha comenzado en orden disperso, acompañado o no por un trabajo de memoria. Mal cerrados, dichos capítulos se reabren de manera periódica, muchas veces políticamente recuperados. Se han creado institutos de memoria, museos del terror o del totalitarismo.

En *Reforma*, el diario mexicano, el 10 de septiembre del 2007, Roger Bartra declara: “Este ritual (centenario de la Revolución de 1910, bicentenario de la revolución de Independencia de 1810) va a coincidir en un momento preelectoral, vamos a estar a dos años a la transición a un nuevo sexenio (presidencial), es evidente que los ánimos van a estar caldeados y que vamos a vivir una situación de tensión preelectoral, en ese sentido todos van a tratar de aprovechar las celebraciones para su causa y llevar agua a su molino”.

Le Monde, viernes 12 de octubre del 2007: “Un voto en el Congreso americano sobre el genocidio armenio indigna a Ankara”. Con todo y la oposición del entonces presidente George W. Bush, una comisión de relaciones exteriores del Congreso votó, 27 contra 21, un texto que reconoce el genocidio armenio. Ese documento, dice Turquía, es “inaceptable”. Dos años antes había pasado lo mismo y el texto no había sido aprobado ulteriormente por la Cámara de los Representantes. En 2007 el resultado no fue diferente y a fines del 2009 el tema volvió a presentarse.

“Historia, memoria y mundialización”, de Bertrand Le Gendre y Gaïdz Minassian (*Le Monde*, jueves 27 de diciembre del 2007): “A medida de que el mundo se hace más chiquito, se torna más propenso a la ansiedad y más intentan los pueblos tranquilizarse volviendo a visitar su pasado. Genocidio armenio, colonización, esclavitud... Dramas viejos de varios siglos suben a la superficie [...] Sin pasado compartido, no hay presente común [...] En su obsesión por condenar al franquismo, a la izquierda española no le gusta que le recuerden que los republicanos cargaron con la responsabilidad de masacres [...] A fuerza de denunciar la esclavitud colonial europea, los excluidos de la Historia han llamado la atención sobre la esclavitud de los africanos por los árabes, y de los africanos por los africanos, durante siglos. Los armarios de la Historia dejan así salir sus secretos, para mayor confusión de los que los abrieron. El derecho de ingerencia histórica, que cada quien se otorga ahora, parece, después del inventario, una caja de Pandora”.

Ian Buruma, en “Legislar la historia” (*El Universal*, 29 de diciembre del 2007) afirma que “el deseo de controlar el pasado y el presente es, naturalmente, un rasgo común a las dictaduras. Abrir el pasado al examen público forma parte del mantenimiento de una sociedad abierta, pero cuando los gobiernos lo hacen, la historia puede volverse un arma contra los oponentes políticos y, por tanto, resultar tan perjudicial como la prohibición de las investigaciones históricas. Es una razón poderosa para dejar los debates históricos a escritores, periodistas, cineastas e historiadores”.

Pilar Bonet (*El País*, jueves 27 de diciembre del 2007) escribe en “La guerra de la memoria” que el pasado de la antigua URSS funciona como arma política y que los países surgidos del imperio soviético, empezando por Rusia, hacen interpretaciones cada vez más alejadas de su historia común. En Ucrania, el presidente Victor Yushchenko, hostigado por Moscú desde la campaña anterior a su elección, denuncia la hambruna artificial provocada por Stalin en 1932-1933 como un genocidio (*Holodmor*), mientras que el presidente Putin niega el hecho y celebra a Stalin como el gran estadista modernizador y vencedor de la Alemania nazi.

Enero del 2008, Varsovia (prensa polaca e internacional). El libro del historiador polaco-americano de la Universidad de Princeton, Jan Tomasz Gross, *El miedo (Straj)*, salió a la venta el 11 de enero y provocó enseguida una viva polémica en Polonia, hasta el grado de que los tribunales tuvieron que tomar parte en el asunto. El autor ha sido acusado de “difamación contra la nación polaca”, en virtud del artículo 132 del código penal que prevé hasta tres años de cárcel para “quien impute a la nación polaca la complicidad, organización o responsabilidad de crímenes nazis y comunistas”. Gross estudia actas antisemitas en Polonia después de 1945, de la derrota de los nazis y de la llegada del ejército soviético, en particular la masacre de 40 judíos ocurrida en Kielce en julio de 1946. Se le reprocha “la generalización y el tono de un acusador público, no de un historiador [...] que lo coloca fuera del debate serio, histórico y científico sobre el antisemitismo después de la guerra”.

Historia y gas entre Rusia y Ucrania. Fuente: gazeta.ru, 12 de febrero del 2008. En el contexto de la guerra del gas entre Ucrania y Rusia, los presidentes Putin y Yushchenko tratan de la historia de Ucrania. Vladimir Putin le reclama a Victor Yushchenko la “nueva historia de Ucrania que

maltrata a Rusia y a la Unión Soviética”. Putin no acepta que la hambruna de 1932-1933, que no niega, pero minimiza, sea calificada de “genocidio” por Kiev, algo que tilda de “panfleto antiruso”. Tampoco le gusta que en la capital ucraniana, una calle haya recibido el nombre de Simon Petliura, fundador de la breve Ucrania independiente de 1918, asesinado en París en 1926 .

Dstrucción de un imperio: la lección bizantina. Tal es el título de una emisión de una hora presentada a principios de 2008 por la televisión rusa. Tuvo tal audiencia, que la volvieron a transmitir con un suplemento de 45 minutos de discusión que llevaba a la conclusión de que Rusia no puede existir sino como un imperio ortodoxo. Es muy interesante el comentario de Nikolai Patrushev, director del FSB, servicio federal de seguridad: “Los que estudian historia saben que la seguridad existió desde hace mucho. Sofía Paleologa se casó con nuestro Zar Iván III; como sobrina del último emperador bizantino, prestó mucha atención a la Seguridad” .

Nuestro colega Serguei Ivanov, especialista de historia bizantina, dice que el documental se aleja mucho de la verdadera historia para extrapolar de manera muy simplista asuntos sobre la Rusia actual. La meta de los realizadores no era ni la historia de Constantinopla, ni los valores de la ortodoxia; en ausencia de una nueva ideología para los rusos, se manipuló la historia bizantina para justificar el antioccidentalismo (Constantinopla fue traicionada, abandonada a los turcos por la Europa católica porque era ortodoxa) y la xenofobia. Conclusión: desconfíen del Occidente y de las influencias externas, confíen en un zar fuerte. (Fuentes: gazeta.ru, Radio Svoboda).

“Roma y los bárbaros: el nacimiento de un nuevo mundo”, es el título de una extraordinaria exposición que se presentó en el Palazzo Grassi de Venecia en el primer semestre del 2008. Sus organizadores, entre los cuales se encontraba Jean-Jacques Aillagon, ex Secretario de Cultura de Francia, para nada conformistas, rehabilitan a los vándalos, godos y hunos. El mensaje es una comparación entre los últimos siglos del Imperio Romano y la situación de la Unión Europea frente a sus millones de inmigrantes. Conclusión implícita: la mejor defensa es la asimilación generosa...

“Tres historiadores frente a los tabúes argelinos” (*Le Monde*, miércoles 27 de febrero del 2008). El documental *Argelia, historias que no deben contarse*

de Jean-Pierre Lledo, cineasta franco-argelino, ofrece una versión controvertida de la convivencia entre franceses de Argelia y locales, antes de la independencia de 1962. A lo largo de casi tres horas, el director intenta mostrar que, en el seno de la historia dura, trágica y cruel de la colonización, hubo espacio para amistad, fraternidad y hasta amores. Una historia real, poco visible, políticamente incorrecta para muchos, empezando por los gobernantes del país africano. Instrumento de querellas políticas, la película salió en Francia solamente. El director entrevistó a veteranos de la guerra de independencia y también a sus hijos y nietos, que no vivieron esa conflagración.

Tres historiadores vieron el documental: Mohammed Harbi, Benjamín Stora y Daho Djerbal. Todos han publicado excelentes libros sobre el tema y nacieron en Argelia, pero sólo el último vive todavía allá. Aprecian el documental, pero consideran que es una película de recuerdos, no de historia, porque falta el contexto. Sin embargo, dice M. Harbi: “El principal mérito de la obra es crear un escándalo, incitar a los argelinos a aceptar mirarse, aún si el espejo que se les presenta es deformante”.

“Hiroshima : lo que el mundo no había visto nunca”, anuncia a ocho columnas el ejemplar de *Le Monde* del sábado 10 de mayo del 2008. Diez fotos, escondidas durante 60 años por el difunto soldado americano Robert Capp, enseñan por la primera vez a las víctimas de la bomba lanzada el 6 de agosto de 1945. Diez fotos divulgadas el 5 de mayo por la institución Hoover: “Cadáveres amontonados en pirámides, cuerpos tetanizados, adultos, ancianos, niños. Únicamente cuerpos calcinados, alineados hasta el horizonte por los primeros socorristas y los soldados japoneses...”.

Pero cuatro días más tarde, el mismo diario francés, otra vez a ocho columnas, anunció: “Muy sospechosas fotos de Hiroshima” y “Las imágenes publicadas en *Le Monde* hubieran sido tomadas a la hora del terremoto de Tokio en 1923. Investigadores y especialistas de la fotografía han manifestado su escepticismo”. *Le Monde* cometió el error de no solicitar la opinión de personalidades calificadas en Japón, como las del Memorial de Hiroshima, pero no pudo imaginar que la Hoover Institution no haya verificado sus archivos.

“En el corazón de la hambruna”: Yang Jisheng, antiguo periodista de la agencia China Nueva, ahora redactor en jefe de la revista *Las crónicas histó-*

ricas (Yan-huang chungqiu), investigó el Gran Salto Adelante lanzado por Mao al final de la década de 1950. Su padre es una de las 36 millones de víctimas de la hambruna. Su libro, *Loza funeraria (Mu Bei)*, ha sido publicado en chino, en Hong Kong. Si los medios oficiales han observado un silencio total, el autor (nacido en 1940) no ha sido inquietado, y eso que no se autocensuró: “La catástrofe del Gran Salto Adelante es no sólo el resultado de una política errónea sino de la naturaleza totalitaria del régimen”. Para Yang Jisheng, esta historia revela aspectos de la memoria y de sus contrarios, el olvido y los tabúes: “Una nación que no puede enfrentar su pasado no puede tener futuro” (*Le Monde*, viernes 22 de mayo del 2009).

Historia por radio. En Francia, las emisiones históricas tienen mucha audiencia. *Al filo de la historia* y *Dos mil años de historia* en France Inter; *La fábrica de la historia* y *Concordancia de los tiempos*, ambas en France Culture; *Zoom en reversa* en Europe 1. Historiadores-periodistas talentosos animan estas emisiones que van a contra corriente de una visión clásica de la historia. Emmanuel Laurentin (*La fábrica...*) dice que se trata de “mostrar que el pasado no vale sino por las preguntas que le hace el presente. Cuando la sociedad se plantea nuevas preguntas, va a buscar nuevas cosas en el pasado”. *Al filo de la historia* presenta los hechos pasados de manera tan original, que capta la atención de los muy jóvenes: el programa está animado por actores y viene en forma de ficciones. En France Inter, de lunes a viernes, a las 13:30, 900 mil radioescuchas prestan atención a Patrice Gélinet... 

China, sus minorías étnicas y las resistencias uigur y tibetana

Eugenio Anguiano

La República Popular China (RPCCh) llega a 60 años de vida en una firme transición de país subdesarrollado a desarrollado, lo que por su tamaño demográfico –más de 1,300 millones de habitantes– así como territorial –9.6 millones de kilómetros cuadrados en números redondos– la coloca en posición de potencia mundial en ciernes. No obstante el asombroso crecimiento económico logrado en estas seis décadas de existencia de la RPCCh y la transformación en marcha de una sociedad eminentemente rural a otra urbana, China enfrenta formidables retos para el futuro, entre los que está el desarrollar un sistema político moderno y garantizar el pleno respeto a los derechos de sus ciudadanos, incluidos los de las minorías nacionales.

Oficialmente China es un país integrado por 56 etnias, de la cuales la predominante es la Han¹ (汉), la que según el último censo general de población, levantado en el 2000, representaba el 93.9 por ciento de la población total, mientras que las otras 55 etnias cubrían el 6.1 por ciento restante, equivalente a 77.7 millones de personas. Las minorías étnicas crecen más rápidamente que el promedio nacional (1.3 contra 0.9 por ciento medio anual en el periodo 1991-2007), pero en un horizonte de tiempo asimilable es imposible pensar que, a pesar de las diferencias en tasas de crecimiento, a favor de las minorías, los Han lleguen a perder su predominancia demográfica en el Estado multicultural que China quiere ser.

La desproporción en números absolutos entre la etnia predominante y las minoritarias no debería presentar dificultades serias en la integración

¹ En este trabajo se utiliza, salvo algunas excepciones, el método de transliteración de ideogramas chinos a lenguas romance llamado *pinyin*, en el cual la “h” suena como la “j” del español, y para evitar confusiones con el verbo auxiliar “haber”, el nombre Han (suena Jan) se pone con mayúscula.

del Estado-nación que el Partido Comunista de China estableció el 1 de octubre de 1949, si no fuera por tres hechos importantes: las minorías más significativas viven en territorios muy extensos que no eran parte del corazón histórico de China; tienen tradiciones culturales y religiosas muy distintas de la cultura sínica, y esas minorías de idiosincrasia fuerte entraron en conflicto cultural con el proyecto de nación que desde sus inicios se planteó el régimen comunista.

Desde poco antes de la creación de la RPCh, los comunistas chinos, capitaneados por Mao Zedong y por otros dirigentes curtidos en una prolongada lucha por la conquista del poder, plantearon la unificación de todas las clases sociales del país, con excepción de la “clase terrateniente y la clase capitalista burocrática”,² y de la mayoría Han con todas las minorías nacionales.

Desde la primera Constitución Política (1954) de China Popular, se instauró una división territorial administrativa en la que hay cinco Regiones Autónomas de minorías nacionales cuyos regímenes jurídicos son, en teoría, autónomos. Ellas son, enumeradas a partir del Norte y en sentido contrario a la dirección de las manecillas del reloj, Nei Mongol (Mongolia interior); Ningxia Hui; Xinjiang Uigur; Xizang (Tíbet), y Guangxi Zhuang.

Aparte de esas regiones hay otras divisiones administrativas denominadas “regiones autónomas minoritarias”, enclavadas en las provincias y municipalidades subordinadas directamente al gobierno central del país. De acuerdo a información gubernamental correspondiente a 2007, los 85 millones que entonces componían las 55 etnias minoritarias ocupaban una superficie de 6.1 millones de kilómetros cuadrados, el 64 por ciento del territorio de la RPCh, y representaban en el año citado apenas el 6.4 por ciento de la población total. Ese extenso territorio, más de tres veces mayor al de México, está esparcido en 14 provincias y una municipalidad central, aparte de las mencionadas cinco Regiones Autónomas, y en todo él habitan también chinos Han, en una proporción de alrededor de dos de ellos por cada persona de etnia minoritaria.

La convivencia en esas regiones, prefecturas, condados y aldeas clasificados como de minorías étnicas autonómicas es generalmente tranquila.

² Mao Zedong, “Sobre la dictadura democrática popular” (30 de junio de 1949), reproducido en *Obras escogidas de Mao Tse-tung*, Tomo IV. Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1969, p. 432.

Los problemas surgen en las áreas más apartadas y extensas del occidente chino y en las provincias vecinas a ellas que originalmente eran, como se verá más adelante, parte de la tierra original de tibetanos o de uigures.

Es preciso tener claras las proporciones del componente étnico minoritario. De los 77.7 millones de personas que contabilizó el censo de 2000 como la suma de las 55 minorías nacionales (6.1 por ciento de la población total), cinco de ellas representaron el 59 por ciento (45.6 millones) en las siguientes magnitudes (millones de personas): mongoles 5.8, hui 9.8, tibetanos 5.4, uigures 8.4 y zhuang 16.2. Estas etnias corresponden a las Regiones Autónomas de las que Xinjiang y Tíbet juntas tienen un territorio de 2.9 millones de kilómetros cuadrados y están poco pobladas.³ Allí se localizan los principales focos de resistencia al gobierno central de China y a la idea de su plena integración a este país; en ellos se centra el análisis histórico de las siguientes páginas.

NÓMADAS CONTRA SEDENTARIOS

Durante la dinastía Shang (商), 1600-1046 AC, los chinos sedentarios ocupaban un territorio inferior al millón de kilómetros cuadrados, a lo largo del bajo Río Amarillo (Huang He) en porciones de las actuales provincias de Shanxi y Hebei al Norte de ese río, Shandong al Este y Henan, Anhui y Jiangsu al Sur. La capital legendaria era Anyang, situada en Henan. “El origen de los Shang se discute aún, pero descubrimientos arqueológicos recientes hacen pensar que surgieron como una evolución de la cultura *longshan*” y fueron los primeros en China en establecerse en centros urbanos, “desarrollaron la escritura, los carruajes tirados por caballos, y llevaron a su perfección el vaciado del bronce”.⁴

En torno a esta cultura agrícola-sedentaria había grupos étnicos no chinos como los *yi*, cuyos descendientes (unos 7.8 millones) se localizan hoy en las provincias sureñas de Yunnan y Guizhou y la occidental de Sichuan,

³ Datos tomados de *China Statistical Yearbook 2008* (中国统计年鉴), Nacional Bureau of Statistics of China.

⁴ Flora Botton Beja (2008). *China su historia y cultura hasta 1800*. México: El Colegio de México, primera reimpresión de la segunda edición corregida, p. 52.

pero en la antigüedad estaban asentados en las actuales provincias de Jiangsu y Zhejiang, donde desemboca el Río Largo (Chang Jiang), más conocido entre nosotros como Yangtze, una región apta para la agricultura de arroz. Al Sur, particularmente en las riberas del Río Largo, estaba el grupo de los *man*, que había emigrado desde el Noreste de China; y aquellos de sus ancestros que permanecieron en sus tierras de origen habrían de desarrollar, a partir del siglo VI de la era común, una brillante historia de 1,400 años que influiría mucho en la evolución general de China. Se trata de los manchúes, que en las zonas boscosas del Noreste se hicieron recolectores y cazadores seminómadas, mientras sus parientes emigrados al Sur se volvieron una minoría agrícola de escasa influencia nacional.

Al Norte y Oeste de los Shang, en vastas zonas desérticas y montañosas, predominaban los *di*, seminómadas y cazadores con mezclas raciales diversas, incluidas mongolas y manchúes, y los *rong*, una amplia gama de etnias en el Oeste de China, entre ellas mongoles, tibetanos y grupos túrquicos, varios de cuyos integrantes eran de origen claramente caucásico. Desde las dinastías Shang y Zhou del Oeste hasta los periodos de primavera y otoño y de los Estados o reinos combatientes –un largo periodo histórico que va del siglo XVI al año 221 AC– los grupos humanos que se asentaron en China propiamente dicha y en la periferia desarrollaron entre ellos estrechos contactos, de manera que hubo cruces raciales, por lo que ninguna etnia, ni la predominante Han, es químicamente pura, sino el resultado de miles de años de hibridaciones interétnicas.⁵

Sería la dinastía Han (漢), 206 AC-220 DC, la que, al consolidar el primer imperio chino real, le daría su nombre a la etnia mayoritaria y a la escritura china (Hanzi-汉字). La expansión territorial de esta dinastía fue notable: por el Noreste se anexaron una buena parte de los territorios de las tribus manchúes y de la península de Corea; al Norte llegaron hasta los confines del desierto del Gobi; al Este y Sur reinaron sobre las cuencas ribereñas más importantes (Huang He, Yangtze y Río Perla, entre otras), y en una considerable parte del actual Vietnam, e incluso convirtieron en protectorado la región del Noroeste (Xinjiang y parte de Asia Central).

⁵Ver el interesante libro *China's Minorities on the Move. Selected Case Studies*, coordinado por Robyn Iredale, Naran Bilik y Fei Guo (2003), y publicado por M. E. Sharpe, Inc., Nueva York.

Únicamente las tierras de dos grupos de “bárbaros” fueron inalcanzables debido a la ferocidad de sus dueños. Al Norte y Noroeste los Xiongnu, confederación de tribus nómadas de Asia central cuyas clases dirigentes y tribus subyugantes son de origen desconocido, pero que en el siglo II AC habían derrotado a otro grupo “bárbaro” de las estepas del Norte llamado Yuezhi, predominantemente mongol, convirtiéndose en una amenaza constante para las ciudades y asentamientos humanos chinos. Fue debido a esa amenaza que desde antes de los Han, en especial durante la breve (221-206 AC), pero influyente en la historia china, dinastía Qin (秦), se integraron muros de varias ciudades en una gran muralla, destinada a contener las recurrentes invasiones de los Xiongnu, nombre con el que los denominaban los chinos sedentarios y que parece estar relacionado con el nombre de Hunos, del mundo greco-romano.⁶

El otro grupo de seminómadas al que nunca vencieron los Han estaba en el Oeste y Suroeste, y recibía de los chinos el nombre de Qiang, que actualmente es una pequeña minoría nacional localizada en la provincia de Sichuan, pero cuyos ancestros son muy antiguos y de ellos descienden parte de los tibetanos modernos, de los chinos Han y de otras minorías occidentales.

Después del derrumbe de la dinastía Han se produjo en China una fragmentación del imperio que ellos y sus antecesores, los Qin, habían mantenido protegido de tribus seminómadas de diferentes tipos (manchúes, qitan, jurches, mongoles, uigures y kazajos, entre otros), las que habían intensificado sus incursiones predatorias en las ciudades ubicadas detrás de la gran muralla y llegaron así a dominar grandes zonas del imperio chino. El caso más notable fue el periodo de los 16 Estados de los 5 Bárbaros (304-439 DC) que dominaron el Norte de China. Todavía con la restauración del imperio chino, bajo las dinastías chinas Sui-隋 (581-618) y Tang-唐 (618-907), las incursiones de los bárbaros –xiongnu y qiang– continuaron ocurriendo con altibajos en cuanto a magnitud. Tibetanos pertenecientes al segundo grupo de bárbaros (qiang) atacaron el reino de los Tang (唐) y en 763 llegaron a apoderarse por 15 días de su capital Chang’an (actual Xi’an).

⁶ -Étienne de la Vaissière. *Enciclopedia Iránica*. www.iranica.com/newsite/articles/unicode/ot_grp11/ot_xionnu_2061115.html

LA GRAN MURALLA

Arnold Toynbee hace una analogía entre la ingeniería hidráulica de las presas y su papel regulador de las aguas broncas, con las relaciones históricas entre civilizaciones y los pueblos primitivos que las rodearon.⁷ En el caso de China, cuando ella se convirtió en lo que Toynbee llama Estado universal, a partir de las dinastías Qin y Han, estaba rodeada de pueblos pastores nómadas y seminómadas que constantemente merodeaban en los enclaves sedentarios. Esas incursiones eran contenidas con el levantamiento de diques militares, como lo hicieron la civilización helénica y otras, pero en el caso chino hubo algo más que erigir barreras militares parciales: la construcción de una formidable muralla de varios miles de kilómetros de extensión que, en forma de una herradura, corría del Noreste al Sureste, en dirección poniente-levante, para prevenir las incursiones de tribus manchúes, mongol, turcas (uigures, kazajos, tayicos, kirguicios y otras) y tibetanas.

La muralla, más la organización burocrático-militar del imperio chino, hicieron posible que dentro del gran embalse político-cultural formado con la protección de ambos elementos, floreciera una sociedad dominada por una minoría, incluida una burocracia civil que coadyuvaba a administrar el reino, y el resto una enorme población de campesinos y otros súbditos desposeídos de privilegios y riquezas, a los que Toynbee llamó el “proletariado interno” (“en el sentido de una clase que está en la sociedad pero no es de la sociedad”).⁸

Fuera de ese embalse estaban los “bárbaros”, con su propios clanes dirigentes y su proletariado (externo), que presionaban por entrar en contacto con los que estaban dentro del mundo organizado y rico, haciéndolo de varias formas: mediante el comercio, la guerra, los arreglos políticos y, finalmente, la fusión cultural. La autoridad del mundo protegido estimulaba esos contactos, pero de manera limitada y regulada. En lo comercial, permitía que se otorgara tributo a los bárbaros, cuando resultaba difícil mantenerlos militarmente a raya, y que eso se hiciera en la forma de joyas o monedas

⁷ Arnold Toynbee. *A Study of History. A New Edition Revised and Abridged by the Author and Jane Caplan*, capítulo 42, “The barbarian past”, pp. 358-378. Nueva York: Barnes & Noble Books, 1972.

⁸ Toynbee (ver nota 6), p. 56.

de plata, licor y alimentos, pero también armas, lo cual estimulaba a las tribus externas a ejercer su “capacidad de compra” en el interior del imperio. Pero la “política general del Estado era que sus intereses con el exterior se limitaran al mantenimiento de un efecto centrípeto, y con ello se evitara una expansión excesiva que diera paso a un efecto [comercial] centrífugo.”⁹ En otras palabras, se prohibía a los súbditos del imperio impulsar por cuenta propia su comercio con los bárbaros, sobre todo de armas y conocimientos en el arte de la guerra, más allá de la necesaria entrega de tributos que la corte central autorizaba a sus guarniciones para apaciguar a los bárbaros. De todas maneras, estos últimos absorbían rápidamente armas y conocimientos bélicos, lo que posteriormente les permitiría irrumpir y conquistar el embalse.

Las barreras y murallas, físicas y político-militares, erigidas por los Estados universales (en el sentido de Toynbee) se deterioraban, y tarde o temprano las aguas broncas penetraban la presa (el Estado), precipitando su caída y en muchos casos conquistándolo plenamente. En el caso de China, una combinación de decadencia interna que debilitaba los diques para contener a los bárbaros, con rebeliones campesinas (proletariado interno), condujeron a dos importantes invasiones externas. La primera de los mongoles en el siglo XIII, como parte de una expansión conquistadora iniciada por Genghis Khan (Temüjin, 1206-1227), quien al unir a tribus nómadas del Noreste de Asia llevó a la formación del imperio contiguo más extenso de la historia;¹⁰ su nieto, Kublai Khan, dominaría China y asimilaría el sistema de Estado y cultura de sus dominados (se *sinificó*), estableciendo su propia dinastía con el nombre, naturalmente chino, de Yuan (元), que duró casi un siglo (1279-1368). La segunda invasión de bárbaros a China, que culminó con la conquista de todo el país, fue de las tribus manchurianas y

⁹ Owen Lattimore, *Inner Asian Frontiers of China*. Londres, Nueva York: Oxford University Press, 1940, pp. 240 y 243

¹⁰ Se componía de: el imperio del Gran Khan, luego dinastía Yüe, que abarcaba China actual, excepto Xinjiang, la península de Corea, Mongolia exterior, el sur de Siberia y porciones de Myamar (Birmania), Laos y Vietnam; Horda dorada, que cubría Kazajstán, gran parte de Rusia asiática y europea, Georgia, Ucrania y Bielarusia; kanatos de Changadai, que incluían las ciudades-oasis de Asia central, partes de Afganistán y Pakistán; los Ilkanatos en el resto de Pakistán y Afganistán, Irán, Armenia y Azerbaiyán, partes de Irak (incluida Bagdad) y Siria (excluida Damasco) y una gran porción de Turquía (Anatolia).

se produjo en el siglo XVII, terminando también por asimilarse al mundo sónico con el establecimiento de la dinastía Qing (清), la última y más prolongada del ciclo imperial dinástico de China (1644-1911).

Lo interesante de esas dos invasiones es que sus descendientes han sido asimilados al estado chino actual sin grandes dificultades. En cambio, dos grupos étnicos, uno de lengua altaica, madre del idioma turco actual, y el otro de lengua de la familia sino-tibetana, a la fecha continúan resistiéndose a su asimilación a China, sosteniendo que son parte de otras naciones, con cultura, religión y lengua diferentes de la de los chinos (Han y demás minorías nacionales). Veamos la historia de esos grupos y sus alegatos, comenzando con Tíbet y después Xinjiang.

TÍBET

En lengua moderna tibetana estándar, el término para este nombre propio es *Bod*, que significa Tíbet (castellanizada la palabra lleva acento) o meseta tibetana. En crónicas occidentales, como *Periplo en el mar de Eritrea* de alrededor del siglo I, y en una geografía del siglo II,¹¹ ambos de la era común, hay referencias al reino de Bautai que era el Tíbet. Los chinos transliteraron ese nombre, primero como Tubo (土蕃) y durante la era del emperador Jiaqing (r. 1796-1820) se acuñó el nombre chino de Xizang (西藏), que fue modificado durante la era de la actual RPCh, a Xizang Zizhiqu (西藏自治区) o Región Autónoma de Tíbet.

El territorio histórico tibetano era más extenso que el de la actual Región Autónoma, ya que, además del altiplano tibetano abarcaba la provincia de Qinghai y parte de las de Sichuan y Yunnan. El gobierno de Beijing clasifica diversos pueblos y aún distritos de esas provincias como zonas autonómicas de minorías tibetanas.

La lengua tibetana se considera generalmente como tibetano-birmana, perteneciente a la familia de lenguas sino-tibetanas, aunque el tibetano y el birmano son primas lejanas de la lengua china. Hay varios dialectos del ti-

¹¹ Christopher I. Beckwith, *The Tibetan Empire in Central Asia: A History of the Struggle for Great Power Among Tibetans, Turks, and Chinese During the Early Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, 1987, p. 7.

betano hablado, que se utilizan en áreas localizadas en Sikkim, Bhutan, Nepal e India, pero la escritura es común, descendiente de la antigua escritura brahamani de la India.

Al parecer, la población tibetana es originaria del valle del alto Huang He y de regiones de Asia Central habitadas por grupos nómadas túrquicos. La historia propiamente dicha del Tíbet comienza con el reinado de Songtsän Gampo (604-650 EC), quien al unir poderes tribales del valle del río Yarlung creó el imperio tibetano, al cual fortaleció al casarse en el año 640 con la princesa Wencheng, sobrina del poderoso emperador Taizong de la dinastía Tang de China.

Los sucesores de Songtsän adoptaron el budismo como religión de Estado y consolidaron el reino, extendiéndolo hasta la provincia de Yunan, mientras que por el Noroeste controlaron las rutas de comunicación de China con Asia Central y Cachemira, pero en 747 el general Gao Xianzhi desplegó una campaña militar para reabrir las. Ante el avance de los chinos, a mediados del siglo VIII los tibetanos habían perdido casi todas las posesiones conquistadas en Asia Central, pero la derrota del general Gao en el río Talas¹² (actual Kirguizistán) a manos de los árabes y los qarluq, tribu nómada turca de las estepas de Transoxiana de la que los uigures son parientes próximos, hizo posible que la influencia china en la región menguara, y repuntara la tibetana, al grado de que, como se menciona en páginas anteriores, fuerzas tibetanas ocuparon la capital de los Tang en el año 763, aunque fuera brevemente, porque resultaron expulsadas por los Tang y su aliado de ocasión, el “imperio uigur”¹³ del actual Xinjiang.

En los años 820-821 China y Tíbet suscribieron un tratado de paz que quedó labrado en lenguas china y tibetana en un pilar de piedra que se halla en las afueras del templo de Jokhang en Lhasa,¹⁴ con todos sus detalles de demarcación de fronteras y otros. Tíbet permaneció como un imperio de Asia Central hasta mediados del siglo IX.

¹² Esta batalla tuvo lugar en 751 y marca el límite de la expansión del califato abasida (750-1258) al Oriente y de China al Occidente.

¹³ El nombre de *Kaghanate* (imperio) se deriva de la palabra *khagan* (*kayan* en turco antiguo; *sarah* en mongol y *kehan-* 可汗 en chino) que significa gran Khan (emperador).

¹⁴ Descrito por H. E. Richardson (1985) en “A Corpus of Early Tibetan Inscriptions”, *James G. Forlong Series No. XXIX*, pp. 106-143.

Es en el siglo VIII cuando se introduce en el Tíbet y en Bhutan el budismo tantra por el gurú indio Padmasambhava (“nacido del loto”), conocido en estas tierras como Guru Rimpoche (“maestro precioso”), y muy pronto esta religión se impuso sobre la tradicional antigua del Tíbet llamada Bön. El tantrismo –también nombrado Mantayna, mantra secreta, budismo esotérico o vehículo de diamante– se desarrolló en Tíbet como una variante de la gran corriente del budismo Vajrayana, considerado como el quinto o periodo final del budismo indio y cuyas escrituras (tantras) señalan que el Vajrayana es una de las tres rutas para la sabiduría; las otras dos son el Hinayana (pequeño vehículo) y el Mahayana (gran vehículo).

Al adoptar el Estado tibetano el budismo tantra o Vajrayana como su religión oficial, su organización política se volvió gradualmente la de una teocracia, en la que monasterios y sus monjes ostentaban poder espiritual y temporal, pero para regular las relaciones entre ellos, se estableció un sistema de administración que estaba en manos de una especie de legos. Los monasterios eran manejados por sectas budistas y ellas competían por la hegemonía espiritual y material, y con frecuencia recurrían a enfrentamientos militares. Las sectas representaban también a grupos tribales de tibetanos, de manera que, hasta el siglo XIII, el otrora imperio de Asia Central quedó fraccionado en unidades de tipo feudal, donde el liderazgo quedaba en manos de sacerdotes (monjes) en vez de terratenientes y nobles, como en el medioevo europeo.

La unificación del Tíbet volvió a lograrse en la era del dominio mongol sobre China y Asia Central. Kublai Khan, quien había decidido abrazar el budismo, casi al final de su reinado concedió audiencia en Beijing a Drogön Chöyal Phagpa y a Karma Pakshi, monje de la secta Karma Kagyu (“capa negra”). Este último logró el patrocinio de Mönke Khan, cuarto soberano del imperio mongol y primero de la línea hereditaria de los Toluid (r. 1251-1259), conquistador de Irak, Siria y el reino Tai de Nan-cho (parte del actual Vietnam), quien invistió a Karma Pakshi con el gorro de oro y el sello dorado, símbolos de autoridad suprema en Tíbet.

En su testamento, este monje de la escuela karnapa, que postula la premisa de que la ideología budista es eterna y Buda reencarna perennemente en otros seres vivos hasta completar su misión, ordenó a sus discípulos que localizaran al niño que, de acuerdo a varias pruebas, era su misma reencarnación, por lo que sería su heredero.

Ese hecho marcó el inicio del sistema de reencarnación del Buda viviente, cuyo primer jerarca fue el lama Gendun Drup (1391-1474), considerado como reencarnación de Avalokiteshvara (en sánscrito) o *bodhisattva* de compasión. El soberano mongol Altan Khan dio a Sonam Gyatso (1543-1588), tercera reencarnación de Avalokiteshvara, el título de Dalai Lama, en cuya traducción hay el error muy generalizado por parte de escritores contemporáneos de ponerlo como “Océano de Sabiduría”. El título completo en lengua mongol, traducido a inglés y de allí a español es “maravilloso Vajradjvara, océano espléndido y meritorio”.¹⁵ En todo caso, a partir de este dirigente espiritual y terrenal la palabra Dalai Lama ha adquirido preeminencia, aunque los tibetanos se dirigen a quien lo lleva con nombres como *gyakwa rinpoche* (“victorioso precioso”), *Kunlun* (“presencia”), *yishin norbu* (“gema plétórica de buenos deseos”) y otros.

El quinto Dalai Lama, Lobsang Gyatso (1617-1682), con el apoyo de Gushri Khan, soberano mongol de Kokonor (actual provincia china de Qinghai), unificó al Tíbet bajo su mando. Los Dalai Lama octavo a décimo (periodo de 1758 a 1837) murieron antes de alcanzar la mayoría de edad; uno de ellos seguramente asesinado y los otros dos con fuertes sospechas de que hubieran sufrido la misma suerte.¹⁶ Por esos años el dominio de los manchúes en China, bajo el nombre dinástico de Qing (pureza), estaba consolidado después de varias décadas de campañas militares para liquidar la resistencia de los seguidores de los Ming (última dinastía propiamente china) y controlar el lejano Oeste, incluidos Tíbet y Xinjiang (“Nueva Frontera”), nombre dado por los Qing a la región noroccidental, que se extendía hasta la región del Valle del Illi (Xinjiang y Kazajstán) y contaba con varios sultanatos subregionales.

En cuanto a Tíbet, los Qing pusieron allí a regentes (*Amban*) para que manejaran los asuntos de Estado, ello debido a que el absolutismo de los Dalai Lama resultaba ineficaz, incluso para mantener la estabilidad interna. Como dice el especialista citado, “[F]ue la ambición y codicia por el poder

¹⁵ Thomas Laird, *The Story of Tibet: Conversations with the Dalai Lama*. Nueva York: Grove Press, 2006, pp. 142-143.

¹⁶ Hugh E. Richardson, *Tibet and Its History. Second Edition, Revised and Updated*. Boston, Londres: Shambhala, 1984, pp. 59-60.

de los tibetanos lo que llevó a que cinco sucesivos Dalai Lamas quedaran sometidos a continuo tutelaje”¹⁷ por parte de los chinos, quienes no siempre lo hicieron bien.

El Dalai Lama número 13, Thubten Gyatso (1895-1933) asumió el mando de una teocracia que había estado bajo control de regentes en los años previos. Al comenzar el siglo xx, Tíbet fue invadido, primero por los británicos (1904-1909) y luego por los chinos (1910-1912). En ambos periodos Thubten huyó al exilio a la India y a Sikkim, respectivamente. Fue el primer Dalai Lama que tomó clara consciencia de la importancia de la política internacional, justo cuando comenzaba la decadencia del imperio Qing, y al regreso a Lhasa desde su segundo exilio, asumió directamente el manejo de la diplomacia tibetana. Negoció con el Maharaja de Sikkim y con el oficial británico que lo supervisaba, así como con el rey de Nepal, la fijación de fronteras comunes.

Los británicos, alarmados por la pretendida influencia rusa en el Tíbet, lo invadieron en 1904 y su fuerza expedicionaria estableció las bases del tratado anglo-chino de 1906, por el cual se reconoció la soberanía del imperio chino sobre ese territorio;¹⁸ a cambio de eso, China pagó una gran indemnización a Gran Bretaña. En el verano de 1912, Thubten Gyatso proclamó la independencia de Tíbet, cuando todavía estaba en el exilio, y adoptó la enseña nacional tibetana en su forma actual, inspirada en la bandera japonesa de entonces: un rectángulo con marco amarillo, dentro del cual resalta un sol naciente amarillo que despliega rayos color azafranado y azul, y debajo del sol un triángulo con fondo blanco y sobre él un símbolo tántrico y dos “leones de las nieves”, jugando con el símbolo del yin-yang. Esa bandera fue prohibida en la República Popular China en 1959.

En 1914, dos años después del fin de la dinastía Qing, en la conferencia de Simla, India, se pactó, después de prolongadas negociaciones, un tratado entre Gran Bretaña, China y Tíbet para regular relaciones fronterizas entre el Raj británico y las otras dos entidades: un Tíbet autónomo pero bajo so-

¹⁷ Richardson, obra y páginas citadas en 15.

¹⁸ Esta interpretación jurídica del tratado es negada por publicaciones y especialistas tibetanos establecidos tanto en el llamado gobierno en el exilio del actual Dalai Lama, como en otras parte del mundo, fuera de China.

beranía de la República de China. Los representantes del gobierno de Beijing, entonces bajo el mando de Yuan Shikai, un general chino que había servido a los manchúes, suscribieron el acuerdo, pero éste no sería ratificado por la Asamblea Nacional de la República de China, ni por los poderes dictatoriales que sucederían a aquella.

Entre esa fecha y hasta 1950 el Tíbet fue gobernado como Estado independiente *de facto*, porque China no estaba en posibilidades de ejercer su soberanía sobre esa extensa “región autónoma”, ya que entró a una complicada y turbulenta era caracterizada por la división del país en feudos militares internos. La difícil consolidación de la república, que pasó por un frente unido temporal entre el Guomindang y el partido comunista, una campaña militar para vencer en definitiva a los caudillos militares y, finalmente, por la unificación del país en 1927, con capital en la ciudad de Nanjing (“Capital del Sur”) bajo el gobierno nacionalista, impidió el ejercicio real de la soberanía china sobre Tíbet. Incluso después de lograda la unificación bajo el régimen nacionalista, en China persistieron focos rebeldes, los más significativos de los cuales estaban representados por las bases del llamado “soviet chino”; pero la principal amenaza para el Estado chino era la expansión japonesa en su territorio, que en 1931 llevaría a la formación ilegalmente impuesta por Tokio del Estado de Manchuguo (Noreste del país) y, a partir de mediados de 1937, a la ocupación japonesa de las regiones y ciudades más importantes de China, entre ellas la capital del país.

Cuando los comunistas establecieron la República Popular China, después de una guerra civil de tres años, hicieron claros sus reclamos soberanos sobre las grandes zonas de minorías nacionales: el noreste manchuriano, Mongolia interior, Xinjiang y Tíbet. En total, proclamaron su soberanía sobre un territorio de 9.6 millones de kilómetros cuadrados, incluidas las islas de Taiwan y aledañas, donde se había refugiado el derrotado gobierno de Chiang Kaishek. Esto abarcaba menos del territorio perteneciente a la dinastía Qing, que era de más de 13 millones de kilómetros cuadrados, y que incluía pedazos de Asia Central que luego pasarían a formar parte de la URSS, así como Mongolia exterior (1.6 millones de kilómetros cuadrados), la cual había proclamado su independencia del imperio Qing en diciembre de 1911, semanas antes de la abdicación de la corte manchú, y en 1924 se convertiría, con apoyo soviético, en la República Popular de Mongolia.

El gobierno de la República de China, en 1944 y dentro del marco de los acuerdos entre los cinco grandes aliados de la Segunda Guerra Mundial, había negociado con la Unión Soviética la delimitación de fronteras y la independencia de Mongolia exterior. Mao Zedong ratificaría con Stalin esos acuerdos, a fines de 1949 y principios de 1950.

En Tíbet, en 1937 un niño de dos años de edad había sido declarado reencarnación de Thubsten Gyatso, por lo que sería el Dalai Lama número 14, actual dirigente espiritual del budismo tibetano. Él nació en julio de 1935 en la provincia tibetana de Amdo, actual Qinghai, dentro de una familia que tenía 16 hijos, con el nombre original de Lhamo Döndrub, pero posteriormente asumiría el nombre dinástico de Tenzin (precedido de otros cinco nombres) y el complemento de Gyatso que todos los Dalai Lama, excepto el primero, han adoptado, y que significa “Océano”.¹⁹ Como monje, Tenzin es miembro de la influyente secta de la capa amarilla (Gelugpa). Cuando el nuevo gobierno comunista de China decidió hacer efectiva la soberanía sobre Tíbet, proclamada desde fines del siglo XVIII, y ocupó en 1950 la región, Tenzin Gyatso tenía 15 años y en trece de ellos había ejercido un liderazgo a través de la organización teocrática de una unión de monasterios de los que el de Tashilhunpo, construido en 1447 en Shigatse, al oriente de Lhasa, es uno de los seis más importantes de la escuela Gelugpa. El quinto Dalai Lama (1617-1682) –jefe de todas las escuelas o sectas– concedió al abad de ese monasterio el título de Pachen Lama (“gran sabio”), considerado como una emanación del Buda de la luz infinita (Amitabha) y a partir de entonces este dignatario se convirtió en la segunda autoridad religiosa más importante en el Tíbet, pero nunca ostentó autoridad política hasta que el gobierno de la República Popular China se la otorgó al décimo Pachen –Gyaltzen (1938-1989)– con el fin de contrarrestar la autoridad del Dalai.

En octubre de 1950, el Ejército Popular de Liberación (EPL) ocupó el oriente tibetano pero se mantuvo a 340 kilómetros de Lhasa, en espera de una negociación con su gobierno. Las protestas internacionales por lo que algunos consideraron invasión a un país independiente no se hicieron espe-

¹⁹ El nombre oficial completo es: Jetsun Jamphel Ngawang Lobsang Yeshe Tenzin Gyatso (señor santo, suave gloria, defensor compasivo de la fe, océano de sabiduría).

rar y el gabinete y la asamblea nacional tibetanos apelaron a la ONU para que condenara la invasión china, enviando simultáneamente un amplio alegato sobre la supuesta independencia *de jure* de Tíbet.²⁰ La India, que había sido el primer país no comunista en establecer relaciones diplomáticas con la RPCh, reclamó por medios diplomáticos al gobierno de Beijing el haber usado la fuerza para resolver un problema que podía solucionarse pacíficamente, mediante una paciente negociación política; el gobierno chino respondió que la cuestión del Tíbet era un asunto de carácter interno no sujeto a discusión internacional. Los tibetanos habían pedido a Nueva Delhi su intermediación para buscar un acuerdo pacífico con la recién creada República Popular, con la que el gobierno de Nehru había comenzado una buena relación al renunciar la India, en principio, a derechos sobre el Tíbet heredados del Raj británico y ratificar los acuerdos de Simla de 1914, mencionados arriba, que entre otras cosas establecieron la autonomía interna de Tíbet, pero bajo soberanía china.

El caso de Tíbet fue llevado a la agenda de la quinta sesión de la Asamblea General de la ONU (AGONU), en su sede temporal de Flushing Meadow, Nueva York, pero se puso en manos de un comité operativo (*Steering Committee*) el estudiarlo, para reportar a la Asamblea sus conclusiones y que ella tomara una decisión (Tíbet y El Salvador pedían que se declarara agresora a China), y en noviembre de 1950 el asunto quedó congelado. Temas más importantes, como la Guerra de Corea y el determinar a quién le correspondía la representación de China en la Organización, dominaron el debate y la crisis de Tíbet fue ignorada. El delegado de la India sostuvo que su gobierno estaba convencido de la posibilidad de un acuerdo político entre Beijing y Lhasa, por lo que era innecesario complicar las cosas con un debate en la ONU sobre la presumible agresión china, tesis respaldada por la delegación británica, cuyo gobierno laborista había también reconocido a la República Popular China.

El gobierno chino mantenía la esperanza de ocupar su asiento en la ONU a la vez que entraba al conflicto de Corea y enfrentaba militarmente a Estados Unidos que, a su vez, había intervenido bajo la bandera de las Naciones Unidas. En lo referente a Tíbet, las tropas chinas permanecieron

²⁰ Ver texto en *Keesing's Contemporary Archives 1950-1952*, pp. 11101-A.

en la provincia oriental tibetana de Kham (en chino Kamba, actualmente parte de Tíbet y Sichuan) mientras se presionaba al Dalai Lama a negociar el llamado “acuerdo de 17 puntos para la liberación pacífica del Tíbet”,²¹ que fue finalmente suscrito el 23 de mayo de 1951 y ratificado poco después por el gabinete (*kashag*) y la asamblea nacional (*Tsongdu*) tibetanos e incluso por el Dalai Lama. En ese tratado sino-tibetano, el gobierno de la RPCCh reafirma su soberanía sobre Tíbet y la autonomía del gobierno local.

En 1954 la República Popular ponía fin a la etapa de transición del nuevo Estado chino, convocando a la primera reunión de la Asamblea Popular Nacional a la que asistieron delgados de todas las provincias y regiones, así como de las etnias. El Dalai y Pachen Lamas asistieron a ese congreso (el primero fue incluso electo uno de varios vicepresidentes del mismo) en el que se proclamó la primera Constitución Política y se establecieron los órganos del Estado. El país quedó dividido administrativamente en 21 provincias (más simbólicamente Taiwán), tres municipalidades especiales (dependientes directamente del gobierno central) y las cinco regiones autónomas citadas en párrafos anteriores.

La coexistencia entre el gobierno nacional comunista y el local tibetano fue desde un principio muy difícil, entre otras razones porque Beijing adoptó una política de colonización Han en Tíbet, y porque la autonomía interna de esa región no se respetó a cabalidad. Eso despertó una creciente oposición de la población local – unos tres millones de tibetanos–, la que en marzo de 1959 desembocó en una rebelión armada generalizada contra el dominio chino, la cual fue aplastada militarmente. El Dalai Lama y sus colaboradores huyeron a la India, donde obtuvieron asilo político y a partir del 28 de abril de 1959 establecieron, en Dharmasala, provincia de Himachal Pradesh, en el Himalaya indio, un gobierno en el exilio que no es reconocido como tal por ningún país, pero recibe apoyo financiero de varios de ellos y de numerosas organizaciones no gubernamentales.

²¹ El nombre formal es “Acuerdo del gobierno Popular Central y el gobierno local de Tíbet sobre medidas para la liberación pacífica de Tíbet”, cuyo texto e historia se encuentra en http://en.wikipedia.org/wiki/Seventeen_Point_Agreement_for_the_Liberation_of_Tibet

En el último medio siglo la soberanía de China sobre Tíbet se ha consolidado jurídica, militar y económicamente. Nadie de trascendencia –gobiernos, organizaciones sociales no religiosas o individuos– reclama actualmente la existencia de un Estado tibetano independiente, ni el mismo Dalai Lama, personaje de enorme prestigio internacional. Lo que exigen estos actores es el respeto a la autonomía de Tíbet, precisamente en los términos establecidos por la propia Constitución china, comenzando por el pleno respeto a la libertad religiosa.

A lo anterior se añade el que la Región Autónoma de Tíbet ha sufrido, al igual que el resto del país, las consecuencias de experimentos desastrosos de voluntarismo político, como el del llamado “gran salto adelante” que provocó la muerte de millones de personas por hambre,²² o la revolución cultural lanzada por Mao en el periodo 1966-1976, pero con daños adicionales en materia cultural y religiosa, que han terminado por impedir la eventual integración plena de los tibetanos que viven en China –para no mencionar a los que están en el exilio– a la nación china.

XINJIANG

Durante el largo reinado del emperador Qianglong (1736-1799), quinto de la dinastía Qing, se logró la conquista de extensos territorios del Noroeste que se integraron a China bajo el nombre de “nuevos territorios” o “nueva frontera” (Xinjiang en chino). En la década 1730, los ejércitos Qing establecieron sus bases de operación en Sichuan y en los siguientes 20 años vencieron a tribus de origen turco y grupos mongoles de una región conocida genéricamente como Zungaria, y en 1759 capturaron las ciudades oasis musulmanas de Kashgar y Yarkand, localizadas al pie de la cordillera de Tianshan, en parte de la legendaria ruta de la seda. Estos nuevos territorios quedaron bajo el mando de gobernadores militares chinos estacionados en Ili, en el lago Balkash, actual Kazajstán, con un subgobernador establecido

²² Sin entrar a debates sobre el tamaño de la hambruna, baste con sumar la reducción habida en la población total entre 1959 y 1961 con la tasa de crecimiento natural de esos años para obtener una reducción de dicha población de 28 millones de personas. Ver Eugenio Anguiano, (coordinador), *China contemporánea. La construcción de un país (desde 1949)*. México: El Colegio de México, 2001, p. 384.

en Urumqi. La corte Qing conservó esta región como frontera estratégica y no la abrió a la colonización china, permitiendo únicamente que algunos comerciantes chinos hicieran negocios con pobladores musulmanes de la misma. El control militar sobre lo que durante el siglo XIX y parte del XX se llamaría el “Turquestán chino”, lo ejercían poderosas guarniciones de estandartes manchúes y chinos, de entre 15 a 20 mil tropas cada uno, los que junto con sus dependientes se elevaban hasta 100 mil personas por ciudad ocupada.

Al tesoro del Estado Qing le costaba al menos tres millones de *taels*²³ de plata anuales sostener esas guarniciones, las que permitían a los habitantes de los nuevos territorios, en su mayoría musulmanes de etnias uigur y otras de la familia turca, el practicar su religión, seguir sus costumbres e incluso a los líderes civiles, llamados *Beg*, se les excusaba de rasurarse la parte frontal de la cabeza y dejarse una trenza, como era obligación en los Han y otras etnias chinas desde que los manchúes conquistaran el país.

El gobierno de Beijing atraía a los *Beg* pagándoles sueldos y otorgándoles títulos administrativos, y permitiendo la expansión del comercio, en manos de locales, de productos como cobre, piedras preciosas, salitre, chales de lana y esclavos. La corte manchú se reservaba el monopolio sobre la explotación de yacimientos de jade y de oro, los minerales más valiosos de la región.²⁴

No obstante que hacia 1830 la corte Qing había logrado que unos 150 mil chinos se establecieran en granjas estatales en Xinjiang, presiones externas y rebeliones internas fueron debilitando el control del gobierno central sobre la remota región. En 1864, chinos musulmanes (hui) y uigures se rebelaron en Xinjiang, estimulados por el ejemplo de los levantamientos de grupos de campesinos musulmanes en las provincias de Gansu y Shaanxi, localizadas al Oeste de la “nueva frontera”. Al año siguiente, un caudillo militar (*Beg*) tayico del Khanato de Kokand (Qinghai), de nombre Yaqub, invadió Xinjiang y llegó hasta la ciudad de Kashgar en el Oriente. Los rusos, que desde mediados del siglo XIX habían intensificado su presión

²³ Unidad de peso y de moneda usada en Asia oriental y sudoriental. En malayo es *tahil* que se convirtió en *tael* y en chino *liang* (兩) que equivale, en promedio, a 40 gramos de plata

²⁴ Jonathan D. Spence, *The Search for Modern China*. Londres, Sydney, Auckland, Johannesburgo: Hutchinson, 1990, pp. 97-102.

expansionista sobre el Turkestán oriental, aprovecharon la debilidad de las guarniciones chinas y se apoderaron del fértil valle del río Ili, incluida la ciudad de Gulja. El general Zuo Zongtan, un Han al servicio de la corte manchú, liquidó a Yaqub y recuperó la región entre 1875 y 1887. Mediante una brillante combinación del uso de la fuerza y la diplomacia, incluida la conclusión del Tratado de San Petesburgo de 1881, que significó un arreglo político fronterizo con el zar de Rusia, el imperio Qing reimpuso su dominio sobre Xinjiang, aunque perdió la región de Ili, y en 1884 estableció formalmente la provincia de ese nombre, con Ürümqi como su capital, dotándola de una organización política igual a la del resto de China.

Cuando la dinastía Qing fue reemplazada por la República de China a principios de 1912, el gobernador de Xinjiang logró mantener de nombre la pertenencia de la provincia al nuevo Estado chino, pero en la medida en que éste pasaba penurias para consolidarse en el territorio propiamente chino, la oposición a la autoridad provincial creció hasta desembocar en un movimiento insurgente a principios de la década de los treinta del siglo XX, en el que participaron uigures y otros grupos túrquicos, rusos y chinos hui (musulmanes). Estos rebeldes proclamaron el 12 de noviembre de 1933 la primera República de Turkestán Oriental.

Por esos años se había producido en el resto de China el triunfo de Chiang Kaishek y el Guomindang, sobre los caudillos militares que dominaban zonas del país como feudos propios. La capital de la República de China quedó establecida en Nanjing en 1927 y a Beijing (“capital del Norte”) se le cambió nombre por Beiping (“paz del Norte”). Ese mismo año los comunistas fueron echados violentamente del frente unido que el padre de la República, Sun Yatsen, había organizado en 1924 entre su partido nacionalista y el comunista (Gongchandang), de manera que a éstos sólo les quedó la opción de la clandestinidad o de sumarse a las bases guerrilleras del Sureste de China, organizadas por Mao Zedong y otros dirigentes con el nombre de “soviet chinos”.

El gobierno de Nanking no había logrado vencer a todos los caudillos militares: a algunos tuvo que comprarlos o hacerlos sus aliados aunque fuera de nombre, en particular a los que dominaban zonas o regiones remotas. Tal fue el caso del señor de la guerra Sheng Shikai, quien en 1934 aplastó a los insurrectos que habían establecido la República de Turkestán Oriental

en Xinjiang. En los siguientes diez años, este cacique controló la región del lejano Noroeste, nada menos que con el respaldo muy cercano de la Unión Soviética. Sheng copió los métodos de organización y control sobre poblaciones musulmanas de las repúblicas soviéticas de Asia Central y los implantó en Xinjiang e incluso invitó a comunistas chinos, cuyas bases guerrilleras se habían movido del Sureste de China a la provincia norteña de Shaanxi en 1935-1936 (la “gran marcha”), a establecerse en Xinjiang.

El juego político de Sheng Shikai era maquiavélico, porque aprovechaba tanto la ayuda soviética como la existencia de un nuevo (diciembre de 1935) frente unido entre el Guomintang y los comunistas para enfrentar la amenaza expansionista de Japón.²⁵ En 1943, en plena Segunda Guerra Mundial, el cacique de Xinjiang temió que sus huéspedes comunistas le subvirtieran el orden interno y ordenó la matanza de todos ellos, incluido Mao Zemin, hermano de Mao Zedong.

Un año después, el cacicazgo de Sheng fue liquidado por un movimiento popular local, iniciado en la actual Prefectura Autónoma Ili-Kazaja, al Norte de Xinjiang, y ello llevó al establecimiento de la segunda República de Turquestán Oriental (1944-1949), de más larga duración que su antecesora. Según la historia oficial de China Popular, ese episodio social de 1944 fue un auténtico movimiento revolucionario que recibió amistosamente al Ejército Popular de Liberación y la RTO dejó de existir a fines de 1949, cuando se subsumió al nuevo Estado-nación chino comunista de manera pacífica. Los nacionalistas uigures y de otras etnias cercanas afirman que la entrada del Ejército Popular de Liberación a Xinjiang fue una invasión. En todo caso, el 1 de octubre de 1955, el gobierno de Beijing estableció oficialmente la Región Autónoma de Xinjiang, sustituyendo a la anterior provincia, pero en un territorio similar, cuya superficie es de 1,660,000 kilómetros cuadrados. Allí se encuentran minerales importantes y el centro de experimentación y desarrollo nuclear bélico de la República Popular China.²⁶ La

²⁵ Este frente unido era más de nombre que real. Cada parte mantuvo su propia base: los comunistas en Yan'an, Shaanxi, mientras que la capital del gobierno se trasladó a la ciudad de Chongqing, en el alto Yangtze, entonces provincia de Sichuan (Suroeste del país).

²⁶ El campo se llama Lop Nur, localizado al Este del desierto del Taklimakan. Según versiones, cuando allí se efectuó el primer ensayo nuclear chino, el 16 de octubre de 1964, murieron de 100 a 200 mil personas, lo cual es rechazado por el gobierno.

región es, sin duda, de importancia estratégica para China y por eso el gobierno comunista, al contrario de sus predecesores manchúes, ha seguido una política deliberada de asentamiento de población Han en Xinjiang, para equilibrar el componente étnico de la demografía local: de medio millón de Han que había en 1953, para el censo de 2000 había aumentado a 7.5 millones, para representar casi el 40 por ciento de la población total de la Región Autónoma.

A diferencia de los tibetanos que tienen un gobierno en el exilio encabezado con un líder religioso de prestigio mundial (premio Nobel de la Paz), que reclama el respeto a la autonomía interna de Tíbet, aún en los términos constitucionales chinos, más que su independencia, los uigures carecen de un movimiento similar de oposición a su asimilación a China, impuesta por la fuerza.

No obstante, han habido recurrentes tensiones étnicas, como la de 1962, cuando unos 60 mil uigures y kazajos huyeron del Noroeste de Xinjiang a la Unión Soviética para escapar a la hambruna provocada en gran parte de China por la política del gran salto adelante, o choques recurrentes entre esas etnias y las autoridades chinas, o entre aquellas y la mayoría Han, como los desatados en julio de 2009 por un incidente entre trabajadores uigures y chinos ocurrido a miles de kilómetros de distancia, en una fábrica de la provincia de Guangdong, en el extremo Sureste de China, lo que según cifras oficiales causó 197 muertos y 1,7121 heridos.

En este sangriento incidente (las víctimas fueron uigures y Han), el gobierno chino acusó al Congreso Mundial Uigur y a su presidenta, radicada en Estados Unidos, Rebiya Kadeer, una mujer de 62 años que ha sido empresaria y activista política, alguna vez incluso diputada de la Asamblea Popular Nacional de China, de haber organizado los ataques de uigures contra Han en la ciudad de Ürümqi.

Las autoridades de la RPCh, desde 1966, han emprendido duras campañas para acabar con el movimiento para la independencia de Turquestán oriental, que aglutina a grupos de uigures, kazajos, uzbekos, tadycos y otras etnias de familia turca opuestos a la dominación china en Xinjiang. Y también han actuado para liquidar a otro grupo, más abiertamente rebelde, llamado movimiento islámico de Turkestán oriental, al que el gobierno estadounidense y la ONU califican de grupo terrorista.

Con la desaparición de la Unión Soviética y la independencia de las repúblicas de Asia Central a fines de 1991, China se enfrentó al riesgo de que los grupos independentistas de Xinjiang encontraran refugio en los nuevos países asiáticos²⁷ vecinos, y que aquellos se sumaran a las tendencias islámicas fundamentalistas, de manera que el gobierno chino desplegó una intensa acción diplomática para fortalecer la confianza colectiva en el nuevo mapa de la región y estimular la cooperación intergubernamental con el fin, en primera instancia, de prevenir el avance del terrorismo integrista en la región. Esto trajo como resultado que, en abril de 1996, los jefes de Estado de China, Rusia, Kazajstán, Kirguizistán y Tayikistán firmaran en Shanghai el *Tratado sobre profundización de la confianza en las regiones fronterizas*. En los subsiguientes años han habido reuniones cumbre de este grupo de cinco países y, al sumarse al mismo Uzbekistán en 2001, el grupo se convirtió en la actual Organización de Cooperación de Shanghai, cuya prioridad número uno sigue siendo enfrentar las amenazas de terrorismo, separatismo y extremismo, aunque hoy tiene además objetivos de cooperación económica y preservación de la seguridad regional.²⁸

CONCLUSIONES

Es con el surgimiento del Estado-nación moderno, casi a la mitad del siglo XVII, que aparece el fenómeno de la coexistencia de etnias diferentes bajo una misma entidad estatal. Antes de la aparición de esta institución, las etnias eran parte de una “nación”, que podía ser o no políticamente independiente. De allí se deriva la práctica en los Estados multiculturales de llamar a las etnias “nacionalidades”, y distinguir entre mayoritarias y minoritarias, lo cual crea separaciones distintas a las divisiones sociales de clase, las cuales pueden manejarse en armonía o mediante una mayor o

²⁷ Ver Eugenio Anguiano, “Seguridad en Asia Central y Meridional”, *Revista Mexicana de Política Exterior* Núm. 52. México: Instituto Matías Romero de Estudios Diplomáticos, SRE, octubre de 1997, 80-110.

²⁸ En octubre de 2007 el grupo de seis países suscribió la Organización del Tratado de Seguridad Colectiva que junto con la veterana OTAN son los únicos acuerdos de esta naturaleza que persisten en el mundo. El único país de Asia Central que se ha abstenido de formar parte del grupo de Shanghai es Turkmenistán.

menor coerción estatal, ejercida con el fin de preservar la unidad del país de que se trate.

Tres ejemplos modernos de dichos Estados son el imperio austro-húngaro (1867-1919), el imperio Qing (1644-1911) y la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (1922-1991). En el primer caso convivieron germanos, bosnios, croatas, checos, eslovacos, eslovenos, húngaros, italianos, montenegrinos, polacos, rumanos, serbios, ucranianos y otras nacionalidades en un territorio de unos 680 mil kilómetros cuadrados. El punto de unión de esa Babel étnica eran las fuerzas armadas, a las que entraban todos los hombres que fueran aptos,²⁹ y las fuerzas centrífugas de tal sociedad eran las económicas y de clase, más algunas aspiraciones separatistas. Cuando este imperio de Europa Central salió derrotado de la Primera Guerra Mundial, junto con su pariente cercano, el imperio alemán de los Hohenzollern, se produjo la desintegración del Estado-nación austro-húngaro en varios países y provincias de naciones ya existentes.

En el caso del Estado soviético, heredero del imperio de los Romanov, la retórica de que con el desarrollo del sistema socialista implantado desaparecerían las diferencias de clase en la sociedad y con ello reinaría automáticamente la armonía en el mosaico ruso de nacionalidades, fue sepultada por una realidad de fiera represión a muchas etnias en la era de Stalin, lo que convirtió en caricatura el símbolo de la supuesta convivencia pacífica multicultural en la URSS. Cuando ésta se derrumbó sin que mediara una guerra internacional o una violenta revolución interna, las heridas dejadas por la desigualdad entre eslavos y otras etnias, particularmente de Asia y la región del Cáucaso, acentuaron conflictos entre etnias en varios de los 15 países que resultaron de la desaparición de la Unión Soviética, así como en las mismas repúblicas de la actual Federación Rusa (el ejemplo más conspicuo es Chechenia, pero no el único).

La República Popular China, heredera del imperio Qing y de la fugaz República de China en territorio continental chino,³⁰ es un caso de Estado

²⁹ El novelista austriaco Joseph Roth recrea en *La marcha Radetzky* la vida en los cuarteles del imperio austro-húngaro, donde la orden del día se tenía que leer en más media docena de idiomas.

³⁰ Establecida en 1912, esta república tuvo su continuidad en la isla de Taiwán y aldeañas, no obstante haber perdido la guerra civil en 1949 y ser reconocida actualmente como entidad independiente por solo 23 países del mundo.

multicultural exitoso en cuanto a la absorción relativamente pacífica de 52 etnias minoritarias, pero un experimento fallido en lo relativo a la inclusión voluntaria de tibetanos, uigures y hui (chinos musulmanes), quizá por el uso excesivo de la capacidad represiva del Estado para mantenerlos dentro de la unidad nacional.

El gobierno chino afirma que los separatistas de ambas etnias representan una proporción minúscula de los más de 1,300 millones de sus ciudadanos, entre los que está el grupo en torno al Dalai Lama que, desde su refugio en el extranjero, conspira contra la unidad nacional de China, y organizaciones uigures abiertamente terroristas que son respaldadas y financiadas por fuerzas externas: primero eran, según el discurso oficial chino, el imperialismo estadounidense y el británico (hay evidencias claras de respaldo de ambos países, principalmente de Estados Unidos, a los movimientos separatistas tibetanos), y hoy son los musulmanes integristas y el terrorismo internacional.

Es evidente que el gobierno de la RPCCh hace esfuerzos considerables por desarrollar lo más rápidamente posible las economías de las Regiones Autónomas de Tíbet y Xinjiang, pero los beneficios de ese desarrollo se concentran primordialmente en la población Han asentada en esos territorios, que en los últimos años ha aumentado considerablemente como proporción de la población total, debido a una premeditada estrategia gubernamental de emigración interna de la etnia mayoritaria al lejano oeste chino. En ambas regiones hay tibetanos y uigures al frente de los respectivos gobiernos locales, pero quienes realmente ejercen el poder son los secretarios provinciales del partido comunista de China. La libertad de religión que establecen las leyes chinas no se aplica plenamente en Tíbet y Xinjiang.

Esos son los principales factores que explican una parte significativa de la constante resistencia de las minorías nacionales tibetana y uigur, a asimilarse plenamente a la RPCCh. Las autoridades chinas se enfrentan entonces a una carrera contra reloj: la de mantener un rápido crecimiento económico y elevar el bienestar de las minorías del Occidente chino, antes de que con cada vez mayor frecuencia se presenten los brotes de descontento y rebelión de ellas. Pero no hay que olvidar que el bienestar incluye no solamente elementos materiales sino también culturales y espirituales, entre los que

están la plena libertad individual, social y de religión. Si en China no se avanza considerablemente en estos aspectos y en la democracia interna, los estallidos sociales, incluidos los étnicos, seguirán produciéndose. ❶

BIBLIOGRAFÍA

- Eugenio Anguiano, coordinador, *China contemporánea. La construcción de un país (desde 1949)*. México: El Colegio de México, 2001.
- Eugenio Anguiano, “Seguridad en Asia Central y Meridional”, *Revista Mexicana de Política Exterior Núm. 52*. México: Instituto Matías Romero de Estudios Diplomáticos, SRE., 1997
- Cristopher I Beckwith, *The Tibetan Empire in Central Asia: A History of the Struggle for Great Power Among Tibetans, Turks, and Chinese During the Early Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, 1987
- Flora Botton Beja. *China su historia y cultura hasta 1800*. Primera reimpression de la segunda edición corregida. México: El Colegio de México, 2008.
- Rene Grousset, *The Empire of the Steppes. A History of Central Asia*. Nueva Jersey: Rutgers University Press, 1970.
- Robyn Iredale, Naran Bilik y Fei Guo, coordinadores, *China's Minorities on the Move. Selected Case Studies*. Nueva York: M. E. Sharpe, Inc., 2003.
- Mao Zedong, “Sobre la dictadura democrática popular”, reproducido en *Obras escogidas de Mao Tse-tung* (1969). Tomo IV. Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1949.
- Thomas Laird, *The Story of Tibet: Conversations with the Dalai Lama*. Nueva York: Grove Press, 2006.
- Owen Lattimore, *Inner Asian Frontiers of China*. Londres, Nueva York: Oxford University Press, 1940
- Hugh E. Richardson, *Tibet and Its History. Second Edition, Revised and Updated*. Boston, Londres: Shambhala, 1984.
- Hugh E. Richardson, “A Corpus of Early Tibetan Inscriptions”, *James G. Forlong Series No. XXIX*, 1985
- Joseph Roth, *La marcha Radetzky*. Amsterdam, Barcelona, Colonia: Narrativas EDHASA, 1989.
- Jonathan D. Spence, *The Search for Modern China*. Londres, Sydney, Auckland, Johannesburgo: Hutchinson, 1990.

Arnold Toynbee, *A Study of History. A new edition revised and abridged by the author and Jane Caplan*. Nueva York: Barnes & Noble Books, 1972.

Anuarios.

China Statistical Yearbook 2008 (中国统计年鉴), National Bureau of Statistics of China.

Keesing's Contemporary Archives 1950-1952. (Vol. VIII). Bristol: Keesing's Publications Limited (of London).

Referencias web

www.iranica.com/newsite/articles/unicode/ot_grp11/ot_xionnu_2061115.html.

http://en.wikipedia.org/wiki/Seventeen_Point_Agreement_for_the_Liberation_of_Tibet

<http://en.wikipedia.org/wiki/Tibet>

<http://en.wikipedia.org/wiki/Xinjiang>

http://en.wikipedia.org/Shanghai_Cooperation_Organisation

El poder del lugar: Katrina en cinco mundos

Kathy Kenny

Hace algunos años, mientras revisaba algunos recuerdos familiares después de la muerte de mi madre, descubrí una caja llena de cartas y un álbum familiar que alguna vez pertenecieron a mi abuela, Katrina Sa'ade. Dentro de una viejísima caja de dulces, habían más de 130 misivas en árabe, así como otras notas y documentos que mi abuela había guardado ahí hacía 60 años. Debido a que no leo ni escribo el idioma, sólo pude imaginar lo que contenían y me di escasa cuenta del tesoro que acababa de desenterrar. Sorprendentemente, Katrina había logrado reunir toda esta correspondencia,¹ la cual trazaba una imagen dramática de lo que sin duda fue un período sumamente traumático en su vida. En un dialecto antiguo y con lenguaje apasionado, las cartas dan cuenta de la historia de la desintegración de su segundo matrimonio, así como de las divisiones sociales que culminaron en la separación de su familia.

LOS MUNDOS DE KATRINA

Katrina Sa'ade, o “Katherine”, como se le conocía en Estados Unidos, nació en Belén, Palestina, en 1900, en la cúspide de un nuevo siglo. Su vida se desarrolló de forma paralela al curso de cinco importantes eventos históricos:

¹ Escritas por Katrina Sa'ade Farhat desde Palestina, su esposo Suleimán Farhat en California, su padre Jiryas Farhat en Ramala, su familia en Palestina y México y otros miembros de la familia entre 1925 y 1939. Muchas de las cartas están redactadas en árabe coloquial en un dialecto local y contienen palabras y frases que están en desuso. Algunas fueron dictadas a un escriba, quien generalmente transcribía las palabras del autor literalmente, a menudo sin puntuación y con errores gramaticales. Dr. Salim Tamari me ayudó con la traducción de más de 100 de ellas en 2008.



Katrina Sa'ade, México, hacia 1916.
Colección personal de la autora.

fue testigo del final del Imperio Otomano en Palestina, la caída del régimen zarista en Rusia, la Revolución Mexicana, la Gran Depresión en los Estados Unidos y la vida colonial durante el mandato británico en Palestina antes de establecerse finalmente en un suburbio del Sur de California. En estos lugares tan lejanos unos de otros, encontró nuevos hogares, enfrentó retos personales, superó restricciones culturales y vivió revueltas políticas devastadoras, todo lo cual contribuyó a su formación como una mujer independiente.

LA FAMILIA SA'ADE EN BELÉN A FINALES DEL IMPERIO OTOMANO

La familia Sa'ade ha vivido en Belén desde hace varias generaciones. Hasta donde sé, el primer Sa'ade fue mi tatarata-tatarata-abuelo Elías Sa'ade, quien tuvo cinco hijos.² Su hijo Mikha'in (Miguel) fue el primer presidente del consejo local de Belén en 1876. Mikha'in se casó con Wardeh (Rosa) y tuvo tres hijos: Ibrahim, Yacoub y Abdullah.

² 'Issa, Hanna, Mikha'in, Milada y Maria.



Calle de Belén, 1900. Fuente: Biblioteca del Congreso EUA.

Katrina Sa'ade fue una de los nueve hijos que le sobrevivieron a Abdullah Mikha'in Sa'ade y a Miriam Elías Abu Jaradeh de Belén. A principios del siglo xx, Belén era un pueblo cristiano cuya principal actividad económica se relacionaba a su importancia como sitio religioso y centro de peregrinación. La familia Sa'ade, como muchos otros, se ganaba la vida a través de la fabricación y venta de artículos religiosos hechos de concha nácar y madera de olivo. Según el yerno de Katrina, Henry Bond, en una historia familiar inédita: “La mayoría de los ancestros de la familia Sa'ade eran comerciantes. No era raro que tuvieran una tienda en la planta baja y su vivienda sobre la tienda. Los hijos de la familia aprendieron el negocio ya que desde temprana edad trabajaban en el establecimiento.”

La casa de piedra, construida para dos familias, en la que nació Katrina, todavía pertenece a descendientes de la familia Sa'ade. Se encuentra ubi-

cada en el barrio Farahiyya,³ a unas cuantas cuadras cuesta arriba de la Plaza del Pesebre y de la Iglesia de la Natividad. Los detalles de la primera infancia de Katrina son oscuros; recuerdo sus historias de las travesuras que hizo de pequeña escondiéndose de las monjas en el colegio francés en Belén. Abandonó su pueblo natal a los seis años escasos y nunca volvió a vivir ahí de manera permanente. Esta migración fue la primera de muchas que experimentara en su vida e inició una pauta que alteraría su percepción de “hogar” para siempre.

LA NIÑEZ DE KATRINA EN LA RUSIA ZARISTA

Al tiempo que el Imperio Otomano se derrumbaba y las condiciones económicas en Palestina se deterioraban, mucha gente de Belén se aventuró hacia el extranjero a buscar fortuna. En algún momento antes de 1905 Abdullah Sa'ade, su hermano Yacoub y su primo Ibrahim emigraron a Kiev en la Rusia imperial,⁴ donde el gran apoyo del Zar a la iglesia ortodoxa aseguraba un excelente mercado para todo tipo de artículos de Tierra Santa.

Los Sa'ade escogieron esta ciudad porque era uno de los centros cristianos del imperio ruso y ofrecía posibilidades económicas no disponibles en Palestina. Para cuando llegaron ellos a Kiev, otros belenitas ya se habían instalado ahí. Entre ellos estaba Elías Kattan, un mercader católico que abrió su primera tienda en 1882 y utilizó su amistad con el arzobispo ortodoxo de la ciudad para fundar un gran negocio que abastecía de inciensos traídos de Singapur y Yemen a iglesias en toda Ucrania.

Abdullah montó su primer negocio en Kiev vendiendo artículos religiosos cristianos y artesanías hechas de madera de olivo y concha nácar de Belén, entre otras cosas. Su hermano Yacoub tenía una tienda en la que vendía artículos religiosos al menudeo a iglesias y monasterios –rosarios,

³ Uno de los siete barrios de Belén. Durante tiempos otomanos, cada barrio elegía a su mukhtar, o representante, cuyos deberes eran tanto sociales como oficiales. El consejo local era conformado por los mukhtares de cada uno de los siete barrios. Éste después se convirtió en el consejo municipal.

⁴ En 1906, Kiev era parte del imperio ruso gobernado por el Zar Nicolás II (1868-1917). Asimismo, era el principal centro cristiano del imperio, lo cual atraía a muchos peregrinos ortodoxos. Kiev es ahora la capital de Ucrania.



Los Sa'ade en Rusia hacia 1913. Katrina está al frente en el centro.
Sus padres Abdullah y Miriam se encuentran sentados atrás de ella.
Fuente: Colección personal de la autora.

íconos, incienso y aceite de orégano.⁵ Traían sus productos de Belén, Jerusalén y el monte Atos (Grecia).

Estas familias circulaban entre Kiev y Palestina con sorprendente frecuencia, viajando en barco desde Haifa o Jaffa a Estambul, después a Odessa en el Mar Negro y tomando el tren nocturno hacia Kiev. Algunos clanes mantenían negocios en ambos sitios. Yacoub Sa'ade, por ejemplo, también tenía una tienda de souvenirs en Jerusalén. Sus hijos Elías y Jorge se alternaban para estar en Kiev y Palestina por meses enteros. Cuando regresaban de vacaciones o por negocios, traían samovares y otros regalos de Rusia, algunos de los cuales todavía se encuentran entre sus descendientes.

Cuando Katrina contaba con seis años, Abdullah se llevó al resto de la familia a Kiev, donde prosperaron, crecieron y vivieron con relativo lujo. Estos fueron tiempos felices para Katrina y su familia. Recuerdo sus historias del viaje en barco de Palestina a Odessa, de sus tiempos patinando en hielo en el invierno, de toda la hermosa ropa que poseía y de los sirvientes

⁵ El extracto de aceite de orégano era popular en té cuando hacía frío.

que atendían a la familia. Katrina y sus hermanos se inscribieron a la escuela, donde aprendieron a leer y escribir ruso, y pasaban los veranos en una casa de playa. Katrina hablaría de las reminiscencias de su niñez con su hija Mary (Farhat) Bond muchos años después en unas cintas grabadas entre 1975 y 1978: “Teníamos una casa de veraneo cerca de la playa. Era una casa grande y linda... la disfrutamos mucho. Pero en el invierno alguien más se quedaba en ella, la cuidaba por nosotros y la mantenía en orden ... íbamos a patinar en hielo casi cada domingo. Cuando estás patinando, si la persona no sabe cómo patinar tienen una silla con ruedas para sentarse en ella. Patinaban atrás de la silla para apoyarse en ella. Así aprendían a patinar. Después de poco tiempo, lo hacían sin la silla. Yo lo pude hacer bien en poco tiempo”.

Esta vida idílica fue interrumpida por el caos que le precedió a la Revolución Rusa, la cual comenzó en 1905 y duró hasta 1917 cuando el Zar Nicolás II fue derribado del trono. La mayor parte de la familia Sa'ade huyó de Kiev y regresó a Palestina antes de 1914. Una muy consabida historia familiar cuenta que cuando Abdullah regresó a Belén con un baúl lleno de dinero ruso, éste ya no tenía ningún valor. Katrina también habla en las grabaciones acerca de su escape: “Había muchos problemas. Empezaron a matar a la gente. Mi familia fue con un cura que hizo unos papeles que les permitieron escapar. Tenían mucho dinero... dinero de papel. Esperaban que el dinero recuperase su valor pero perdieron hasta el último centavo”.

Katrina describió su repentina pobreza y las condiciones económicas que encontraron en Palestina en los últimos tiempos del Imperio Otomano: “Cuando regresaron a Palestina, les costó mucho trabajo sobrevivir. Mi padre tenía mucha tierra. Se vio forzado a vender para mantener a la familia. Había muchas bocas que alimentar. La tierra los ayudó a sobrevivir”.

MATRIMONIO Y PÉRDIDA EN EL MÉXICO REVOLUCIONARIO

A los pocos meses de su llegada a casa, los padres de Katrina arreglaron su matrimonio con [Jamil] Emilio Demetrio Kabande,⁶ el segundo hijo de otra familia belenita que había emigrado a México a principios de esa década.

⁶ El nombre original era Khawandeh. La familia ya no vive en Belén aunque sus descendientes viven en México, Chile y otros puntos de Latinoamérica.



Katrina Sa'ade y Emilio Kabande, 1914.
Fuente: Colección personal de la autora.

Los matrimonios arreglados eran comunes en Belén en ese tiempo y generalmente se utilizaban como una forma de afianzar los lazos entre familias comerciantes y también como una solución al problema de “demasiadas bocas que alimentar”. Katrina explicó la práctica en una de las cintas: “En Palestina en aquel entonces... los padres del chico vienen a la casa de la chica y piden que sean casados”. Según Henry Bond, “los padres de Katrina y de Emilio –tal vez solamente las madres– habían acordado que Emilio se casara con alguna de las hijas de los Sa'ade mientras ambas familias estuviesen en Belén. Katrina nos explicó que Emilio tenía que haberse casado con una de sus hermanas mayores pero tras haber visto una foto de Katrina, avisó a sus padres que prefería casarse con ella”.

Antes de su catorceavo cumpleaños y acompañada por su futuro cuñado, Demetrio Kabande, y su esposa, Isabel Dabdoub, Katrina atravesó medio mundo desde Belén para casarse con Emilio, quien contaba 18 años. Llega-



Antigua casa de la familia Kabande en San Pedro de las Colonias, Coahuila, México. Fotografía tomada por Kathy Kenny, 2003.

ron a la costa este de México, al puerto de Tampico, y viajaron por tren con dirección noreste a la ciudad de Saltillo, Coahuila, donde había una creciente comunidad árabe. La joven pareja contrajo nupcias en Saltillo antes de mudarse a un pueblo agricultor cercano: San Pedro de Las Colonias, situado en una región de cultivo de algodón en Coahuila, donde los Kabande se habían establecido comercialmente.

Los Kabande eran tenderos y comerciantes de Belén. El primer Kabande de quien se tiene registro como inmigrante en México fue Demetrio Bichara Kabande, el hermano mayor de Emilio. Él llegó primero a Cuba y después a Tampico, trabajando en la agricultura y formando lazos comerciales con otros inmigrantes árabes en esos lugares. Después de unos cinco años, trajo de Belén al resto de la familia, incluyendo a su padre Bichara (1862-1907) y a sus hermanos Emilio, José, Victoria y Afif. La familia se estableció en San Pedro hacia 1906. Para 1914, sus negocios de ropa y agricultura estaban floreciendo en este rincón relativamente próspero del desierto de Chihuahua.

Los Kabande se unieron a muchas otras familias belenitas y a otros árabes de Siria en un gran movimiento migratorio que comenzó a finales de los 1880 y continuó hasta la Primera Guerra Mundial. Mientras que algunos

entraron a los Estados Unidos, otros se fueron directamente a México y Latinoamérica, donde encontraron oportunidades de negocios, tierra barata y políticas de inmigración y de ciudadanía bastante accesibles.⁷ Estos primeros migrantes eran principalmente árabes cristianos quienes encontraron en México y otros países católicos un mercado muy receptivo a sus mercancías. Colectivamente se les conocía como “turcos”, ya que portaban documentos de identidad otomanos. Los hombres, quienes huían de una economía inestable e impuestos anuales, además del nuevo deber de ser reclutados por el ejército otomano, generalmente emigraban primero, a menudo trabajando como vendedores ambulantes. Una vez establecidos sus negocios, traían a sus esposas, hijos, otros parientes y amigos para acompañarlos. No todos se quedaban y establecían, pero aquellos que lo hacían se adaptaban con relativa facilidad y al mismo tiempo mantenían un fuerte sentido de comunidad, así como lazos comerciales con su patria. Algunas otras familias que llegaron a México en esa misma época incluyen a familias libanesas cuyos descendientes, el magnate de las telecomunicaciones mexicanas Carlos Slim y el banquero Alfredo Harp Helú, se incorporaron a la élite económica de México.

Al igual que lo que ocurrió con los Sa'ade, la experiencia de negocios y conexiones de los Kabande les permitían mudarse a otras tierras con relativa facilidad. Contaban con fuertes redes sociales para ampliar sus intereses comerciales y para hacer crecer la familia. Los clanes a menudo fortalecían los lazos comerciales a través del matrimonio de sus hijos: tal fue el caso de Katrina y Emilio.

A principios del siglo xx San Pedro era un pueblo de 7,000 residentes, floreciente y sorprendentemente multicultural. La industria algodonera local, que exportaba sus productos a los Estados Unidos, mantenía tanto a la relativamente grande comunidad árabe como a inmigrantes españoles,

⁷ La política oficial durante el mandato de Porfirio Díaz en México (1876-1911) promovía la ocupación de “tierra vacía” por “extranjeros blancos y productivos”, lo que incluía migrantes de lugares en Medio Oriente tales como Líbano, Siria y Palestina. Los migrantes a México y Estados Unidos eran en su mayoría cristianos; Brasil, Argentina, Colombia y Venezuela recibieron también a grandes números de musulmanes. Los palestinos se establecieron principalmente en América Central, Perú, Chile y el Norte de México. La migración sigue hasta el día de hoy, aunque se ha reducido en números. Fuente: Camila Pastor de María y Campos. Artículo web del simposio “Comunidades de Medio Oriente en Latinoamérica” del Center for Near Eastern Studies de la UCLA, mayo del 2008.

ingleses, chinos y filipinos, cuyos descendientes siguen viviendo ahí hoy en día.⁸ La casa de la familia Kabande era un edificio grande de ladrillo de estilo morisco que tenía gran parecido con la arquitectura de la campiña palestina. Varios edificios del mismo tipo y de la misma época aún pueden verse en San Pedro.

Para 1914 México estaba inmerso en su propia revolución. Francisco (Pancho) Villa y sus compañeros revolucionarios Álvaro Obregón y Venustiano Carranza lideraban la revuelta en contra del gobierno en el Norte de México durante aquel violento período. El 13 de abril de 1914, unos meses antes de que Katrina llegara a San Pedro, el pueblo se convirtió en escenario de una sangrienta batalla en la cual Pancho Villa y sus soldados vencieron a la principal fuerza federal, que constaba de 6,000 hombres en el Norte de México, y ocuparon San Pedro. Esta batalla le aseguró a Villa y sus aliados una buena porción de esa región.

A pesar de la revuelta política, Katrina vivía con relativa comodidad en la grande y bulliciosa casa de la familia Kabande y rápidamente aprendió a hablar español. En las cintas grabadas, ella recuerda sus felices días en México, viviendo en una sociedad muy cercana con su familia política y otros palestinos: “Cuando estuve en México por primera vez... llegaban visitas de Belén y Jerusalén y disfrutaban de platicar con nosotros. También había gente de Ramala... Ellos se mantienen unidos. Se querían y se ayudaban mutuamente; cuando veían que alguien estaba necesitado, lo cuidaban”. A un año de su matrimonio, en 1915, nació su hija Julia y menos de un año más tarde la pareja tuvo a Elena, su segunda.

Cuando Julia tenía 14 meses de edad, una tragedia cambió a su familia para siempre. El 19 de octubre de 1916, cuando regresaba de un viaje de compras para sus negocios que hizo a la ciudad de México con sus hermanos, Emilio murió en un horrible accidente de tren cerca de Saltillo. Tenía 19 años. La causa del accidente está envuelta en un velo de leyendas familiares. Katrina siempre se lo atribuyó a Pancho Villa y sus bandas de rebeldes, quienes tenían fama de descarrilar trenes para luego asaltar a los pasa-

⁸ Los nombres familiares incluían Abada, Abdala, Dabdoub, Abusaid, Babu'n, Atki, Batarse, Marcos, Issa, Saca, Giaoman, Handal, Sadi, Kawavhe. Los Kabande ya no viven en San Pedro; la mayoría de sus descendientes viven en Mexicali, Tijuana, Monterrey y Guadalupe.



Copia de una fotografía de un periódico de un tren descarrilado durante la Revolución Mexicana, fecha desconocida. Fuente : Museo de la Revolución, San Pedro de las Colonias, Coahuila, México.

jeros y de esa manera reunir fondos para la revolución. Haya saboteado Pancho Villa el tren o no, Katrina se vio viuda con dos bebés a quienes cuidar y dependiente por completo de la bondad de la gran familia de Emilio. La pequeña Elena, quien siempre fue enfermiza, falleció de gripe más o menos seis meses después de la muerte de Emilio.

Todo había cambiado: Katrina había perdido a su esposo y a su hija en un mismo año. Ella y Julia estaban viviendo en México sin ningún medio de subsistencia. Uno sólo puede imaginarse lo aterrador que debe haber sido para ella ser tan joven, tan vulnerable y encontrarse tan lejos de Belén y de la protección de la familia Sa'ade. Tenía 16 años.

CALIFORNIA EN LOS AÑOS 20 Y A PRINCIPIOS DE LOS 30 Y LA GRAN DEPRESIÓN

Sus padres, en Belén, decidieron que Katrina debería de mudarse a Long Beach, California, donde su hermana mayor Jamileh y su esposo Jamil Jadallah Afana habían migrado unos años atrás. Desde el punto de vista de sus padres, era esencial que Katrina comenzara una nueva vida para mejorar



Los Afana en su tienda de Long Beach, California, Bazar de la Ciudad Santa. Fecha desconocida, probablemente antes de 1915. Colección personal de la autora.

sus posibilidades de volver a contraer matrimonio. Los Afana eran dueños del Holy City Bazaar (Bazar de la Ciudad Santa), una tienda grande en el Long Beach Pike (un famoso parque de atracciones local) que vendía artículos religiosos, ámbar ruso, alfombras y otros recuerdos de Tierra Santa.

Katrina ayudaba a la familia trabajando en la tienda, donde también aprendió inglés, siendo ésta la cuarta lengua que hablaba antes de cumplir los veinte años. “¿Cuántas lenguas tengo? Tengo sirio o árabe, como se le llame. Ahora inglés, inglés y español chapurreados. Un poco de ruso pero olvidé mucho de lo que sabía. Aprendí a leerlo y a escribirlo pero ya no sé hacerlo para nada. El francés, bueno, nos lo daban en la escuela... aprendí a hablar un poco pero eso es todo”. Por el resto de su vida habló una encantadora mezcla de inglés con fuerte acento ruso, así como el árabe y el español.

Mientras vivía en Long Beach, también aprendió a tejer y a hacer crochet: tales habilidades habrían de serle muy útiles más tarde.

No mucho después de mudarse a California, Katrina conoció a Suleimán Jiryés Farhat. Suleimán, también conocido como Salomón o Sleiman, era



Suleimán Jiryas Farhat y Katrina Sa'ade, 1921.
Fuente: Colección personal de la autora.

un joven guapetón de Ramala, el tercer hijo y único varón de Jiryas Suleimán Farhat y Miriam Ya'qoub Ishaq el-Ghannam Farhat. Nacido en 1895, era descendiente de Farhat el-Basl, una familia originaria de Ramala. Los Farhat eran campesinos que principalmente cosechaban olivos, uvas y otras frutas en su tierra cerca de Ramala. Según Henry Bond: “Cultivaban casi todo lo que la familia necesitaba para vivir, excepto la carne, la cual compraban en mercados locales. La familia no tenía coche y caminaban o montaban en burro. Había un autobús que proveía de transporte de Ramala a Jerusalén.”

La casa de piedra de dos recámaras de los Farhat todavía está en pie en la calle Sayyidat al Bishara en Ramala. Como muchas construcciones del



De izquierda a derecha: Julia Kabande, Katrina [Sa'ade de] Farhat, Suleimán Farhat, George de bebé, 1922. Fuente: Colección personal de la autora.

período, no tenía cañería interior. La familia dormía entre colchones y mantas que extendían en el piso por las noches y guardaban durante el día. Afuera había un horno grande para pan, recipientes para almacenar fruta seca y trigo, y algunas cabras y burros.

La formación de Suleimán era muy diferente a la de su esposa. Aún cuando ambas familias provenían de un entorno rural y hablaban un dialecto campesino, los Sa'ade eran comerciantes establecidos cuando Katrina nació. Además ella también había estado expuesta a un modo de vida europeo debido a su migración a Rusia, lo que se notaba en los modales y la vestimenta de la familia Sa'ade (ver fotografía). Suleimán y sus padres eran

campesinos fuertemente enraizados en la Ramala rural y apegados a su tierra y los olivos que cultivaban. En sus años mozos, el padre de Suleimán, Jiryés, trabajó como mampostero en Ramala y Jerusalén.

Cuando Katrina y Suleimán se conocieron en 1920, él llevaba varios años viviendo en Estados Unidos. Su primer trabajo fue como vendedor ambulante en Nueva York, donde compraba sus mercancías a crédito de proveedores como la A. Shaheen Company, que pertenecía a unos de los primeros inmigrantes palestinos de Ramala. La historia de Suleimán es la típica narración del árabe joven de aquellos tiempos, que llegaba sin nada a Estados Unidos y lograba sostenerse mientras viajaba de un lugar a otro vendiendo su mercancía mientras aprendía inglés. La política de migración de Estados Unidos lo hacía relativamente fácil –no había necesidad de visa o pasaporte–: sólo tenían que estar saludables y libres de tracoma, una enfermedad de los ojos sumamente contagiosa.⁹

Katrina y Suleimán se casaron en Long Beach en agosto de 1921, unos cuantos días antes del vigésimo primer cumpleaños de ella: “Lo conocí cuando vine a Long Beach... éramos del mismo país y pensamos que sería una buena idea casarnos. No fue un matrimonio arreglado”. Con Julia, que tenía seis años, se mudaron a México más tarde durante ese mismo año: “Cuando me casé con Suleimán Farhat... no teníamos suficiente dinero. Así que dijimos: vámonos a México a ver si podemos hacer algo [ahí] y nos fuimos allá”. Indudablemente, muchos factores contribuyeron a su decisión, pero el hecho de que Katrina hablaba español y sus lazos con familias comerciantes en México también influyeron. Su hijo, George (Jurgie) Suleimán Farhat, nació el 22 de agosto de 1922 en Hermosillo, Sonora. Después de varios intentos fracasados de abrir negocios en el Noreste de México y Baja California, la familia regresó al área de Los Ángeles, donde probaron su suerte en otra ronda de negocios incluyendo una tienda de abarrotes. Tuvieron dos hijos más: Fred (Fuad) y Mary, quienes nacieron en 1926 y 1928 en dicha zona.

El dramático desplome económico conocido como la Gran Depresión comenzó con la caída de la bolsa de valores en octubre de 1929 en los Esta-

⁹ Azeez Shaheen, *Ramala, Su historia y su genealogía*. Universidad de Birzeit: 1982, pág. 30 (texto en inglés).

dos Unidos y rápidamente se esparció al resto del mundo, trayendo consigo cambios devastadores, desempleo masivo y revueltas sociales. Se prolongó a lo largo de toda la década de los treinta. Fueron tiempos difíciles para todos y a Katrina y Suleimán les fue muy difícil mantener a su familia de seis miembros. Hacia 1927 la familia se mudó a Jerome, Arizona, un próspero pueblo con una mina de cobre en el que había un gran número de inmigrantes. Abrieron una tienda de “todo a dólar” en Jerome, donde los negocios fueron robustos hasta que la mina cerró, sin duda afectada por la Depresión. “La mina dejó de funcionar así que todos los mexicanos se largaron para México. Así que si no había mexicanos no podíamos ganar lo suficiente para vivir”. Los Farhat se mudaron de nuevo a Los Ángeles en 1929, probaron otros negocios y al final se establecieron en South San Francisco, California, en 1931, donde abrieron una tienda de variedades de “todo a cinco y diez” en la Grand Avenue. Ahí vendían ropa y enseres domésticos a trabajadores inmigrantes de México, Italia, Grecia y las Filipinas. El negocio rendía bastantes ganancias a pesar de los difíciles tiempos económicos.

Sin duda Katrina aportó a su matrimonio considerable experiencia mercantil, ya que había crecido en una familia de comerciantes. A lo largo de su relación marital, Katrina y Suleimán fueron socios en los negocios y abrieron sinnúmero de tiendas juntos. Ella trabajaba en los establecimientos todos los días al tiempo que cuidaba a sus hijos pequeños. Al hacer esto fusionó el rol tradicional de esposa y madre con el de una moderna mujer trabajadora quien se consideraba capaz e igual a su marido.

REGRESO A PALESTINA

En su calidad de único hijo de los Farhat, Suleimán estaba constantemente bajo presión de parte de su familia, que le pedía que regresara a Palestina. Desde la primera carta, queda claro que Suleimán siempre quiso retornar a Ramala y vivir el resto de sus días ahí, cuidar su tierra y abrir una tienda. Prácticamente todas las cartas de principios de la década de los treinta se refieren a transacciones monetarias, de tierra y financieras. También dejan claro el hecho de que Suleimán le enviaba dinero a su padre Jiryés, que éste invertía, prestaba y usaba para comprar tierra en Ramala a nombre de Suleimán y de sus hijos.



Miembros de las familias Farhat y Sa'ade en Palestina en 1923. Esta foto fue un obsequio de Abdullah a su yerno Suleimán por la ocasión del nacimiento de su hijo George. Sentados desde la izquierda: Miriam Isahaq Farhat, Issa Yacoub Farhat, Jiryes Suleimán Farhat, Miriam Sa'ade, Mary Karra'a, Abdullah Sa'ade. Al fondo de la izquierda: Zina Sa'ade, Mitri Sa'ade, Nussa Sa'ade, Ne'meh Sa'ade Karra'a, Anton Odeh Karra'a. Fuente: Colección personal de la autora.

En la primera carta, escrita en 1925, Hilweh, su hermana viuda, le ruega que regrese a casa: “Tu padre ha puesto el registro de la casa y la tierra a tu nombre... Deberías regresar a tu tierra y tu casa. Tu padre no está suficientemente bien para hacer el trabajo en la tierra y no puede cuidar los olivares”.

Las cartas también revelan la insatisfacción de Suleimán con su vida en América, sin duda aumentada por las dificultades económicas de la Gran Depresión que había alcanzado su peor momento en 1933. Las cartas de Suleimán a su familia en Ramala están llenas de añoranza por su tierra, así como de consuelo a sus padres asegurándoles que regresará, llevando regalos para todos: “La situación aquí ha sido terrible durante dos años y he pedido dinero prestado para mandárselo a la familia a casa y por esta razón



Katrina, 1933. Fuente: Colección personal de la autora.

no pude enviar regalos adecuados. Pronto, Dios mediante, estaré feliz de verlos y llevaré conmigo regalos y dinero y seremos felices juntos”.

Habiendo salido de Palestina hacía más de 15 años y establecido una vida para ella y su familia en América, Katrina no sentía gran entusiasmo por regresar. Pero aparentemente Suleimán la convenció de intentarlo. En mayo de 1933 mandó a Katrina y a sus tres hijos, Mary, Fred (Fuad) y George (Jurgie) a Ramala a vivir con sus padres. Julia, quien por aquel entonces ya era adolescente, se quedó en Long Beach con sus tíos para terminar la preparatoria y ayudar en la tienda, el Holy City Bazaar

Cuando Katrina y sus hijos se embarcaron rumbo a Haifa, Suleimán se quedó en South San Francisco para dirigir su negocio de textiles, cuidar la casa y continuar manteniendo económicamente a su familia. A través de su correspondencia se percibe que ella se fue con la esperanza de que si la mudanza a Palestina no resultaba, siempre podría regresar a California.

Por otro lado, Suleimán tenía mucho en juego, como se puede notar en su carta a su padre Jiryas con fecha del 6 de junio de 1933: “Ahora le digo, mi querido padre, que la familia se va de aquí para estar con usted. Les ruego, madre y hermana, que la traten bien aún cuando sea una bola de fuego,

tómenlo con calma porque las costumbres aquí son diferentes de las de nuestro país y ella está acostumbrada a los usos de este país. Por favor haga lo que pueda por no hacerla infeliz por el bien de los niños, mi padre. En cuanto me deshaga de la tienda, estaré con ustedes. Le he dado a Katrina algo de dinero con los boletos y otros gastos y el viaje me ha costado dos mil dólares. Y ahora estoy nadando en deudas, Dios mejore mi situación. También tengo que decirle que se ha llevado un papel para preparar su retorno si no le gusta estar ahí. Y si sí regresa acabará conmigo. Y si lleva su caso al gobierno [el tribunal] yo perderé todo ya que en este país el juicio siempre está con las mujeres, aún si ella es culpable. Lo que necesito de usted, por lo tanto, es que contrate una sirvienta para ella si es necesario para mantenerla satisfecha hasta que yo regrese. Y después yo me encargaré de ella. Recuerde que si la trata bien, responderá mejor. No necesito explayarme más en esto ya que usted es el ‘maestro de aquellos que saben’ [*inta seed el afeen*]”.

Katrina regresó a una Palestina irreversiblemente distinta al país del que se fue en 1914. Un nuevo modelo económico estaba surgiendo bajo el mandato británico, trayendo consigo una gran prosperidad en tiempos de guerra gracias a las inversiones inglesas en la infraestructura palestina. Además, emergía una creciente clase media. Al tiempo que la Depresión golpeaba a Estados Unidos, las condiciones económicas en Palestina parecían prósperas y comenzaron a hacer atractivo el regreso de América para muchos de sus habitantes.

A su llegada a Palestina en junio de 1933, Katrina pasó a vivir con sus suegros en Ramala. Al poco tiempo, contrató a un maestro particular para ayudar a los niños a mejorar su árabe oral y a aprender escritura básica antes de que entraran a la escuela. Ella estudiaba con ellos y, por primera vez, aprendió a escribir en árabe.¹⁰ Ese otoño inscribió a los niños en la Escuela Americana de los Amigos (American Friends School, institución fundada por un grupo de cuáqueros) en Ramala. Mary se quedaba en casa porque era muy pequeña y no había suficiente dinero para costear sus estudios, lo cual debe haber sido muy difícil para Katrina, ya que ella valoraba enormemente la cultura.

¹⁰ La única educación formal que había recibido había sido en Rusia, pero probablemente leía y escribía un poco en español e inglés.

Las cosas no fueron fáciles para Katrina en Ramala. Menos de dos meses después de su llegada, sus cartas a Suleimán se tornaron cada vez más desoladas. Hubo muchas razones para su tristeza. Nada de su pasado la había preparado para la vida rural y el trabajo manual de una familia de campesinos. Sus condiciones de vida eran rudimentarias; ella y sus tres hijos vivían con los padres de Suleimán en la casa de dos cuartos sin muchas comodidades. Esto distaba mucho del tipo de vida al que estaba acostumbrada. Y el dinero siempre era un problema. En cada carta a Suleimán, Katrina le rogaba que el enviara más recursos y le pedía que entendiera su situación.

Esta carta fechada el 13 de octubre de 1933 ilustra lo desolada y lo desesperada que se sentía: “Me escribes pidiéndome que pague todas las deudas que tiene tu padre. Mi querido primo [esposo]¹¹... tú sabes mejor que yo cuánto dinero me queda ya que de acuerdo a las costumbres de este país hemos comprado comida seca [*muneh*] para todo el año y además he pagado la escuela de los niños y sus demás gastos desde el día en que llegamos hasta hoy. El dinero se ha acabado... Cuando llegamos [al país] nuestro padrino Bulus vino a darnos la bienvenida y trajo un borrego con él [como regalo]. Le dije a tu padre: ‘Tío, lleve este borrego y deposítelo con el carnicero para que tomemos nuestra carne de él conforme la necesitemos’. Tu padre llevó el borrego y lo vendió al carnicero por dinero y se lo puso en el bolsillo sin informarme. Cuando fui con el carnicero por la carne como habíamos acordado, el carnicero me dijo: ‘Su suegro me dio instrucciones de no darle ni media piastra de carne’. Regresé a casa con las manos vacías... Pero qué puedo hacer, estoy desamparada... Mi querido primo, yo vine aquí sin que me faltara nada. Todo este lío comenzó porque me negué a ir con ellos a recoger olivos de los campos. Mi primo, yo no tengo ninguna capacidad para cosechar olivos. Me quedé en casa para cocinar para ellos. Por esto [negarse a trabajar en los campos] empezaron a regañarme y causarme problemas. ¿Qué clase de vida es esta, mi querido primo? Una vida de abusos e insultos [*sammit badan*]. ¿Te parece que ésta sea una vida que valga la pena vivir? Estoy escribiendo esto y estoy temblando de

¹¹ En su correspondencia, Katrina y Suleimán se llaman “primo” el uno al otro, un término cariñoso.

ira de las indignidades que he sufrido de tu gente. En resumen, no me tratan como un miembro de la familia sino como a un extraño viviendo entre ellos. Si te hubiesen tratado a ti de esta manera, ¿cómo te habrías sentido? Estoy segura de que tú nunca tolerarás este tipo de comportamiento. Me has puesto en un aprieto terrible [con tu familia]. Sólo Dios me puede ayudar”.

A pesar de los ruegos de Suleimán hacia sus padres y su esposa para que se llevaran bien, la situación se deterioró a tal punto que Katrina comenzó a quedarse en Belén con sus hermanas para huir de la situación con su familia política y para obtener dinero para alimentar a sus hijos.

A Suleimán le preocupaba que Katrina se fuera de Palestina con sus hijos antes de que pudiera reunirse con ellos en Ramala. En esta carta sin fecha (probablemente octubre o noviembre de 1933), Suleimán le pide a su padre que le retire a ella los medios de escape: “Ustedes me dicen, mis queridos padres, que Katrina no es feliz con ustedes y que quiere regresar a mí y que ustedes están haciendo todo lo posible por disuadirla... Esto es bueno... Yo estaría más contento si la hiciesen gastarse todo el dinero a su disposición y entonces le será imposible regresar. Hagan todo lo que puedan para gastar todo el dinero y que ella no pueda regresar. Mi amor y mis ojos hacen posible que todo el dinero se consuma. Yo, por mi parte, procuraré no enviarle dinero. Si lo envío, se lo daré a nombre de ustedes. Y eso lo haré en secreto para que ella no sepa ni nadie lo sepa. Y entonces quizá, ella hará entrar razón en su cabeza”.

Es imposible reconstruir exactamente lo que fracasó entre Katrina y los Farhat, pero la desesperación por la falta de dinero fue una fuente constante de tensión. Por supuesto que también era un enfrentamiento de las diferencias en expectativas familiares, aunado al choque entre modelos y papeles de género tradicionales y modernos. Finalmente fue el destino de los niños y la cuestión de si se criarían en Palestina como un apoyo futuro a su familia o si se criarían en América con su madre. Las cartas de Jiryas a Suleimán pintan una imagen de Katrina como una extraña que se niega a aceptar su autoridad. Por su crianza, sus años en México y América como madre soltera y más tarde como socia de su esposo, el espíritu independiente de Katrina estaba en conflicto con las normas culturales y las expectativas respecto a las mujeres en la Palestina rural de 1933.

Tanto Katrina como su suegro Jiryas le escribieron muchas cartas a Suleimán durante este período. Estas cartas presentan imágenes muy contradictorias de lo que acontecía en Ramala. El 8 de noviembre de 1933 Katrina le escribió a Suleimán: “Cuando llegué traía 50 libras [inglesas]. Compré muebles para la casa y comencé mi vida con seguridad y felicidad. Hace un mes, de repente, la situación empezó a cambiar. Compré provisiones para la casa –trigo y lentejas y cebollas y carbón– y las pusimos en el recipiente de la comida [*khazine*]. Aún el diezmo [impuesto del gobierno sobre tierras agrícolas] lo pagué de mi dinero. Hoy él [Jiryas] descubrió que ya no tengo dinero, cerró el almacén y se negó a darnos nada. Ahora estoy obligada a comprar el pan por hogaza... Mi primo Suleimán, necesito dinero desesperadamente, ya que tú sabes que los niños tienen sus necesidades, especialmente de comida... No puedo soportar esta vida en absoluto. O me envías dinero para que pueda vivir por mi propia cuenta o iré adonde estás tú... Siempre tuya, Katrina Farhat”.

Jiryas también le escribió a su hijo Suleimán culpando a Katrina por los problemas surgidos entre ellos: “Te digo acerca de Katrina, la tratamos con el mejor de los tratos. Su salud es buena. No está haciendo comercio de su familia [ayudar] y si el niño quiere media piastra, lo manda con su abuelo... Dios te ayude con esta catástrofe. Por mucho que nos portemos bien con ella, no le importa. Esta semana armó un zafarrancho por algo que no es nada. Día y noche el diablo sale por sus ojos. No le importa nada esta familia ni ninguna otra familia... Todo el día cierra la puerta de su cuarto, después de que termina sus lecciones se va a la vecindad a exponernos y escandalizarnos. Cuídate de esta malvada mujer... Cuídate... Haz lo que sea necesario y regresa, Dios mediante. Envíame unas cuantas piastras para que la podamos mantener ocupada y para que podamos lidiar con esta catástrofe. Que Dios te proteja, Jiryas Suleimán Farhat”.

Los problemas entre Katrina y los Farhat se agravaron en una serie de escenas dramáticas narradas muy gráficamente en las cartas. A principios de 1934, Katrina vivía principalmente con la familia Sa'ade en Belén y hacía planes para regresar a California con sus tres hijos. Pero Suleimán y su familia tenían otras ideas. Hicieron todo lo que estaba en sus manos, incluso presentando una demanda de custodia a través del tribunal eclesiástico griego ortodoxo, para retener a los niños en Palestina. Los abuelos deben

haberse dado cuenta de que su partida podía significar que Suleimán nunca regresaría a casa para cuidarlos a ellos y cuidar de su tierra. Por otro lado, si Katrina regresaba a los Estados Unidos, mucho del dinero que Suleimán y Katrina habían ganado no estaría disponible para las necesidades de los padres Farhat. Todos estos sentimientos se mezclaban hasta convertirse en ataques verbales y en ocasiones incluso físicos. Mary, quien para ese entonces tenía seis años, recuerda ataques violentos de parte de la hermana de Suleimán y Jiryés en contra de Katrina.

La escena más drástica ocurrió en febrero de 1934. Justo antes de que Katrina planeara su regreso secreto a América, llegó ella sin anunciarse a la casa de los Farhat en Ramala a recoger a sus hijos. Esta no era la primera vez que intentaba llevárselos y los Farhat habían hecho todo para alejarlos de ella. Mary recuerda que sus abuelos Farhat le decían que le iban a gastar una broma a su madre y que debía esconderse en el armario cuando su madre viniese a buscarla.

Ese último día se fue de Ramala con un solo niño, su hijo Fred (Fuad). Tal como Jiryés se lo contó a Suleimán: “Dos días antes de su partida vino a Ramala en secreto. Fue a la escuela y secuestró al niño (Fred) y se lo llevó a Belén y lo dejó ahí. Después regresó al pueblo con intenciones de llevarse a los otros. Cuando llegó a la puerta principal, salió del coche, entró a la casa, secuestró a la niña (Mary) mientras nadie estaba en la casa excepto la hijita de tu hermana Hilweh. La niña no pudo arrancar a Mary de su posesión y comenzó a gritar. Los vecinos oyeron los gritos y vinieron y liberaron a la niña de sus manos. Después ella (Katrina) regresó a Belén. Todo esto ocurrió en mi ausencia. Cuando regresé a casa y descubrí que había secuestrado al niño, corrí tras ella a Belén. Y cuando llegué a su casa, el niño me vio. Saltó y corrió hacia mí. Tomé las manos del niño y después ellos empezaron a correr detrás de mí. Luché contra ellos pero lograron quitarme al niño. Sus hermanos me golpearon y me humillaron... Presenté una petición al Departamento de Inmigración (para evitar que se fuera) pero ya había hecho ella todo el papeleo anteriormente. Y así pudo llevarse al niño (Fred). Se fue a América el viernes 17 de febrero sin saberlo nadie. Dios sabe cuánto gasté/perdí en este período. Y fracasé”.

A pesar de que Katrina tenía a Fred, no fue capaz de rescatar a Mary ni a George, quienes se quedaron en Ramala. Hay diferentes versiones acerca

del por qué George no pudo ser encontrado ese día. Muchos años más tarde, le dijo a Henry Bond que sus abuelos lo mandaron lejos de la casa para que trabajase en el terreno de la familia, sin que se enterase de que el drama que le había de cambiar la vida se estaba desarrollando en esos momentos. También es posible que él quisiese quedarse en Palestina con sus abuelos. Por las razones que fuesen, ahora había mucho más en juego. Esta batalla había dejado de librarse por dinero o por papeles familiares y se había intensificado hasta convertirse en una querrela por los niños de esta despedazada familia.

Después de vender sus joyas y de pedir dinero prestado para el pasaje, Katrina se fue de Palestina con el pequeño Fred en el *SS Bremen* que partió con rumbo a Nueva York el 23 de febrero de 1934. Es inimaginable lo doloroso que debe haber sido para Katrina el haber huido de Belén con uno solo de sus hijos, teniendo que dejar atrás a Mary y a George.

Después de que Katrina y Fred se fueron de Palestina, nadie le dijo a Mary lo que había pasado. Según Henry Bond: “Extrañaba mucho a su madre... George hizo muchas cosas buenas para ella, incluso jugaban, la llevaba a pasear en el burro por las laderas y a otras granjas, la consolaba cuando extrañaba a su madre o cuando se caía, le daba higos de la despensa... y así sucesivamente... Ella sabía que la habían separado de su madre”.

Katrina y Fred llegaron a Nueva York e hicieron el viaje a South San Francisco, donde se encontró con que su esposo Suleimán estaba preparándose para regresar a Palestina. Deben haberse reconciliado por un tiempo, viviendo juntos ahí y trabajando en su tienda. Pero el abismo entre ellos era demasiado grande. Aún si Suleimán amaba a Katrina y a sus hijos, estaba empecinado en su deseo de vivir en Palestina. Katrina no estaba de acuerdo y quería educar a su familia en Estados Unidos.

Mary se quedó en Ramala con George y sus abuelos Farhat durante este período, hasta que Katrina prevaleció sobre Suleimán y logró que éste pagara para que la niña regresara a Estados Unidos. Con la ayuda de la Cruz Roja y una enfermera privada, Mary viajó por barco a Nueva York en el verano de 1935, donde Katrina la recibió cuando desembarcó. Mary, quien ahora tiene 80 años y vive en Cody, Wyoming, tiene recuerdos vívidos del viaje y todavía posee la pequeña muñeca que fuera un regalo de la enfermera que la cuidó en el largo viaje por el Atlántico.



Mary Farhat y Fred Farhat, 1933.
Fuente: Colección personal de la autora.

A pesar de los enormes esfuerzos de Katrina, su hija Julia, su familia en México y los Sa'ade en Belén, no se pudo conseguir que George regresara a los Estados Unidos. La situación se complicaba porque él no era ciudadano norteamericano.¹² Más de 30 de las cartas en árabe de principios de 1937 hasta la última fechada en 1939 cuentan la historia de sus infructuosos y en ocasiones desesperados esfuerzos por traerlo de vuelta. En una misiva sin fecha de este período, Katrina buscaba la ayuda de sus hermanos Saleh y Nicola (Incula) Sa'ade, quienes vivían en Saltillo en aquel entonces: “Háganme un gran favor e intenten preparar los papeles para mi hijo George (Jurgie) desde su lado. Entonces puedo solicitar su presencia, pedir lo que indica que él ha nacido ahí, y que la partera testifique que él nació ahí y también el nombre de la partera para que pueda traer a George aquí. No he logrado traerlo porque no pudimos encontrar el nombre de la partera. Si

¹² Su nacimiento en 1922 en Hermosillo, Sonora, México, fue atendido por una partera y no hay ningún registro oficial del hecho.

pueden encontrar alguna forma de solucionar este problema, entonces traere a Jurgie aquí. Si eso cuesta algún dinero, entonces lo pediré prestado para pagarlo. Si no me pueden ayudar, no tengo idea de lo que voy a hacer”.

George permaneció en Palestina y asistió a la Escuela Americana de Amigos en Ramala hasta aproximadamente 1937. Vivió con los Farhat y a veces con los Sa'ade, trabajó la tierra de su familia por algún tiempo y después se alistó en el ejército británico a principios de la Segunda Guerra Mundial. Luchó en África del Norte y Europa, pero fue capturado por los alemanes en Grecia y pasó el resto del conflicto como prisionero. Con la ayuda de muchos de sus amigos y familiares, quienes respondieron por él y lo patrocinaron, le fue concedido permiso para volver a entrar a Estados Unidos hacia 1946, cuando llegó la paz. No había visto a su madre en más de 13 años.

El deseo de Suleimán de regresar a Palestina finalmente prevaleció. En el verano de 1935 cruzó Estados Unidos hasta Nueva York y zarpó con rumbo a su terruño a finales de agosto en el *SS Rex*, un barco italiano. Como George Farhat le dijo a Henry Bond muchos años después: “Mi papá en realidad no era un mal tipo. El viejo quería vivir en Palestina y mamá no”. Antes de irse de California, Suleimán le dejó a Katrina una carta poder para que pudiese vender la propiedad que tenían mancomunada y liquidar sus bienes.

A través de las cartas conciliatorias que Suleimán envió durante su viaje, se puede percibir tanto la añoranza que sentía por su familia como la ferviente fe de que Katrina y los niños pronto lo alcanzarían. Cuando escribió desde Ramala ese mismo año, parecía feliz de estar en casa y cautelosamente optimista acerca de una reunión: “Amo nuestro país... el trabajo es mucho mejor que en América. Mi tierra es buena y nadie la está cuidando porque mi padre ya es muy viejo. Por favor, vende la casa y la tienda y todo cuanto poseemos y trae a los niños de inmediato... Si abrimos una tienda en Jerusalén, con el ingreso de la propiedad, podemos vivir bien. Comienza a vender todo en cuanto recibas esta misiva. También ten un pequeño libro con los nombres y direcciones de los mercaderes, quienes nos deben dinero, podemos necesitarlos... Estoy preocupado por ti”.

Suleimán llegó a Haifa en septiembre de 1935. Ya de vuelta en Palestina, siguió intentando convencer a Katrina de regresar con los niños. En una

carta fechada en mayo de 1936 y dirigida a su suegro Abdullah Sa'ade, quien entonces se encontraba en México, Suleimán le ruega interceda por él: “Después de que nos reconciliamos, di lo mejor de mí para convencerla de regresar conmigo. Se negó y se mantuvo en sus trece. Para no hacer el cuento largo, Mary llegó sola a Nueva York. Su madre fue a recibirla y cuando regresó a California yo salí a hacer unas ventas (como vendedor ambulante) hasta que llegué a Nueva York. Durante este período, le enviaba una carta cada dos o tres días. Y ella me contestaba. En cada lugar al que llegaba, le mandaba una carta y recibía una respuesta de ella felicitándome por mi salvo arribo. En otra carta hablé de mi padre, quien se ha puesto muy viejo, y sobre que mi propiedad aquí rinde lo suficiente para mantenernos. Ninguna respuesta. Envié una segunda, tercera, cuarta, quinta y sexta carta sin recibir ninguna. Cuando vi cuál era la situación, tomé al *mukhtar* [de Ramala] y a algunos miembros de nuestra familia y fui a Belén y les dije [a los Sa'ade] lo que acontecía y les pedí que nos ayudaran a resolver este problema... Le pido a usted que nos haga un favor y haga lo más que pueda, mi querido tío, porque tenemos niños pequeños y es una lástima que sean humillados. Usted sabe que las mujeres carecen de intelecto y religión y espero que usted haga todo cuanto pueda. Estoy esperando su respuesta impacientemente. Su yerno, Suleimán Jiryas Farhat”.

Para finales de 1936, Suleimán parecía haberse resignado y haber perdido toda esperanza de reconciliación. Inició el proceso de divorcio con el tribunal eclesiástico ortodoxo. El siguiente anuncio fue publicado en el periódico *Filastin* el primero de octubre de 1936: “El patriarcado ortodoxo griego, por el tribunal eclesiástico de Jerusalén... solicita la presencia de Katrina, hija de Abdullah Mikha'in Sa'ade de Belén y quien ahora vive en América para que comparezca en persona o a través de un representante legal como defensor en el caso que entabla contra ella su esposo Suleimán, hijo de Jiryas Farhat de Ramala, solicitándole el divorcio... que será el martes primero de diciembre de 1936, gregoriano, a las 9:00 horas. De no comparecer, el tribunal tomará una decisión *in absentia*. El presente anuncio será publicado tres veces en Palestina comenzando el 29 de octubre de 1936. Firmado por el obispo Teodosio”.

Aún cuando Katrina y su familia trabajaron activamente para detener el divorcio y defender su reputación, éste fue concedido por la iglesia el 2 de



Katrina Sa'ade de Farhat y Kathy Kenny, hacia 1950, Long Beach.
Fuente: Colección personal de la autora.

marzo de 1937. En una carta al patriarca de Jerusalén, Katrina escribió: “Estoy aturdida y dolida. No puedo creer que esto me esté sucediendo a mí... ¿Acaso somos las mujeres como ropa vieja, en cuanto un hombre decide quitarse la ropa y ponerse un traje nuevo?”. Suleimán volvió a contraer nupcias al poco tiempo de su divorcio. Con su nueva esposa tuvo cuatro hijos y finalmente alcanzó su sueño de vivir con su familia en Palestina. Regresó temporalmente a los Estados Unidos durante la Segunda Guerra Mundial y después en 1969 a visitar a sus hijos George y Fred. Nunca volvió a ver a su hija Mary. Suleimán falleció en Ramala en 1984.

VIDA INDEPENDIENTE EN CALIFORNIA

Una vez más, el mundo de Katrina había cambiado. Repentinamente soltera a los 37 años, enfrentaba un futuro incierto cuidando de sus dos hijos sin la red de apoyo actual de pensiones alimenticias o manutención de infantes. Recurrió a su hija Julia, quien ya tenía 22 años, y con su ayuda comenzó a forjarse una vida en California.

Katrina regresó a sus raíces comerciantes. Vendió el negocio de variedades en South San Francisco, así como otros bienes que ella y Suleimán habían acumulado. Con un préstamo de una familia para la que trabajaba Julia, abrió su propia tienda de ropa para damas y niños en la Grand Avenue de South San Francisco. Ella misma fabricaba parte de la mercancía que vendía. La ropa de bebé de punto y ganchillo que hacía era tan popular que también se la vendía a varios almacenes. Inicialmente ella y los niños vivían en un departamento detrás de la tienda, pero pronto tuvo la posibilidad de comprarse una pequeña casa en los alrededores.

La familia siguió viviendo en South San Francisco hasta el verano de 1939, cuando Katrina vendió su negocio y se mudó con Julia, Fred y Mary a Long Beach, California. Con los ahorros de toda su vida compró un edificio comercial de dos pisos en las afueras del centro de la ciudad, que tenía un gran local abajo y departamentos y cuartos de alquiler arriba. A un lado de la propiedad había dos edificios adicionales con seis departamentos. Las rentas mantenían a la familia y, hacia 1942, Katrina pudo comprarse una casa de tres dormitorios donde sus hijos finalmente se reunieron. Julia y Mary vivieron con ella hasta que se casaron. Fred vivió ahí hasta que se unió al cuerpo marino, mientras que George se reunió con ella en Long Beach a su tan esperado retorno después de la Segunda Guerra Mundial.

Katrina vivió en su casa de Long Beach durante casi 50 años. Murió en 1989 a los 89 años de edad. ❧

Este artículo fue publicado originalmente en inglés en la revista Jerusalem Quarterly, Vol. 35, Otoño 2008 bajo el título 'The Power of Place: Katrina in Five Worlds'. Fue traducido al español por Paula Blanco y Judith Berlowitz.

© Kathy Kenny 2009
kathkenn@aol.com

José Vasconcelos: a la sombra del mito

Adolfo Castañón

José Vasconcelos es una figura que en México suscita simpatías y antipatías. Jorge Cuesta habla de su autobiografía, *Ulises criollo*, como de un gran momento de la literatura mexicana. En mí suscita más que pasión, curiosidad. Más que antipatía moderada simpatía y admiración intelectual. Vasconcelos, más que un filósofo, es un profeta, un hombre inspirado, tocado por el soplo de la autoridad divina secularizada en la figura del profeta poético y filosófico. Si alguna vez se escribiera una *Historia del sentimiento religioso en la literatura hispanoamericana*, José Vasconcelos debería figurar en ella. Habría que aclarar, sin embargo, la ambigüedad de sus sentimientos: practica, por un lado, una admiración hacia los grandes hombres, que es admiración del poder, y tiene, por otra parte, veleidades, inspiraciones, inclinaciones místicas. Habría que decir que al parecer la gran religión de Vasconcelos fue Vasconcelos y la ciudad ideal e ilustrada que él mismo imaginaba. Habría que decir que su gran obra puede ser considerada parte de su autobiografía en la medida en que su *obra maestra* es el Maestro Vasconcelos, el maestro de las juventudes, el organizador carismático, el promotor magistral, el rector mesiánico, el ministro de educación –recordémoslo– del general y presidente Álvaro Obregón.

José Vasconcelos fue un gran político, un hombre que ennobleció la política por el impulso y el fervor que depositó en ella. Fue también, desde luego, un aventurero y un hombre de acción que se lanza a una campaña presidencial en pleno río revuelto del conflicto religioso. Se parece a André Malraux en que supo describir una época, y al canto dibujar una figura heroica: él mismo. La tragedia de José Vasconcelos es que se divorció de sus héroes de tanto... parecerse a ellos y renegó de los caudillos que lo fascina-

ban para intentar convertirse en uno él mismo. Pero quedó huérfano de poder. No es extraño que, como expatriado en su propia patria, su vida haya estado rodeada de malentendidos; en gran parte su fuerza la extraía precisamente de esa oscura ambigüedad entre la filosofía y la política, la ciudad y la contemplación, la carne y la vida, la vía férrea y la espiritual. A diferencia de Octavio Paz, de José Luis Martínez o aún de Héctor, su hijo (revista *Siempre México* 24-10-1996, no. 2282, pp. 56-57) que consideran la autobiografía como lo más importante de José Vasconcelos, en la medida en que ahí revelaría su vida privada, yo creo que lo más significativo de él es su *política*, en particular su *política educativa y editorial* y, luego, algunas de sus utopías, de sus ideas y profecías. Por ejemplo, la de *La raza cósmica*. Significativo y tal vez original (aires de familia con el escritor y político argentino Domingo Faustino Sarmiento), Vasconcelos fue el portavoz de una fértil y brillante generación, la del Ateneo, que supo reconocer el momento plástico *maleable* de la historia e intentó dar un impulso crítico e ilustrado al país bajo la figura en claroscuro del general Álvaro Obregón. Formado en la religión católica, practicó la religión de la cultura, pero luego volvió al catolicismo gregario, él, tan egregio. Fue también –y eso es admirable– un hombre inmensamente solo, uno de los mayores solitarios de México, país tan solitario y ensimismado como él mismo. Intelectualmente escogió cierto aislamiento; políticamente lo padeció. Esto lo obligó a convivir con el carácter inteligente y despótico que se llamó José Vasconcelos, figura pública, y de esa convivencia su vocación literaria, su ser para la palabra salieron lastimados. Lo suyo no era ni el estudio prolongado ni el gabinete hermético, sino la torre y la plaza, o, más bien, el furgón de cola como balcón para lanzar discursos.

Sus ideas sobre la historia de México y de América, aunque de apariencia anacrónica y fieles a una línea de inspiración que va de Lucas Alamán, a Carlos Pereyra, no son del todo prescindibles en el horizonte de la cultura criolla hispanoamericana donde, con los de Leopoldo Lugones o de Riva Agüero y Ricardo Palma, arman un paisaje. Diría más: bajo su enunciado arcaico quedan expuestas líneas de indudable interés para el historiador de las creencias y las mentalidades. Una de ellas sería la imposibilidad de la democracia en México, país de acendrado origen hispano-católico. Otra sería la raigambre racista del pensamiento mexicano. El reaccionario, el con-

servador, el inaceptable, Vasconcelos –animal perteneciente a un paisaje– es todavía un espejo negro que nos asusta mirar: está oculto pero vivo; y vive, como la tradición, en las reincidencias espontáneas e involuntarias que lo actualizan sin evocarlo ni invocarlo. Uno de los nombres de la cultura mexicana es el de José Vasconcelos Calderón, curiosa la omisión de su apellido materno: el profeta que pensaba que el espíritu era locuaz (y no silencioso), y que prefería una raza antes que otra, es decir, que creía en el espíritu manifiesto de la cifra mestiza mexicana: un racista, en fin, que no creía en las razas, un pensador asistemático que participa gustoso de las edades mágicas y arcaicas del pensamiento a la sombra del mito de una genialidad localizada. ❧

In memoriam

EL DETECTIVE SALVAJE: CLAUDE LÉVI-STRAUSS (1908-2009)
J. M. G. LE CLÉZIO*

Claude Lévi-Strauss, antropólogo, escritor y aventurero, murió hace una semana a la edad de 100 años. Murió discretamente, de la misma forma en que vivió, si bien fue el más eminente y, acaso, el último filósofo francés. Sus ideas influyeron en sus contemporáneos lo mismo que las obras de Jean-Paul Sartre y Albert Camus.

Su edificio, el estructuralismo –la teoría de una unidad estructural en todas las culturas– se erigió sobre la obra del lingüista Ferdinand de Saussure y sobre la sociología de Marcel Mauss. Pero el mayor logro del señor Lévi-Strauss fue haber logrado darle una nueva forma al sencillo arte de recopilar información acerca de los así llamados primitivos. En su libro *La pensée sauvage* (El pensamiento salvaje)¹, publicado en 1962, mostró a esta gente primitiva como iguales a aquellos pertenecientes a las culturas más elevadas del mundo civilizado.

Lo que siempre me llamó la atención del pensamiento del señor Lévi-Strauss fue su habilidad para sortear las trampas de la etnología moderna, lo mismo que el viejo colonialismo. Hay una diferencia enorme entre el señor Lévi-Strauss y sus precursores más notables, E. E. Evans-Pritchard o Bronislaw Malinowski: su humanidad y su melancólica bondad, que lo hicieron reticente a la investigación de campo dado el miedo que tenía de

* Traducción del inglés de David Miklos. Este texto, aparecido el 8 de noviembre de 2009 en *The New York Times*, se publica con el permiso expreso de su autor, columnista de opinión de dicho diario.

¹ En francés, “la pensée sauvage” remite, lo mismo que a su traducción literal, a la flor silvestre nomeolvides. El libro pertenece, en su traducción al castellano, a los Breviarios del Fondo de Cultura Económica.

invadir a la gente que estudiaba o a decepcionarse por todo lo perdido tras la evolución de los tiempos modernos.

Aun así, Claude Lévi-Strauss superó su renuencia y fue abriendo así nuestras mentes a la complejidad extraordinaria de la forma de vida de los bororo y los nambikwara. En sus libros expresó la belleza y la inteligibilidad de los mitos. Y guardó en su corazón la calidez y la modestia del joven que alguna vez fuera, un hombre afectado por una simpatía pesimista hacia las civilizaciones moribundas, la gente moribunda.

El señor Lévi-Strauss fue –y así le hubiera gustado que se le recordara– un simple testigo del curso de los días que corren. Nunca estuvo cierto de que aquello sobre lo que echó luz sobreviviera al presente, una verdad inevitable y amargamente lúcida expuesta en *Tristes tropiques* (Tristes trópicos)², uno de sus más famosos libros: “El mundo comenzó sin la raza humana y ciertamente terminará sin ella.”

PIERRE CHAUNU (1923-2009)

PATRICE GUENIFFEY

Pierre Chaunu nos dejó el 22 de octubre de 2009. Entre 1960 y 1990 se contó entre los que más contribuyeron a la influencia de la escuela histórica francesa. Profesor en la Universidad de Caen, luego en la Sorbona, deja una obra cuya dimensión y diversidad imposibilitan de antemano cualquier esfuerzo de síntesis. Su monumental tesis de doctorado –¡doce volúmenes!– sobre *Sevilla y el Atlántico, 1504- 1650*, publicada en 1955, lo impuso en seguida como uno de los grandes especialistas de la historia de España y de la cultura hispánica; les dedicó muchos libros, hasta su *Charles Quint* publicado en 2000 con Michelle Escamilla. Si la historia de España lo llevaba naturalmente a la de América, le abrió también, algo tan poco frecuente que merece ser subrayado, las puertas de la historia y de la cultura europeas. Le dedicó dos volúmenes de una prestigiada colección publicada por la editorial Arthaud: el primero, en 1966, sobre la Europa clásica del siglo xvii, y el segundo, en 1971, sobre el Siglo de las Luces, manifiestan el genio ya maduro de un historiador dueño de una inmensa variedad de conocimientos, de una prodigiosa erudi-

² El libro, publicado en 1955, existe en castellano y bajo el sello de Paidós.

ción y de un pensamiento capaz de abrazarlo todo. Nadie más, entre sus prestigiosos contemporáneos, tuvo al mismo grado que él el don de brincar sin pena por siglos, continentes, civilizaciones. Pero el hombre de los amplios frescos, de los vastos panoramas, de Sevilla hasta las Américas y Filipinas, es a la vez hombre de cifras y estadísticas. Practicó durante mucho tiempo un género hoy casi desaparecido: la historia serial, cuya legitimidad defendió con pasión³ y cuyos métodos le inspiraron uno de sus libros más hermosos: *La mort à Paris, XVII- XVIIIe siècles* (1978). En todo lo que hizo, la pasión, que llevaba a veces a un grado extremo, tuvo un gran papel. Uno podría pensar que era austero aquel protestante que predicaba en domingo en el templo: todo lo contrario. Uno quedaba primero impresionado por el nombre y la fama de aquel ser humano, para de inmediato ser conquistado por su gentileza y generosidad. Pierre Chaunu era un hombre apasionado, un hombre de convicciones que ponía a su servicio una elocuencia de predicador, sostenida por un físico de luchador: no muy alto, fuerte, mandíbula cuadrada, pelo blanco cortado a ras, mirada de águila; elocuencia que portaba, de manera singular, una voz suave y delicada, con un timbre casi femenino. Quien lo vio y escuchó, conserva de él un recuerdo inolvidable. Sus clases, sus intervenciones en los coloquios eran otros tantos espectáculos a los cuales uno asistía tanto por el actor como por el tema de la obra. Era aquel un momento desconcertante y retador, hasta para aquellos, y eran numerosos, que no compartían sus convicciones. Nada menos “políticamente correcto” que Pierre Chaunu.

¿Peleonero? Ciertamente, cuando le parecía que la causa valía la pena. Además, podrán pensar algunos, le gustaba la paradoja: protestante, defendía a la Iglesia católica; republicano, nacido según sus propias palabras “a unos pasos del campo de batalla de Verdún”, le exigió a la República que le diera su lugar, en la memoria colectiva, a la tragedia de la Vandea. Ese hugonote tenía algo de papista, ese republicano tenía algo de “chuan”. Hubiera defendido al rey, si hubiese vivido la Revolución: lejos de imitar al abogado revolucionario Ponchet, quien, solicitado por Luis XVI para su defensa a la hora del proceso, se negó tanto por ideología como por miedo a pasar por realista, Chaunu hubiera ofrecido sus servicios para una causa que no era la suya. A propósito de la Vandea, se lanzó casi solo contra una cons-

³ *Histoire Quantitative, histoire sérielle* (París: Armand Colin, 1978).

piración del silencio vieja de dos siglos y fuerte de la adhesión de casi todos sus colegas historiadores. Ciertamente exageró un poco al emplear la palabra “genocidio”, que bien podría no ser la más apropiada para caracterizar la masacre de los vandeanos por los ejércitos revolucionarios en 1793 y 1794. Tampoco es cierto que el principal culpable haya sido Lazare Carnot; Chaunu decía que escupía cada vez que caminaba a lo largo de los muros del liceo que lleva el nombre del antiguo miembro de la Convención. Pero, sin su radicalismo, ¿habría conseguido la incorporación a la historia de la Revolución Francesa de un capítulo del cual la República tan poco orgullo tenía, que había ordenado su olvido? Lo que en 1985 era tan sacrílego, hasta inadmisibile para muchos, nadie lo pone en duda hoy.

Otro de sus combates hizo correr más tinta todavía y le valió muchas enemistades. A mediados de los años 1970, quizás a partir de sus trabajos sobre la conquista de América por los españoles y la casi extinción de la población indígena, sobre la demografía histórica, llegó a la conclusión de que las civilizaciones aparentemente más estables bien podían desaparecer y que en tal proceso el indicador demográfico tiene un papel crucial. Durante años denunció el suicidio demográfico de Occidente, cuya amenaza leía detrás de la natalidad. *Le sursis* (1978), *La France ridée* y *Un futur sans espoir* (1979) fueron las primeras entre las numerosas piedras que aventó en el estanque de las certidumbres de sus contemporáneos.

Pero si tuviese que llevarme a un lugar desierto un libro de Chaunu, elegiría uno de los que dedicó a los desgarramientos religiosos del siglo XVI; mejor dicho, pediría el favor de llevarme dos, mejor que uno: primero, su gran fresco publicado en 1975, *Le Temps des Réformes*, luego, el libro, menos conocido, pero deslumbrante de erudición e inteligencia que consagró en 1980 a las eclesiologías protestantes y católica: *Eglise, culture et société: Réforme et Contre- Réforme, 1517- 1620*.

Esta selección mía tiene que ser parcial y no le hace justicia, pero ninguna podría hacer esto con la obra de uno de los más grandes historiadores que han abordado el tránsito del siglo XIX, una obra en la cual, durante mucho tiempo, encontraremos más oro que arena. En nuestros tiempos de conformismo y blanda tiranía nos hará falta la voz de Pierre Chaunu.⁴ ❧

⁴ Pierre Chaunu, con su generosidad de siempre, presidió la fundación de *Istor*.

Guillermo Palacios (coordinador), *La nación y su historia. Independencias, relato historiográfico y debates sobre la nación: América Latina, siglo XIX*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2009.

Pedro L. San Miguel

De cara al bicentenario de las independencias de los países de América Latina, es de esperarse que se desate un raudal de celebraciones de toda laya. Proliferarán, sin duda, los multitudinarios festejos en los cuales los espectadores –esa versión posmoderna del “pueblo” y el “ciudadano”– darán vivas a sus respectivas patrias y evocarán, en clave de espectáculo, los “muera” a los gachupines. Asimismo, abundarán los solemnes y grandilocuentes actos en que gobernantes y oficiantes de la patria enaltecerán, en hinchados y floridos discursos, las actuaciones de los próceres y los libertadores, o rememorarán las cruciales batallas que supuestamente contribuyeron a “dar patria” a los latinoamericanos. ¿Puede alguien prever, por ejemplo, las truculencias que adoptarán las celebraciones auspiciadas por el Gobierno de la República Bolivariana de Venezuela?¹ Éstas muy bien

podrían enfatizar la noción de que América Latina se encuentra en este momento en una lucha por su “segunda independencia” –tópico expresado décadas ha por el mismo Fidel Castro–, en esta ocasión en contra del Imperio del Norte, y que el adalid de esa lucha continental no es otro que Hugo Chávez, transustanciado en la encarnación del Libertador Simón Bolívar. (Valga aquí como recordatorio la sentencia de Marx, parafraseando al viejo Hegel: la historia se repite dos veces: la primera como tragedia, la segunda como farsa, es decir, como mera comedia, caricatura, o pantomima de la primera.)

Como parte de las celebraciones de las independencias, en cotos más cerrados se efectuará una mirada de eventos académicos en los que eruditos, sabios y doctos de aquí, acullá y más allá expondrán los resultados de centenares de sesudas y minuciosas investigaciones, la mayoría de las cuales, pese a estar sólidamente documentadas y argumentadas y de contar con impresionantes aparatos técnicos, terminarán reiterando lo ya sabido y que en breve tiempo serán debidamente olvidadas sin dejar huella visible alguna –excepto, por supuesto,

¹ Prueba al canto: los intentos por “demostrar” que El Libertador murió como resultado de una conspiración en la que habrían participa-

do “las oligarquías, Estados Unidos, Colombia e incluso España”. Ver: Maite Rico, “La reinvencción de la agonía y muerte de Bolívar”, *El País*, 21 de diciembre de 2008.

en los *hojas de vida* de sus autores—. Como suele ocurrir, esas numerosas conferencias, simposios, congresos, coloquios y seminarios quedarán plasmados para la posteridad en innúmeros tomos, no pocos de los cuales alcanzarán proporciones mamotrélicas. La calidad y la relevancia de los trabajos recopilados en esa colosal masa de tinta y papel variará enormemente; por pura lógica estadística, entre ellos predominará una ingente cantidad de textos totalmente prescindibles, que apenas actuarán como comparsa de aquellos pocos escritos —realmente escasísimos— que efectuarán aportaciones reales para comprender y (re)pensar los procesos de independencia, así como la formación de las naciones y los Estados nacionales en América Latina. Por otro lado, la enorme masa de alocuciones, publicaciones, festividades y conmemoraciones abarcará una cantidad apabullante de divergencias conceptuales, teóricas, metodológicas e historiográficas, generando una variedad igualmente abrumadora de interpretaciones, motivadas ya por razones ideológicas o políticas, ya por identificaciones étnico-raciales o de clase, ya por factores de género o por preferencias sexuales, ya por ubicaciones geográficas o espaciales o por criterios culturales —no es lo mismo hacer historia en el “centro” que desde la “periferia”—, ya por si se apoya

al ALBA o al TLC, ya por si se es católico, protestante, judío, santero, espiritista, masón, agnóstico o ateo...

Si corremos con suerte, luego de la borrasca de todas esas celebraciones, quedarán algunas pocas —lamentablemente muy escasas— obras de mérito que ofrecerán perspectivas novedosas desde las cuales observar los procesos históricos vinculados con las independencias y con la formación de las naciones latinoamericanas en el siglo XIX. En mi criterio, la obra reseñada seguramente será una de ellas. En efecto, *La nación y su historia* está compuesta por una variedad de ensayos que brindan miradas refrescantes en torno a dichos procesos históricos. Uno de los méritos de la obra comentada es que no parte de una visión única y singular, sino que los colaboradores articularon sus respectivos trabajos a partir de propuestas diversas. Esto le brinda una gran riqueza a los textos que componen el tomo, brindando a los lectores alternativas variadas para enfrentar los procesos de la construcción de las naciones latinoamericanas y los imaginarios en torno a ellas.

La nación y su historia consta de ocho ensayos más una breve presentación de su coordinador, Guillermo Palacios. Se inicia con un trabajo de Elías José Palti en el que se intenta trazar los orígenes de “una visión genealógica” de la nación argentina. Para ello, Palti se con-

centra en la obra de Bartolomé Mitre (1821-1906) y en las polémicas que ella suscitó. La obra de Mitre, apunta al autor, estaba desgarrada “entre el Ser y el acontecimiento”, es decir, entre una búsqueda de los orígenes y las esencias de la nación, y “la radical contingencia” de sus inicios como entidad política (p. 36). Por su parte, Juan Carlos Vélez Rendón examina “las luchas narrativas” en torno a la nación en la historiografía colombiana del siglo XIX. Su reflexión toma como punto de partida la figura de José Manuel Restrepo (1781-1863), cuya obra “constituyó un canon explicativo de la revolución de independencia”, canon que —en palabras del historiador Germán Colmenares citadas por el autor de este ensayo— terminó convirtiéndose en una “prisión historiográfica” ya que estableció “un repertorio fijo e inalterable de los hechos” (p. 40). Esto, concluye Vélez Rendón, virtualmente clausuró la investigación en torno a la independencia por casi doscientos años. Pese a ello, a lo largo del siglo XIX varias obras debatieron las ideas e interpretaciones propuestas por Restrepo. Éstas estuvieron signadas por las pugnas políticas e ideológicas en dicha centuria, razón por la cual pueden concebirse como una “historia del presente” (p. 76). Debido a las rasgaduras provocadas por los intensos conflictos políticos de la época, no fue hasta inicios

del siglo XX cuando surgieron las condiciones que permitieron una versión histórica integradora de la independencia y de los inicios de la época republicana.

A continuación, se incluyen lo que a mi juicio son dos de los capítulos más sólidos y sofisticados del volumen comentado. Se trata, por un lado, del texto de Guillermo Zermeño Padilla acerca de México y, por el otro, el de Mark Thurner sobre Perú. En su aportación a este volumen, Zermeño Padilla traza las condiciones de posibilidad de esa nueva relación con el pasado que fue la historiografía mexicana decimonónica. El mérito principal de este ensayo radica en que ofrece un delicado tejido en el que se entrecruzan los factores intelectuales con los políticos e ideológicos. Así, durante la primera mitad del siglo XIX emergió un tipo de escritura de la historia que será común a conservadores y liberales; ambos sectores poseían “modos similares de cocinar la historia”, así como “la idea de un historiador-juez del pasado y formas narrativo-literarias dramáticas” (p. 96). Esos intelectuales intentaron construir la nación a base de “tres pilares básicos”: “Estadística, Educación e Historia” (p. 88). Para ellos, una “cultura histórica objetiva” era una precondition para el fortalecimiento y el progreso de la nación (p. 95). Pese a todo, la historiografía mexicana decimonónica se distinguió por su

ambigüedad, rasgo observado previamente por Edmundo O’Gorman, quien destacó precisamente la supervivencia en ella “de la tradición en la modernidad” (p. 109).

“Apropiación del pasado”, denomina Zermeño Padilla a la labor que efectúan los historiadores mexicanos en la centuria decimonónica; como “invención de la historia nacional”, cataloga Thurner lo que hacen sus homólogos en el Perú. Papel prominente en dicha tarea ocupó Sebastián Lorente (1813-1884), quien logró ofrecer una panorámica del conjunto de la historia peruana, enlazando coherentemente el remoto pasado indígena, el periodo colonial y la “época contemporánea”, incluyendo el momento clave de la independencia. Thurner destaca que ello implicó la construcción de una “poética republicana” que conceptualmente destronase al “antiguo ‘Libro de los Reyes’”, es decir, a los relatos dinásticos que hasta entonces habían normado la escritura de la historia en el Perú (p. 116). Con todo, dicha “poética republicana” retuvo elementos nodales de la vieja historia dinástica, si bien “sus contenidos filosóficos y políticos” se modificaron a tono con “los campos semánticos de los nuevos términos”: nación, república, soberanía, ciudadanía, pueblo (p. 126). Irónicamente, afirma Thurner, en el siglo xx la obra de Lorente fue “abandonada por los historiadores pro-

fesionales peruanos”. Pese a ello, “su narrativa maestra está hoy en todas partes”, lo que evidencia que “las posibles verdades de la disputada ‘historiografía nacional’ descansan [...] sobre la base de una serie de verdades culturalmente ‘instaladas’” que se han convertido en una especie de sentido común sobre el pasado peruano y que fueron reapropiados por historiadores posteriores con el fin de elaborar sus respectivas historias (p. 156).

Sigue a continuación el ensayo de Ana Buriano “La construcción historiográfica de la nación ecuatoriana en los textos tempranos”, que virtualmente abarca el “largo siglo xix”. Buriano inicia su periplo por la historiografía del Ecuador con Juan de Velasco (1727-1792), autor de *La Historia del Reino de Quito en la América Meridional*, que data de 1789, y culmina con Federico González Suárez (1844-1917), quien inaugura en el país “la aplicación del método científico en el análisis histórico” (p. 211). En su texto, Buriano entreteje la historiografía decimonónica con la vida política de Ecuador, definiéndola como “una historia extemporánea al servicio del presente” (p. 172). En particular, destaca las visiones encontradas entre liberales y conservadores, las cuales tenían un fundamento regional ya que los primeros tenían su sede en la costera Guayaquil, mientras que los segundos

ubicaban su bastión en la ciudad serrana de Quito. Aún así, el contrapunteo político e historiográfico entre liberales y conservadores produjo –como en las mejores obras del barroco musical– un fenómeno que, según la autora, es “singular en el continente”: un “Estado oligárquico” integrado y consolidado a partir de un “proyecto liberal” pero construido sobre “las bases historiográficas de sus contrarios ideológicos” (p. 223).

No obstante, esta conclusión sobre la singularidad de la experiencia ecuatoriana se puede matizar a la luz de otros de los trabajos que componen el volumen comentado, en los cuales también se arguye o se sugiere que, al fin y al cabo, liberales y conservadores encontraron puntos de encuentro, por lo cual sus perspectivas políticas e historiográficas –sobre todo hacia fines de la centuria– tendieron a (con)fundirse. Como prueba se puede mencionar ese gran edificio político que fue el porfiriato, que generó las condiciones que hicieron posible la magna obra *México a través de los siglos* (1884-1889), editada por Vicente Riva Palacio (1832-1896), que aún –y hasta armoniza– enfoques liberales y conservadores. Por otro lado, Buriano propone una interesante tesis acerca de la importancia de la tradición conservadora, de raigambre fuertemente católica, en el surgimiento en Ecuador de una concepción científica

de la historia. Este hecho también tiene evidentes paralelismos en otros países latinoamericanos, entre ellos México, donde, como ha señalado Enrique Florescano,² los historiadores conservadores del siglo XIX sentaron cátedra de rigor historiográfico, contribuyendo así al surgimiento de la “historia científica”.

A continuación, Marta Irurozqui examina el papel de la historiografía en la “etnización política” en Bolivia entre 1825 y 1922. La autora parte de lo que percibe como una constante histórica en Bolivia –la existencia de una “polaridad discursiva” basada en la adscripción de identidades étnicas duras–, que se traduce, por un lado, en una “visión victimista del pasado indio”, o, por el otro, en “una postura despreciativa hacia esta población” y que termina negándole a los indios la “condición de sujetos políticos”. Ambos enfoques, no obstante, comparten una visión esencialista debido a que asumen que los indios son inmutables a lo largo del tiempo. En el primer caso, se percibe al nativo como un ser que “con paciencia acecha en la sombra para conquistar su libertad”; en el segundo, como un ser péfido que aguarda el momento propicio “para subvertir la modernidad” (p. 232). Tales

² Enrique Florescano, *Historia de las historias de la nación mexicana*. México: Taurus (Pasado y Presente), 2002.

construcciones discursivas quedaron plasmadas tanto en obras históricas como en obras de ficción, y se tradujo en la negación del papel de los indígenas en los procesos históricos que llevaron al surgimiento de la nación. Esas visiones adquirieron fuerza a partir de las décadas finales de la centuria decimonónica, como evidencian, entre otras, las obras de Alcides Arguedas (1879-1946). De hecho, se puede argüir que constituyen una “prisión conceptual” que –recalca Iruozqui– opera todavía en el presente, justificando “nuevas exclusiones de los agentes históricos” (p. 278).

Si en su ensayo Iruozqui estudia la historiografía y la narrativa bolivianas, en la aportación de Maria Ligia Coelho Prado dialogan las obras históricas y las pictóricas; así reconstruye la autora los “emblemas de Brasil” en el siglo XIX. Sobre el particular, indica que poco después de proclamarse la independencia, “se delineaban ya las líneas maestras de la interpretación de la historiografía brasileña” (p. 285). A ello contribuyó la confluencia entre individuos e instituciones, como el Instituto Histórico e Geográfico do Brasil (IHGB) –que tuvo, además, fuertes vínculos con la monarquía brasileña–, que desde su temprana fundación en 1838 jugó un rol determinante en la “homogenización” de la historia del país. Así, desde 1850 Brasil contó con textos escolares que

fueron determinantes en la difusión de ciertas representaciones sobre la historia nacional. Dichos “emblemas” fueron reforzados gracias a la Academia Imperial de Bellas Artes, que auspició la pintura histórica. La conjunción entre historiográfica e imágenes contribuyó a reforzar varias ideas centrales en la idea de la nación brasileña en el siglo XIX, entre ellas: “la idea de la monarquía como garante de la unidad del territorio y de la grandeza nacional”; la noción de la singularidad de Brasil como nación, excepcionalismo basado en el mestizaje racial; y la concepción de la que la historia brasileña se caracterizaba por “una evolución suave y continua” en la que estaban ausentes los quiebres violentos que habían distinguido a las antiguas colonias españolas (p. 290). Debido a su predominio hasta la época contemporánea, la autora concluye que el siglo XIX fue la centuria “de las grandes invenciones interpretativas sobre la Historia de Brasil” (p. 322).

Quizás algo parecido se podría afirmarse acerca de otros países latinoamericanos, entre ellos Chile, donde, en el siglo XIX, emergieron una serie de imaginarios sobre la nación que han pervivido a lo largo del tiempo. En el caso de este país, algunas de sus representaciones más perdurables, indica Rafael Sagredo Baeza, se remontan a la obra del naturalista francés Claudio Gay (1800-

1873), contratado por el Gobierno de Chile para efectuar un inventario del territorio nacional y de sus recursos naturales. Terminada esta ingente labor, se le propuso que escribiera una historia del país; de ahí sus investigaciones se desprendió su *Historia física y política de Chile* (1844-1848), imponente obra en 30 tomos en la cual se aunaron las perspectivas del naturalista con las de quien intentó escrutar el “pasado nacional” a la luz del “método científico” (p. 348). Sagredo Baeza destaca que, hasta entonces, “nadie había emprendido la historia completa de las centurias coloniales, y menos abordado la etapa republicana de Chile” (p. 354). Asimismo, señala que la obra de Gay adoptó –y en buena medida canonizó– varios de los imaginarios de las élites acerca del país y de su historia, entre ellos la noción de la excepcionalidad “chilena en el concierto americano” (p. 344), así como la concepción de que la población del país había sido capaz de sobreponerse a los acontecimientos “infaustos” sufridos, lo que se convirtió en fuente de orgullo nacional (p. 355). Pero, sobre todo, entronizó la concepción de que “la trayectoria de las élites y de sus logros” constituyen, en esencia, “la historia de Chile” (p. 359). Finalmente, el autor de este ensayo subraya el papel determinante que las representaciones gráficas –mapas y grabados– jugaron en

la obra de Gay. Ese material gráfico seguramente fue determinante en ese proceso de “imaginar la nación” chilena en el siglo XIX.

El volumen comentado cierra con “Venezuela, 1830 y 1858: Los contenidos historiográficos de dos debates constitucionales”, texto en el cual Ezio Serrano Páez estudia “los discursos y las intervenciones de los diputados en dos congresos constituyentes” con el fin de rastrear aquellas “alusiones cargadas de valor historiográfico”. El autor se concentra en el uso que los diputados hicieron de “los conceptos de *patria*, *nación* y *Estado*”, a partir de los cuales se constituyó “un discurso historiográfico que sirvió de componente *nutricio* al proyecto político” (p. 377). Basándose en la distinción entre tradiciones historiográficas en torno a la nación efectuada por Ruggiero Romano –quien distingue entre “nacionalidades frustradas” y “nacionalidades satisfechas” (p. 385)–, Serrano Páez alega que las élites venezolanas, tal como se desprende de los debates constitucionales por él analizados, “se inspiraron en los prototipos de nacionalidad satisfecha” (p. 407). Tal construcción discursiva tuvo, no obstante, que recurrir a no pocos artilugios, como menoscabar el “pasado inmediato”, en el cual los conflictos políticos mostraban las rasgaduras de la nación, y resaltar el “glorioso pasado”, vinculado a la independencia, en el

cual, supuestamente, se encontraban las “verdades incuestionables” del ser nacional (p. 398).

Como se aprecia, los ensayos incluidos en *La nación y su historia* ofrecen un rico entramado conceptual, teórico y empírico en torno a la relación entre la construcción de las naciones latinoamericanas y los relatos historiográficos en el siglo XIX. Son pocos los reparos que podría hacer a este volumen; si acaso, lamentar la ausencia de trabajos sobre ciertas regiones de América Latina, como Centroamérica y el Caribe, que están totalmente ausentes del libro. Esto es lamentable ya que en estas dos regiones ocurrieron procesos históricos que podrían iluminar aspectos significativos de la relación entre la nación y la “escritura de la historia”. Aún así, este volumen constituye una valiosa aportación para ayudarnos a pensar ese, aparentemente, lejano siglo XIX que tantas trazas ha dejado en nuestro presente.

Thomas Bender, *A Nation among Nations: America's Place in World History*. Nueva York: Hill and Wang, 2006, 368 pp.

Pablo Mijangos y González

En su discurso presidencial de 1933 ante la American Historical Association, Herbert E. Bolton invitó a sus colegas a

trascender la visión “puramente nacionalista” que por entonces predominaba en la profesión. La cada vez mayor importancia de las relaciones interamericanas, subrayaba el profesor de Berkeley, hacía urgente un “mejor entendimiento” de “la historia y la cultura de todos [los países]”. En particular, era imprescindible que la historia de Estados Unidos fuera reinterpretada a la luz de otros pasados: una “correcta historiografía” exigía que las distintas fases del desarrollo histórico norteamericano fueran vistas no como acontecimientos únicos, sino como parte y manifestación de procesos comunes a todo el “hemisferio occidental”.³ Desafortunadamente, el llamado de Bolton no encontró gran acogida. Al compás de la hiperespecialización de la disciplina y la Guerra Fría, durante la segunda mitad del siglo XX la historia de Estados Unidos se convertiría en una rica pero cada vez más aislada provincia historiográfica. Prueba de ello sería la permanencia de una división fundamental al interior de los departamentos de historia de las universidades norteamericanas, donde hasta la fecha los profesores se clasifican en “*Americanists*” y resto del mundo. Y no porque se culti-

³ Herbert E. Bolton, “The Epic of Greater America”, en *The American Historical Review*, vol. 38, no. 3 (abril 1933), pp. 448-474.

vara un menosprecio hacia otras historias, sino porque se asumía que Estados Unidos era, según la expresión del influyente sociólogo Seymour Martin Lipset, un país “cualitativamente distinto”, el resultado de un pasado por demás excepcional.

Thomas Bender, profesor de la Universidad de Nueva York, ha sido uno de los principales impulsores del cambio de rumbo historiográfico sugerido por Bolton desde 1933. Fruto de muchos años de activismo académico y variadísimas lecturas, su reciente libro, *A Nation among Nations*, constituye el esfuerzo más ambicioso por reescribir la historia de Estados Unidos a la luz de su contexto global. El autor no oculta su descomunal propósito: ya en la primera línea de la introducción apunta que su libro pretende nada menos que ponerle fin a una manera tradicional y nacionalista de entender el pasado norteamericano. Desde el siglo XIX, afirma Bender, la mayoría de los historiadores han visto en su nación excepcional a la protagonista natural de la historia, cuando en realidad Estados Unidos no ha sido sino “una provincia entre las provincias que forman el mundo”. Negar este hecho y sus implicaciones no ha sido malo únicamente para la historiografía. Ha sido también, en su opinión, la semilla intelectual de la soberbia y la cerrazón que caracterizaron la política internacional

de Estados Unidos durante la era Bush. En un siglo de “globalización, multiculturalismo y diásporas”, los norteamericanos tendrían que abandonar de una vez por todas el “excepcionalismo” de la *city upon a hill*. Y esto, según Bender, sólo será posible mediante una nueva historia nacional que dé cuenta de los rasgos comunes y las interconexiones entre todos los países, es decir, mediante una historia que forme ciudadanos no sólo de América, sino del mundo. La historia, qué duda cabe, seguirá siendo el mejor instrumento para forjar patria, pero con la salvedad de que ahora la patria es el mundo entero.

Bender no ofrece una historia general de Estados Unidos, la cual requeriría ciertamente de más de un volumen, sino que desarrolla su propuesta mediante cinco ensayos dedicados a momentos clave del pasado norteamericano: el primero trata de la “era de los descubrimientos” y el surgimiento de un “nuevo mundo” a partir de 1492; el segundo explica la Revolución Americana como parte y resultado de un “conflicto global” entre Inglaterra y Francia que abarcó todo el siglo XVIII; el tercero reinterpreta la Guerra Civil de 1861-65 en el contexto de las revoluciones europeas de 1848 y la difusión del nacionalismo liberal en el mundo atlántico; el cuarto está dedicado a la “aventura imperial de 1898”, la cual aparece

como el colofón natural de un siglo de expansión económica y territorial; y el quinto, por último, rescata a los ancestros venerables del nuevo cosmopolitismo abanderado por Bender: el “progresivismo” y los proyectos de reforma social de principios del siglo xx, los cuales, nuevamente, fueron “parte de una respuesta global al extraordinario crecimiento del capitalismo industrial y de las grandes ciudades de la época”. Necesitaría de demasiadas páginas para reseñar cada uno de estos ensayos. Por lo tanto, me concentraré únicamente en el primer y el tercer capítulos, los cuales ilustran muy bien la novedad –y los problemas– de la historia transnacional propuesta por Bender.

A contrapelo de las historias que ubican la fundación de Estados Unidos en la llegada de los “Padres Peregrinos” a Plymouth Rock, el primer ensayo arguye que en los orígenes de la historia americana hay mucho más que las utopías religiosas de los primeros colonos anglosajones. De hecho, el tema central de aquella época no fue la creación de una Nueva Inglaterra en el territorio americano, sino la irreversible integración de todos los continentes gracias al descubrimiento del océano, que a partir de 1492 dejó de ser una frontera habitada por monstruos fantásticos para convertirse en el medio que hizo posible la circulación global de “personas, dinero,

bienes e ideas”. Citando a Edmundo O’Gorman –cosa bastante rara entre los académicos norteamericanos–, Bender muestra que los descubrimientos colombinos permitieron apreciar por vez primera que la superficie del globo terrestre era un “todo continuo”. América nació entonces a la par de un “nuevo mundo” caracterizado por la perplejidad ante culturas desconocidas, la expansión del comercio trasatlántico, y la simultánea destrucción de sociedades a causa del tráfico de esclavos y las epidemias importadas de Europa.

Bender no desaprovecha ocasión para subrayar los orígenes multiculturales de Estados Unidos. En este punto nos recuerda, por ejemplo, que los poblados españoles de San Agustín (Florida) y Santa Fe (Nuevo México) se fundaron décadas antes que los primeros asentamientos ingleses de Massachussets. Y también observa que muchos de los “primeros americanos” fueron “criollos atlánticos” que se distinguieron por su destreza lingüística, su olfato para los negocios y su enorme adaptabilidad cultural. Pese a todo, Bender no idealiza demasiado ese mundo de intercambios y comunidades híbridas. La esclavitud moderna fue, de hecho, el gran y terrible resultado de la “revolución oceánica” del siglo xvi: si bien la captura de esclavos de guerra había sido un fenómeno común desde

la antigüedad, a partir de 1492 la esclavitud se convirtió en una industria global que embarcó a millones de africanos a las plantaciones americanas, en donde habrían de producir, bajo condiciones infames, el azúcar y el tabaco que demandaba el creciente consumo europeo. A lo largo del período colonial, añade Bender, fueron más los africanos que los europeos que cruzaron el Atlántico rumbo a las Américas. Por ello concluye que la “institución peculiar” debería ser vista como un elemento central de la historia colonial americana, y que ésta no debería ya narrarse simplemente como la épica triunfal de los “emigrantes y colonizadores blancos”.

El capítulo dedicado a la Guerra Civil es quizá el mejor de todo el libro. A diferencia de la interpretación tradicional que pone el énfasis en las diferencias regionales sobre el tema de la esclavitud, Bender sostiene que el conflicto fue, en último término, una guerra más para crear el Estado nacional, esto es, una conflagración no muy diferente del *Risorgimento* italiano o nuestra guerra de Reforma. Significativamente, el ensayo comienza señalando que la victoria sobre México en 1847 hizo impostergable la búsqueda de una solución a la “crisis federativa” de los hasta entonces Estados Unidos. Apoyándose en la obra clásica de Robert C. Binkley (*Realism and Nationalism*, 1935), Bender ob-

serva que los “padres fundadores” del constitucionalismo americano se habían propuesto crear una constitución *federal*, y no necesariamente *nacional*. Así, durante sus primeros 70 años Estados Unidos no había sido precisamente una nación unificada, sino un “estado asociativo” en el que los gobiernos federal y estatales negociaban sus respectivas competencias en una posición de igualdad. Este federalismo laxo, según Bender, fue el que hizo posible que los estados del Sur preservaran por casi un siglo una cultura antiliberal fundada en la esclavitud y en la hegemonía de los propietarios de las grandes plantaciones.

Este arreglo inicial, sin embargo, dejó de funcionar una vez que la guerra contra México rompió el difícil equilibrio entre el Norte y el Sur, justo en un momento histórico en que el liberalismo, en palabras de Giuseppe Mazzini, estaba peleando su batalla definitiva, aquella entre “la libertad y la tiranía, la igualdad y el privilegio... la justicia y el gobierno arbitrario”. Si el pecado original de la historia americana —la esclavitud— había llegado a través del Atlántico, en los barcos cargados de prisioneros africanos, la redención liberal también vendría de allende los mares, esta vez mediante la difusión del liberalismo romántico que inspiró las revoluciones europeas de 1848. Bender contrasta efi-

cazmente el federalismo de 1787 con la retórica liberal-nacionalista de Abraham Lincoln y William Henry Seward, para quienes una nación unificada y homogénea era la condición *sine qua non* de la libertad, la igualdad y el progreso económico: tal como expresó el primero en su célebre discurso del 16 de junio de 1858, “una casa dividida contra sí misma”, donde una mitad era esclavista y la otra abolicionista, no podía ya mantenerse en pie. Y ésta no era una preocupación exclusivamente ideológica, alimentada por la lectura de Hegel, Víctor Hugo o John Stuart Mill: hacia mediados del siglo XIX era claro que todos los estados del mundo debían prepararse para un “mundo de naciones compitiendo entre sí no sólo en los campos de batalla, sino en el ámbito económico, donde el poder se medía por la capacidad industrial”. Un Estado a la altura de los tiempos requería entonces de una “administración más efectiva”, de “ejércitos más fuertes”, y, sobre todo, de mayores poderes de intervención en la vida social y económica. Por eso la Guerra Civil no fue exactamente una lucha para preservar la Unión de 1787, sino más bien para reemplazar esa federación precaria por un Estado nacional moderno. Bender termina el ensayo recapitulando los resultados del conflicto: la guerra no sólo acabó con la esclavitud, sino que aceleró la integración te-

ritorial, cultural, social y económica de Estados Unidos. Sin ir más lejos, fue al término de la Guerra Civil cuando finalmente se impuso el dólar, la divisa que al circular de mano en mano por todo el país recordaría a los ciudadanos que la unidad nacional era “verdaderamente un beneficio y una bendición para todos”.

Evidentemente, *A Nation among Nations* se convertirá en una referencia indispensable para cualquier futuro debate sobre la historia y el rol mundial de Estados Unidos. Se trata de un magnífico esfuerzo de síntesis y de apertura a otras historiografías —esfuerzo que haríamos bien en emular de este lado de la frontera, donde tanto nos gusta decir que “como México no hay dos”—. Sin embargo, y como suele suceder con cualquier obra de esta naturaleza, la interpretación de Bender suscita ciertas interrogantes que vale la pena considerar. La primera se refiere a la definición del contexto en el cual se enmarca esta nueva historia de Estados Unidos: ¿en qué consiste la “historia global”? ¿Es una especie de gran historia comparada que abarca más de dos países, o se trata más bien de una visión omnicomprensiva que no se reduce a un mero análisis comparativo? Por momentos, parece que para Bender la historia global consiste en apilar comparaciones entre historias nacionales, buscando ciertamente

interconexiones y rasgos comunes, pero sin ensayar un argumento más profundo acerca de las causas globales que desataron los grandes procesos de la historia norteamericana. Es notable en este sentido que Bender rehuye comprometerse con cualquier filosofía de la historia universal (como el materialismo histórico). Esto podría parecer positivo, de no ser porque la ausencia de postulados e hipótesis generales se traduce en ciertas inconsistencias entre los ensayos. En el primer capítulo, por ejemplo, Bender subraya la preeminencia de los factores económicos en la transformación del mundo atlántico durante el siglo XVI: la esclavitud y la creciente demanda europea de productos tropicales fueron mucho más decisivas que las motivaciones religiosas de los colonos puritanos o de los conquistadores españoles. En el capítulo tercero, sin embargo, los resortes materiales de la historia pasan a un segundo plano frente a los arrobadores discursos de Lincoln y Mazzini. ¿Existe alguna razón, más allá de las propias simpatías ideológicas del autor, que explique la preeminencia de las ideas en un siglo y no en otro?

En segundo lugar, Bender suele caer en simplificaciones problemáticas a causa de su interés en presentar la historia de Estados Unidos como una más entre muchas historias similares. De nuevo en el capítulo tercero, Bender

afirma que los líderes republicanos comprendieron desde el principio la dimensión global de su cruzada abolicionista: para ellos se trataba de una guerra entre el nacionalismo republicano –abanderado natural de la libertad, la igualdad y el progreso– y el abominable pasado monárquico –la fuente última de la desigualdad, la inmovilidad y el despotismo–. La observación vale como análisis de la retórica, pero deja mucho que desear como explicación del conflicto. En un momento dado, Bender incluso sugiere que el Sur estaba peleando una batalla “reaccionaria”, alineándose de este modo con los realistas franceses, los ultramontanos italianos, los caudillos conservadores de Sudamérica, y hasta con el mismo Maximiliano. El brochazo comparativo, en este caso, ignora particularidades que resultarían incómodas para su argumento general. En el México del siglo XIX, por ejemplo, hubo muchos liberales que sostuvieron posiciones ultrafederalistas similares a las de los ideólogos de la secesión sureña: basta con hacer una comparación entre la “*nullification theory*” de John C. Calhoun y el procedimiento de control constitucional a cargo de las legislaturas estatales establecido en el Acta de Reformas de 1847. Del mismo modo, el tan vilipendiado imperio de Maximiliano se distinguió por sus esfuerzos de convertir a México en un estado moder-

no, dotado de una administración pública lo suficientemente fuerte como para impulsar el desarrollo económico del país.

Paradójicamente, Bender no utiliza su enfoque comparativo al momento de describir al gran objetivo de su batalla intelectual: el excepcionalismo norteamericano. Pareciera que el mito de Estados Unidos como una nación distinta al resto del mundo ha sido la creación exclusiva de *professors* blancos, monolingües y poco cosmopolitas. Sin embargo, resulta que el “excepcionalismo” ha sido también una fe transnacional, creada en gran medida por historiadores, políticos e intelectuales de todo el mundo que han visto a Estados Unidos como la realización de los grandes ideales de la modernidad. Bástenos recordar, por ejemplo, que para Simón Bolívar el joven pueblo norteamericano era “único en la historia del género humano”, por ser un “modelo singular de virtudes políticas e ilustración moral” que “había reunido a un tiempo poder, prosperidad y permanencia” (*Discurso ante el Congreso de Angostura*, 1819). De hecho, me atrevería a sugerir que el excepcionalismo fue uno de los ingredientes inconfesables del antiamericanismo que tanto floreció durante la era Bush: pese a que muchas naciones europeas (y no se diga de las latinoamericanas) no se han distinguido precisamente por su

respeto histórico a la democracia, la soberanía de los pueblos y los derechos humanos, resulta intolerable, casi grotesco, que la república modelo, la democracia más grande y poderosa del mundo, se haya embarcado en una guerra visiblemente injusta contra Irak, saltándose incluso los frenos internacionales que ella misma contribuyó a crear. A Estados Unidos, ciertamente, no se le puede juzgar con el mismo rasero histórico con el que se juzga a Rusia, a China, o a los antiguos imperios europeos.

Finalmente, vale la pena abrir la discusión acerca del futuro de una historia más que nacional, pensada para formar “ciudadanos del mundo”. No me cabe duda de que a los historiadores de cualquier país les conviene abrir las puertas y aprender de todos los pasados. Es un signo básico de salud intelectual. Lo que no me queda tan claro es que una nueva historia transnacional vaya a cumplir la misma función unificadora que tuvieron los viejos relatos centrados en la nación. Primero, porque el ideal de un “ciudadano del mundo” carece de un significado concreto: ¿qué le dice la historia de Bender a un inmigrante que depende de una visa o de papeles falsos para sobrevivir en Estados Unidos? ¿Acaso se sentirá más integrado en un gran pasado multicultural, cuando en el día a día no goza de los derechos reservados a los ciudadanos

de la *nación*? Son los estados nacionales, y no el ancho mundo, los que otorgan derechos efectivos, y los que por tal motivo pueden generar más fácilmente sentimientos de lealtad y pertenencia a una historia colectiva. Segundo, y más importante, porque subsiste el reto de darle un mensaje ético a la nueva historia global. En Estados Unidos al menos, la historia nacional fue uno de los vehículos más eficaces para difundir los valores asociados al proyecto liberal: los derechos ciudadanos, el *rule of law*, la democracia, la libre empresa, la igualdad, la tolerancia religiosa. ¿Quién y cómo definirá los valores asociados al proyecto de la ciudadanía-mundo? ¿Qué historia cívica podrá dar realmente cabida a todos los pasados? Estas y otras muchas preguntas habrá de despertar la obra en comentario: un libro imprescindible y, éste sí, verdaderamente excepcional.

Marie-Danielle Demélas, *Nacimiento de la guerra de guerrillas. El diario de José Santos Vargas*. La Paz: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2007.

Rafael Rojas

La guerra de guerrillas en América Latina se asocia con frecuencia a la proliferación de movimientos armados en

los campos de la región en los años 60 del pasado siglo. La teorización que de la misma hizo Ernesto Che Guevara contribuyó poderosamente a esa localización temporal. Sin embargo, como han estudiado varios historiadores del siglo XIX, las guerrillas latinoamericanas datan de mucho más atrás: específicamente de los 15 años en que se extienden los movimientos separatistas armados en la región, contra la monarquía de Fernando VII, entre 1810 y 1825.

Autores como Hugh Hamill, Brian Hamnett y Eric Van Young han estudiado las guerrillas de Hidalgo y Morelos en el Bajío y el Centro Sur de México, durante la década insurgente. La historiadora francesa Marie-Danielle Demélas reconstruye el mundo menos conocido de las guerrillas del Alto Perú, en las que intervino el combatiente independentista José Santos Vargas, natural de Oruro, quien participó durante más de una década en partidas armadas que operaban en una amplia región andina, enmarcada entre el altiplano y la zona de Cochabamba y que se extendía hasta los Yungas de Chulumani, un valle al Sur de La Paz.

A diferencia de muchos de los soldados rasos de las campañas insurgentes –su máxima distinción fue la de “tambor mayor” del ejército–, Santos Vargas no era analfabeto. Sin embargo, su rol en la guerra no fue equivalente al

de publicistas como Carlos María de Bustamante, en México, que aprovecharon la libertad de imprenta decretada por la Constitución de Cádiz para difundir las ideas republicanas y respaldar públicamente a los líderes separatistas. Santos Vargas escribe sobre la guerra desde la guerra misma o, más específicamente, desde la primera línea del frente de batalla contra las tropas realistas.

A partir del estudio documental del caso, la historiadora Demélas concluye que “Santos Vargas se alistó en la guerrilla para escribir un diario. Es un aprendiz de escritor que se ha hecho soldado, y no un guerrero que se ha hecho cronista”. De ahí que la relación que establece este protagonista y testigo del conflicto armado con la escritura sea diferente a la de los grandes publicistas de la independencia hispanoamericana. Santos Vargas no escribe para defender la causa de la separación de América, sino para narrar las vicisitudes de quienes sostuvieron aquella lucha, en condiciones precarias, entre 1814 y 1825, en Ayopaya y Sicasica.

Entre esas dos provincias operó durante más de una década una partida armada llamada “División de los Agueridos”, que aplicó las estrategias y las tácticas de la guerra irregular. Las guerrillas de Ayopaya mantuvieron una presión constante sobre las tropas rea-

listas llegando a controlar una buena parte del Alto Perú, que fue políticamente organizada como una “republicueta”, con no escasa participación de las comunidades indígenas de la zona. Luego del liderazgo de Eusebio Lira, Francisco de Rivero y José Buenaventura Zárate, entre 1810 y 1814, fueron hostigados por la ofensiva contrainsurgente de este último año, impulsada por la restauración absolutista de Fernando VII; el principal líder de la “republicueta” de Ayopaya sería José Miguel Lanza.

Lanza llegó a ser general de las tropas antirrealistas y sobrevivió al acoso del ejército borbónico. En 1825, luego de la Batalla de Ayacucho, avanzó con sus guerrilleros del Alto Perú hacia La Paz, donde se reunió con Antonio José de Sucre, el máximo líder de la independencia andina. Después de la emancipación, Lanza llegó a ser gobernador de La Paz, bajo el mando de Sucre, lo cual supuso para él un tránsito fuerte entre el liderazgo de una guerrilla rural a la burocracia urbana, y murió defendiendo el gobierno bolivariano contra el motín de abril de 1828.

El libro de Demélas cuestiona severamente el mito de que la independencia andina fue obra de rioplatenses y neogranadinos, al adentrarse en el universo demográfico de las guerrillas del Alto Perú. Casi o más de la mitad de la

población de Ayopaya, Arque, Mizque, Tacapari y otras regiones bolivianas era indígena y una tercera parte de la misma, mestiza. El reclutamiento de esa población, por parte de los caudillos, debió recurrir a una serie de resortes simbólicos –caciquismo, carisma, sacrificio, religiosidad, “don de palabra”, “gracia de autoridad”, “protecciones sobrenaturales”, consagración de la muerte– que la historiadora estudia a partir de la gran tradición de la sociología histórica francesa.

Esa estrategia simbólica debió oponerse al arraigado monarquismo católico que predominaba en las comunidades, como resultado de tres siglos de orden estamental y corporativo. Como bien señala Demélas, en el admirable capítulo 13 de su libro, no toda la población indígena respondió al llamado de la insurgencia: en su diario, Santos Vargas describe cómo muchos indios seguían siendo fieles a la “iconolatría realista”. Algunos trasladaban dicha lealtad a la independencia, dotando a esta gesta de elementos monárquicos, pero otros se mantenían firmes en sus creencias y se resistían al reclutamiento o al apoyo a las guerrillas.

En el último capítulo de su libro, titulado “Una guerra providencial”, Demélas estudia la forma en que el conflicto étnico, político, militar y territorial, generado por las guerrillas, es

procesado a través de la religión. De la mano de Serge Gruzinski, la historiadora encuentra un imaginario mestizo y un “sincretismo andino” en la adopción de símbolos religiosos por parte de la guerrilla, que otorgan a ese movimiento separatista características excepcionales o sólo comparables con las de las guerrillas de Morelos en el Sur mexicano.

Aunque es consciente de que la guerra irregular o de guerrillas se difundió en todo el mundo hispánico en aquella década –desde la Península, como ha estudiado John Lawrence Tone, hasta el Río de la Plata y Chile–, Demélas intenta destacar los elementos distintivos del microcosmos andino, por medio de un énfasis en los componentes simbólicos de aquellas guerrillas. El lector, sin embargo, se queda con ganas de saber un poco más sobre la relación de aquellas guerrillas con las tradiciones comunitarias de la administración y el derecho virreinal, y sobre si la resistencia comunitaria-guerrillera logró conformar una práctica política perdurable durante el siglo XIX andino.

En varios momentos del libro, Demélas se refiere a la coincidencia de que en una zona próxima a la de la “república” de Ayopaya, 150 años después, se hubiera organizado la guerrilla de Ernesto Che Guevara. Sin embargo, una lectura somera del diario boliviano del célebre revolucionario argentino infor-

ma que para 1967 quedaba muy poco de aquella tradición guerrillera regional en la zona de Valle Grande. En varias de sus anotaciones, en el verano del 67, Guevara se refiere a la eficacia con que el ejército se ganaba el apoyo de los campesinos, “transformando en chivatos a todos los miembros de una comunidad”, y de las consiguientes dificultades que él tenía para reclutar campesinos, quienes “asombrados, callados y zorros, con ingenuidad de niños”, lo escuchaban predicar sobre la revolución. A Guevara, guerrillero marxista, le faltó una estrategia simbólica similar a la de Lanza para ganarse el apoyo del campesinado boliviano.

Alejandro Araujo Pardo, *Novela, historia y lecturas. Usos de la novela histórica del siglo XIX mexicano: una lectura historiográfica*. México: UAM-Universidad del Claustro de Sor Juana, 2009, 414 pp.

Luis Barrón

Los sistemas de evaluación actuales para quienes estamos dentro de los centros públicos de investigación y docencia toman muy en serio –y creo que correctamente– el impacto que puedan tener los resultados de nuestro trabajo, pues éste está financiado con recursos públicos. Esto es, la investigación fi-

nanciada con impuestos sólo tiene sentido si se traduce en docencia de calidad que forme los recursos humanos necesarios para que México enfrente la competencia global con éxito, o se materializa en publicaciones que impacten a un lector específico determinado. Por un lado, nuestras publicaciones deberían, en un mundo ideal, contribuir notablemente al avance del conocimiento –cuando el lector al que van dirigidas es académico–; o, por otro, hacer difusión de manera que un público amplio tenga acceso al conocimiento que, de otra manera, estaría fuera de su alcance.

Desde hace ya varias décadas, los historiadores en México han contribuido notablemente a generar conocimiento y a formar profesionistas preparados para enfrentar un mundo cada vez más global y competitivo. Basta acercarse a la historia de instituciones como el Colegio de México y el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM para corroborar esto. Pero sobre todo, los historiadores en México han contribuido, desde el inicio del siglo XIX, a educar fuera de las aulas; a transmitir y a difundir los valores que, desde su perspectiva, han sido necesarios para fundar, hacer crecer y fortalecer lo que México es como nación. Este ideal ciertamente ha ido cambiando con el tiempo, pero los historiadores siempre han contribuido y, precisamente por eso, en

muchas ocasiones se les ha acusado de ser intelectuales orgánicos del régimen.

Hoy, sin embargo, la transición a la democracia ha cambiado por completo la labor del historiador. En muchos sentidos, la pluralidad que caracteriza a una democracia ha tenido como consecuencia que se exija al historiador apearse como nunca a los cánones de la disciplina, de modo que el conocimiento que produce se pueda aceptar como verdad. Como antes el sistema político autoritario permitía sólo una versión de la historia, el método por el que se llegaba a esa versión de los hechos pasaba a un segundo término. Hoy, en cambio, la pluralidad ha hecho que el debate sobre lo que “realmente” pasó, y por qué pasó, pase a un plano secundario, pues en una democracia, argumentan algunos, todos pueden tener su versión de la historia y, por tanto, el método ahora es más importante que el resultado.

En este contexto, hacer la difusión de lo que los historiadores académicos investigamos es sumamente complicado, pues competimos con escritores, novelistas y, muchas veces, cuenteros, que no tienen que someterse a los mismos estándares. Basta con tener medianamente buena pluma y contar una historia interesante –en el mejor de los casos– para vender un libro que, por un lado, promete ofrecer conocimiento y que, por otro, no tiene por qué cumplir

con las exigencias de los métodos académicos. En el peor de los casos, el mercado se ha inundado de libros que ofrecen contar una historia verdadera y, en realidad, se basan en el morbo de los lectores para vender cientos de ejemplares incluyendo relatos que antes era impensable publicar dada la censura, tanto del gobierno como de la Iglesia.

Alejandro Araujo Pardo acaba de publicar un libro que ayuda a echar luz sobre el por qué, a diferencia de lo que fue en el siglo XIX, la novela histórica actual no está contribuyendo a difundir ni el conocimiento ni los valores que se necesitan para consolidar una democracia. *Novela, historia y lecturas* es una investigación ordenada y bien documentada, no sólo de “el uso que los lectores ‘originales’ hicieron de las novelas históricas” del siglo XIX –como las de José María Lafragua, José Joaquín Pesado, Vicente Riva Palacio, Ireneo Paz, Justo Sierra O’Reilly y Victoriano Salado Álvarez, entre otros–, sino también “del tratamiento que una disciplina –la historia– hace hoy de un conjunto de textos que llevan como fecha de emisión una marca temporal anterior a la de nuestro tiempo” (p. 18). El libro toca temas muy importantes, como la relación entre el conocimiento y el contexto cultural en el que éste se produce. ¿Es posible pensar en el conocimiento como el producto de una conciencia

trascendental y ahistórica? Araujo argumenta que no: el conocimiento debe ser considerado “como el producto de un sujeto situado en un contexto social y cultural (lingüístico), en un *horizonte histórico*” (p. 21), aunque no hay que caer en la tentación de historizar todo, pues conceptos como la verdad, la justicia o el bien plantean problemas muy particulares (p. 23).

Pero el tema central en la reflexión de Araujo es “la relación entre la historia y la literatura, entre el pasado y su representación” (p.25): ¿cuándo podemos considerar que la literatura contribuye a la difusión del conocimiento histórico? ¿Podemos considerar a la historiografía como algo distinto a la literatura? Para Araujo, “unos pretenden garantizar la referencialidad de la historia y zanjar la diferencia con la literatura apoyándose fundamentalmente en la prueba documental [...] Otros, sin negar que la historia requiere del apoyo de la ficción, se han preocupado por insistir que más que el documento son las preguntas y los modelos teóricos que las posibilitan las que le otorgan a la historia formas de regulación –límites– a la imaginación” (p. 26).

Para avanzar en la respuesta a estas preguntas, en *Novela, historia y lecturas*, Araujo introduce un concepto clave para poder leer las novelas del siglo XIX en su propio contexto y, así, poder de-

terminar el uso que sus lectores originales les dieron y analizar qué tratamiento les ha dado la historia como disciplina. Ese concepto es “el contrato de lectura”, es decir, la intención –ya fuera implícita o explícita– que los autores del siglo XIX tuvieron al escribir una novela histórica –que, por cierto, Araujo define como aquella en la que “un autor utiliza elementos del pasado que *sí existieron* para *inventar* historias que *no existieron*” (p. 43)–.

El autor de *Novela, historia y lecturas* divide cronológicamente la producción de novelas históricas del siglo XIX en tres periodos: la primera que inicia con la publicación de *Jicotencal* en 1826 y que termina justo antes de la publicación de *La hija del judío*, de Justo Sierra O’Reilly, en 1848; la segunda que llega hasta la publicación de la novela *Memorias de un impostor. Don Guillén de Lampart, rey de México*, de Vicente Riva Palacio, en 1872; y la tercera, que concluye con la publicación de la segunda serie de los *Episodios nacionales mexicanos*, de Victoriano Salado Álvarez, de 1903 a 1906. En las tres etapas, el contrato de lectura fue diferente y, por lo tanto, el objetivo y el público destinatario de las novelas también resultaron disímiles. En realidad, no se le puede hacer justicia a un argumento tan complejo como el de Araujo en tan poco espacio pero, a grandes rasgos, intenta-

ré, en los siguientes párrafos, hacerlo asequible para el lector.

Según Araujo, los novelistas de la primera etapa utilizaron la historia como una maestra de vida: “la sociedad de la década de los veinte [del siglo XIX], aquella que sentía la necesidad de trazar un orden común americano [...] acudió a historias del pasado para sacar lecciones de él, a pesar de utilizar valores republicanos-ilustrados para leerlo e interpretarlo” (p. 167). Dado que, durante la primera etapa de la novela histórica del México independiente, los autores, en realidad, no tenían todavía lo que podemos llamar un concepto moderno de la historia, simplemente ofrecían a sus lectores, a través de la novela, un muestrario de virtudes y valores en personajes de los que se podía aprender. Por eso, constantemente insistían, interrumpiendo la narración, en que la historia que servía de marco a la trama era cierta, pues el objetivo de esas novelas –que se puede desprender de su contrato de lectura– era educar a la élite encargada de gobernar y de guiar a la sociedad mexicana (americana) recién independizada.

A partir del fin de la guerra con Estados Unidos, dice Araujo, los autores de novelas históricas introdujeron en ellas el concepto moderno occidental de historia; esto es, utilizaron una visión lineal y progresiva de la historia –inclu-

so teleológica-, muy atada a la construcción de la nación, para darle contexto a la trama y a los personajes inventados. Del contrato de lectura de estas novelas se desprende que el objetivo era hacerle ver a los lectores “que México había progresado y que estaba al mismo nivel que otras naciones, que tenía una historia de progreso”. Por eso, la novela histórica se usó “no para educar en gustos ni modales a las élites, sino para transmitir los conocimientos científicos y los progresos de la civilización a aquellas personas que los desconocían por completo” (pp. 294-295), a pesar de que todas las novelas fueran escritas “por una élite que [ofrecía] al pueblo una representación de la nación que casi por definición los [había] excluido” (p. 298). En otras palabras, la novela histórica de esta segunda etapa tenía como objetivo central contribuir a la formación de los ciudadanos que requería una república estable, moderna, liberal y representativa.

Finalmente, con la muerte de Juárez, el contrato de lectura de las novelas históricas cambió nuevamente. Esta vez, los autores ya no tenían que insistir –como lo habían hecho los de las etapas anteriores– en que la historia que servía de marco referencial para la trama era cierta, pues durante la República Restaurada y el Porfiriato, los autores empezaron a utilizar la historia de su propio siglo (que los lectores conocían

mucho mejor) para darle vida a los personajes que los historiadores dejaban de lado en sus trabajos. Así, Enrique Olavarría, Ireneo Paz y Victoriano Salado Álvarez, por ejemplo, humanizaron a Juan Pueblo para entretener a los lectores y contar episodios y vidas que los historiadores no podían narrar y, de paso, exaltar el progreso, la estabilidad y el orden que Porfirio Díaz había logrado dar a México. En esta etapa, “la novela histórica dejó de servir como novela *histórica* cuando *el lector* ya no vio satisfechas sus expectativas de aprender historia de ella y prefirió usarla como *novela* histórica [...] La novela realista [de esta etapa] se presentó en la *Comedia humana* como aquella ‘historia olvidada de los historiadores’ que la *historia como realidad sucedida* contenía entre sus temas” (p. 308). Así, los autores de esta última etapa hicieron creer a los lectores que el mundo inventado en la novela era una copia fiel del mundo real.

No se puede decir que *Novela, historia y lecturas* sea un libro fácil de leer, pues su lenguaje académico, la constante interrupción del texto con notas al pie de página y sus epígrafes, por ejemplo, exigen una mínima preparación por parte del lector. La dificultad también radica en que exige que el lector tenga un conocimiento mínimo de las novelas que analiza. Tampoco se puede decir

que sea un volumen fácil de conseguir, pues la distribución de libros académicos en México es bastante mala –quizá porque no hay tantos lectores del género en México–. Pero es un libro bien escrito, correctamente documentado y, en partes, incluso ameno, que contiene una reflexión que nos obliga a pensar cuál es hoy la relación entre historia y literatura, y por qué ha sido más fácil para las editoriales difundir y vender las novelas que las historias.

Para los académicos de hoy, dados los métodos de evaluación, es fundamental demostrar que, con la publicación de los resultados de la investigación, se está contribuyendo a la generación de conocimiento. De hecho, los evaluadores castigan sistemáticamente la difusión, y muchas veces relacionan la calidad de una publicación al lenguaje académico que, supuestamente, la debe distinguir de un producto destinado a la difusión. Eso ha hecho del conocimiento un bien de muy difícil acceso para la población en general; es decir, a los académicos, a diferencia de los novelistas del siglo XIX, casi se les ha prohibido dirigirse a quienes supuestamente más necesitan el conocimiento, y se les ha obligado a ser reproductores de la élite cultural que domina a este país.

En cambio, los novelistas de hoy que han optado por utilizar elementos

del pasado para insertar historias y personajes inventados, no se han tenido que sujetar a los cánones de la academia y, por eso, se han podido dirigir a un público masivo que, estoy seguro, está ávido de conocer las distintas maneras en que se puede narrar nuestra historia, ahora que la democracia ha traído consigo la pluralidad. El problema, claro, es que muchos novelistas le han prometido al lector, a través del contrato de lectura, un acceso a historias verdaderas, sin que después se tengan que sujetar a ningún estándar para producirlas. Como escritores, muchos novelistas no han querido asumir la responsabilidad que implica ser parte de la élite cultural dominante cuando se transita a una democracia, sobre todo en un país que tiene

arraigada una cultura de intolerancia, de discriminación, de ciudadanía poco participativa, de irresponsabilidad, de falta de transparencia y de falta de respeto a las leyes, por ejemplo. Desde mi punto de vista, y respaldado por la lectura del libro de Alejandro Araujo, los novelistas que se meten a historiadores deberían elegir: o contribuyen a educar a sus lectores transmitiendo y difundiendo los valores democráticos que nuestra transición exige, o le advierten al lector que, por muy realista que suene la historia en la que se insertan los personajes y las tramas, la historia es ficticia, pues su contrato de lectura sólo les exige entretener. Como lo diríamos en términos de la sabiduría popular: cada zapatero a sus zapatos. ❧

DOSSIER

Gilles Bataillon

Sociólogo, es director de estudios de la École des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) y profesor asociado de la División de Historia del CIDE. Sus obras más recientes son *Génesis de las guerras intestinas en América central (1960-1983)*, publicada por el FCE en 2008, y *Enquête sur une guérilla Nicaragua (1982-2007)*, París, Le Félin, 2009.

Vincent Bloch

Sociólogo, es candidato a doctor por la EHESS y autor de numerosos artículos sobre Cuba, publicados, entre otros, por *Encuentros de la cultura cubana*, *Estudios sociológicos* y *Problèmes d'Amérique Latine*.

Delphine Lacombe

Socióloga, es candidata doctora por la EHESS y asistente en la Université de la Rochelle.

Stephan Palmié

Antropólogo, es profesor en la Universidad de Chicago y autor de *Africas of the Americas: Beyond the Search for Origins in the Study of Afro-Atlantic Religions* (Leiden: Brill, 2008) y *Wizards and Scientists: Explorations in Afro-Cuban Modernity and Tradition* (Durham: Duke University Press, 2002).

USOS DE LA HISTORIA

Alban Bensa

Antropólogo especialista en el mundo kanak, es director de estudios de la EHESS y director adjunto del Institut de Recherche Interdisciplinaire sur les Enjeux Sociaux. Su obra más reciente es *La fin de l'exotisme. Essais d'anthropologie critique* (Toulouse: Anacharsis, 2006).

Jean Meyer

Historiador, es investigador emérito del SNI y académico de carrera de la División de Historia del CIDE. Su obra más reciente es *El celibato sacerdotal. Su historia en la Iglesia católica* (México: Tusquets, 2009).

VENTANA AL MUNDO

Eugenio Anguiano

Diplomático y académico, fue embajador de México en China y profesor asociado de El Colegio de México. Desde 2009 es profesor asociado del CIDE.

Kathy Kenny

Presidenta del Festival de Cine Árabe, divide su tiempo entre Oakland, California, y México.

NOTAS Y DIÁLOGOS

Adolfo Castañón

Poeta, ensayista, editor y crítico literario, es miembro de la Academia Mexicana de la Lengua. En 2008 fue acreedor del Premio Xavier Villaurrutia por *Viaje a México. Ensayos, crónicas y retratos* (México: Iberoamericana, 2008).

ISTOR

números anteriores

NÚMERO 36, PRIMAVERA DE 2009:

Las crisis financieras
en la Historia

NÚMERO 37, VERANO DE 2009:

Colombia

NÚMERO 38, OTOÑO DE 2009:

1809 en el mundo

NÚMERO 39, INVIERNO DE 2009:

Historia antártica

ISTOR

próximo número

NÚMERO 41, VERANO DE 2010:

Epidemias

Volúmenes
temáticos
sobre las
elecciones
de 2006 en
México



Ulises Beltrán
*Introducción. El proceso electoral:
Precampañas, campañas y resultado*

Jennifer L. Merolla
y Elizabeth J. Zechmeister
*Las percepciones de liderazgo
en el contexto de las elecciones
mexicanas de 2006*

Ulises Beltrán
*Ideología y polarización en
la elección de 2006*

Fabrice Lehoucq
Ingreso y cálculos electorales en 2006

Jenny Guardado Rodríguez
*La identidad partidista en México:
Las dimensiones políticas de la
competencia en las elecciones
presidenciales de 2000 y 2006*

Marcos Valdivia y Ulises Beltrán
*Dilemas de estrategia:
¿Tierra o aire? Redes sociales
y decisión electoral*

Matthew M. Singer
*“Defendamos lo que hemos logrado”:
El voto económico en México
durante la elección presidencial
de 2006*

Ulises Beltrán
Publicidad y preferencias

Jorge Bravo
*Emigración y compromiso político
en México*

Núm. especial, 2009
Editado por Ulises Beltrán

Allyson Lucinda Benton
*Introducción. Partidos y campañas
políticas en México*

Rogelio Hernández Rodríguez
*Una competencia sin reglas:
La candidatura presidencial
de Roberto Madrazo*

Steven Wuhs
*Las reglas “democráticas” y las
implicaciones antidemocráticas:
Selección de candidatos
presidenciales en el PAN y el PRD
para las elecciones de 2006*

Gregory Love
*Competir y ganar: Calidad de
los candidatos en las elecciones
legislativas de 2006 en México*

Alejandro López
y Enrique Cárdenas
*Escrutinio público de propuestas
de candidatos durante la
campaña presidencial de 2006*

Joy Langston
y Allyson Lucinda Benton
*“A ras de suelo”: Apariciones
de candidatos y eventos en la
campaña presidencial de México*

Francisco Abundis Luna
y Sandra J. Ley Gutiérrez
*Votos y votantes en la elección
federal de 2006*

José Antonio Crespo
*El proceso de escrutinio
y cómputo: Omisiones de las
autoridades electorales*

Javier Aparicio
*Análisis estadístico de la elección
presidencial de 2006:
¿Fraude o errores aleatorios?*

Joy Langston
Las reformas al Cofipe, 2007

Núm. especial, 2009
Editado por Allyson Benton

PUNTOS DE VENTA

COLECCIÓN COMPLETA

Casa Refugio Citlaltépetl y Sala Margolín, México, D.F.

DEL NÚMERO 24 EN ADELANTE

EN EL DF: Librerías del Fondo de Cultura Económica (FCE),
librerías Gandhi, Péndulo de la Condesa, Siglo XXI Editores,
Librería Madero, Casa Juan Pablos, La Jornada Cuauhtémoc y
Álvaro Obregón, librerías Educal.

EN EL INTERIOR DE LA REPÚBLICA:

Ganco de Xalapa, librería de la Universidad Autónoma de
Aguascalientes, librería de la Universidad Autónoma de Chiapas, librerías
del FCE de Monterrey y Guadalajara, librerías Educal de Campeche,
Carrillo Puerto, Chetumal, Cuernavaca, Mérida, Morelia, Nuevo Laredo,
Oaxaca, Puebla, Querétaro, Salamanca, Taxco, Villahermosa, Xalapa,
Zacatecas y Zapopan.

ISTOR

POLÍTICA y gobierno

ARTÍCULOS

Sebastian M. Saiegh

¿Jugadores activos o apéndices del ejecutivo? Una evaluación del papel de los legisladores latinoamericanos en la toma de decisiones

Jim Granato, Melody Lo,

Sunny M. C. Wong

Las implicaciones empíricas de los modelos teóricos (IEMT): Un marco de referencia para la unificación metodológica

Mauricio Rivera

Estudios sobre represión estatal en regímenes democráticos: Teorías, métodos, hallazgos y desafíos

NOTAS DE INVESTIGACIÓN

Mirando hacia Filadelfia desde Anáhuac: La Constitución estadounidense en el Congreso Constituyente mexicano de 1823-1824

Guillermo Boscán

La modelización formal en la ciencia política: Usos, posibilidades y limitaciones

RESEÑAS

Schedler, Ichuta, Connelly, Cid

vol. XVII, núm. 1, 2010

Gestión y Política Pública

GESTIÓN Y POLÍTICA PÚBLICA

Carlos Vilalta

El miedo al crimen en México: Estructura lógica, bases empíricas y recomendaciones iniciales de política pública

GESTIÓN Y ORGANIZACIÓN

Ma. de Lourdes Amaya Ventura
Acción pública, instituciones y efectividad de los mecanismos de cooperación en el sistema de gestión del agua de Aguascalientes

EXPERIENCIAS RELEVANTES

Patricia S. Sánchez, María L. Domínguez, José de la Paz Hernández

Género y comportamiento ambiental de los negocios de artesanías de barro

GESTIÓN REGIONAL Y LOCAL

Verónica Vázquez García
Mujeres y gobiernos municipales en México: Lo que sabemos y lo que falta por saber

POSICIONES E IDEAS

Eduardo Ibarra Colado
Herbert A. Simon y su monomanía: *El comportamiento humano como comportamiento artificial*

vol. XIX, núm. 1, 2010

ISTOR

1809 EN EL MUNDO

Patrice Gueniffey
Un año antes: Napoleón en España, 1808

Frédéric Hitzel
Estambul y sus revoluciones

Claude Markovits
Calcuta y el mundo

Ruth de Llobet
Manila y la identidad criolla filipina

Año x, núm 38, otoño de 2009

economía mexicana NUEVA ÉPOCA

ARTÍCULOS

Arturo Antón Sarabia
El problema al final de la muestra en la estimación de la brecha del producto

Eduardo Martínez Chombo
Fuentes de sobrecostos y distorsiones en las empresas eléctricas públicas de México

Salvador Rivas-Aceves y Francisco Venegas-Martínez
Gobierno como promotor del cambio tecnológico: Un modelo de crecimiento endógeno con trabajo, dinero y deuda

Christian E. Laguna Reyes
Cadenas productivas, columna vertebral de los clusters industriales mexicanos

Sara G. Castellanos
Desempleo y determinación de salarios en la industria manufacturera de México: Un análisis mediante paneles dinámicos

vol. XIX, núm. 1, 2010



Mayores informes en la Dirección de Publicaciones
Tel. (0155) 5081 4003, publicaciones@cide.edu

Librería Virtual
www.e-cide.com



ISTOR

año x, número 40, primavera de 2010, se terminó de imprimir en el mes de febrero de 2010 en Impresora y Encuadernadora Progreso, S.A. de C.V. (IEPSA), calzada de San Lorenzo 244, 09830, México, D. F. En su formación se utilizaron tipos Caslon 540 Roman de 11 y 8 puntos. El tiro fue de 1500 ejemplares.