

EntreDiversidades.

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

DIRECTORIO

Mtro. Carlos Eugenio Ruiz Hernández
Rector

Mtro. Hugo Armando Aguilar Aguilar
Secretario General

Mtro. Roberto Sosa Rincón
Secretario Académico

C.P. Lic. Erick Emmanuel Luis Gijón
Encargado de la Secretaría Administrativa

Dr. Lisandro Montesinos Salazar
Director General de Planeación

Dra. María Eugenia Culebro Mandujano
Directora General de Investigación y Posgrado

Lic. Víctor Fabián Rumaya Farrera
Director General de Extensión Universitaria

Mtro. Guillermo Álvaro Cancino Rodríguez
Coordinador General de Finanzas

Dr. Jorge I. Angulo Barredo
Director del Instituto de Estudios Indígenas

EntreDiversidades.

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

Número 6, primavera-verano 2016

Instituto de Estudios Indígenas

Universidad Autónoma de Chiapas

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México

EntreDiversidades.

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

Consejo Editorial

Graciela Alcalá Moya (*Instituto Politécnico Nacional, México*), Jesús Morales Bermúdez (*Cesmeca-Unicach, México*), Pedro Pitarch Ramón (*Universidad Complutense de Madrid, España*), Jan Rus (*Cesmeca-Unicach, México*), Mario Humberto Ruz (*Centro de Estudios Mayas-UNAM, México*), Juan Pedro Viqueira (*El Colegio de México, México*), Maya Lorena Pérez Ruiz (*DEA, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México*).

Comité Editorial

Dolores Aramoni Calderón, Gracia Imberton Deneke, M^a Elena Fernández-Galán, Pablo Salmerón Corraliza, Raúl Pérezgrovas, Jorge I. Angulo Barredo, Susana Villasana Benítez.

Directora de EntreDiversidades: Gracia Imberton Deneke, IEI Unach

Editor: Pablo Salmerón Corraliza

Coordinadora del número: Silvia Soriano Hernández, CIALC UNAM

Composición y formación editorial: Pablo Salmerón Corraliza

Página electrónica: Emmanuel de Jesús Ballinas Flores

Dirección electrónica: ceditorialiei@hotmail.com

Página web: <http://entrediversidades.unach.mx>

Diseño de portada: Cajavic, Taller de arte y diseño, Ciudad de México.

Cuidado de la edición: Comité Editorial IEI Unach

EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades. Año 4, Vol. 1, N° 6, primavera-verano 2016, es una publicación semestral editada por el Instituto de Estudios Indígenas, Blvd. Lic. Javier López Moreno s/n, Centro Universitario Campus III, Edificio B, Barrio de Fátima, C.P. 29264, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, tel. y fax: (01 967) 67 83534, ceditorialiei@hotmail.com. Editor responsable: Pablo Salmerón Corraliza. Licencia Creative Commons 4.0 Internacional. ISSN: 2007-7602. Impreso en Talleres Gráficos de la Unach, Calle Orquídeas No. 45, Colonia Jardines de Tuxtla, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México, el día 31 de mayo de 2016 con un tiraje de 250 ejemplares. Todos los artículos que integran este volumen fueron arbitrados por expertos mediante el método de pares ciegos. El contenido de los textos es responsabilidad exclusiva de sus autores.



Universidad Autónoma de Chiapas 2016

CONTENIDO

PRESENTACIÓN	9
ARTÍCULOS	
Memorias de la guerra contrainsurgente en Guatemala: hacia una ruptura de la victimización	19
Anelí Villa Avendaño	
Los silencios en la memoria. Narrativa de la violencia sexual en la Comisión de la Verdad y Reconciliación de Perú	49
Sandra Marcela Arvesú Juárez	
La correspondencia de Alma M. Reed y Felipe Carrillo Puerto: una micro-historia pasional y política	79
Michael Schuessler	
Gestionando la ciudadanía pluricultural: la escuela indígena en Chiapas ante los derechos culturales	107
Victoria Borrell Velasco	
¿Mercados, museos o <i>malls</i>? La gentrificación de los mercados municipales en Barcelona y Madrid	143
Adrián Hernández Cordero y Stoyanka Andreeva Eneva	
DOCUMENTO	
Sirviendo a dos patronas: la vida de María Escandón con Rosario Castellanos y Trudi Blom	175
Carter Wilson. Traducción de María Luisa Ávila	

RESEÑA

Néstor García Canclini, Verónica Gerber Bicesi, Andrés López Ojeda, Eduardo Nivón Bolán, Carmen Pérez Camacho, Carla Pinochet Cobos, Rosalía Winocur Iparraguirre, **Hacia una antropología de los lectores** 197

Alejandra Rodríguez Torres

Información colaboraciones 205

PRESENTACIÓN

Como varios autores señalan, narrar es parte de la naturaleza humana; existe la necesidad imperiosa de relatar. El psicólogo estadounidense Jerome Bruner, por ejemplo, afirma que el ser humano es tan bueno para relatar que esa facultad es prácticamente tan natural como el lenguaje, pero no pierde de vista que solemos adaptar nuestros relatos a nuestros objetivos. Dicho en otras palabras, el narrar no es inocente. El psicólogo añade que al estudiar la narrativa la comprendemos y cultivamos ilusiones de realidad, porque la práctica de contar no sólo nos conduce a reafirmar quiénes y qué somos sino también a plantear lo que pudimos haber sido. Esta idea nos ilustra perfectamente a las víctimas de la violencia cuando narran su experiencia de vida, misma que fue perturbada, por tanto su narración es perturbadora y su vida ya es otra. El siguiente paso es la interpretación, sin duda ésta puede conducir a cuestionar muchas de las “verdades” establecidas desde los diferentes poderes. Algunos de los tópicos mencionados se profundizan en *EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, en su número 6.

La memoria como documento testimonial es el eje de los tres primeros artículos incluidos en la sección temática, que gira en torno a

algunas de las formas como los recuerdos pueden estructurarse y después expresarse. En este sentido, hay trabajos testimoniales que recrean la violencia, cualquiera que sea la forma como se presenten: mediante grabación, escritos, visuales, en filmes o a través de otras artes como la plástica —por ejemplo, la impactante exposición de Fernando Botero que muestra las torturas de Abu Ghraib a partir de las noticias difundidas sobre los suplicios a que eran sometidos los detenidos iraquíes, en la prisión del mismo nombre, por las tropas invasoras de Estados Unidos, dándole pauta al pintor colombiano para elaborar una serie de cuadros de contenido por demás impresionante—; estos trabajos testimoniales son un esfuerzo por recuperar y transmitir el tiempo de dolor, sufrimiento y graves penurias, aunque también debemos visualizarlos como parte integral de una denuncia que busca alcanzar la justicia. Es una denuncia a la vez que un recordatorio y una advertencia de que lo sucedido conlleva una injusticia que se debe y se puede erradicar. Recordar un pasado en guerra y narrar en un momento diferente nos permite interpretar que el tiempo juega un papel determinado, así el presente y el pasado se conjugan para buscar un futuro con expectativas.

El escenario en que nos movemos en los dos primeros artículos considera la América Latina de la segunda mitad del siglo XX, matizada de proyectos revolucionarios y fuertes acciones contrainsurgentes, acciones que dejaron hondas huellas en quienes lo vivieron pero también en aquellos que se han dado a la tarea de reflexionar esos episodios de la historia violenta. Vale decir que muchas de las heridas continúan abiertas. Una precisión importante es la de reconocer la diferencia entre ser parte activa de un proceso y quedar atrapado por el remolino ineludible de los acontecimientos, lo cual se traduce, en el caso de la memoria, en una forma distinta de enfrentar el pasado.

Buscando saldar una deuda con las víctimas y en algunos casos también queriendo encontrar la justicia tan largamente negada, se crearon varias comisiones de la verdad en diferentes países latinoamericanos donde la violencia estatal cobró la vida de muchas personas involucradas o no en un conflicto interno. Me atrevo a afirmar que Perú y Guatemala forman parte de esos países donde las víctimas indígenas son muy numerosas y donde la justicia sigue pareciendo muy lejana.

Las comisiones de la verdad que se han creado a partir de situaciones graves de violencia, si bien no tienen mandato jurídico, su trabajo es muy importante después de un escenario de conflicto, ya que por lo regular no existe una versión fidedigna ni de lo que sucedió ni de quiénes son los responsables de lo acontecido. Aunque su vigencia está acotada, el trabajo que realizan dichas comisiones pone énfasis en las voces de los testigos, quienes suelen ser las víctimas que además de vivir estigmatizadas por lo regular no han sido atendidas. Esto significa que esas personas encuentran un espacio donde recordar, y hablar es el centro de cierto ejercicio de recuperación del pasado. Acabar con el silencio obligado es uno de sus cometidos. A veces la reconciliación futura es parte de la encomienda de las comisiones, aunque no siempre se alcance. Dos de los artículos de la revista toman como base los informes finales de estas comisiones.

Si bien privilegian el uso de los testimonios, no debemos dejar de lado que en este tipo de comisiones de la verdad los recuerdos son guiados, esto es, no brotan libremente sino que a partir de preguntas concretas se encamina a las víctimas a recordar. Otro aspecto relevante tiene que ver con que los documentos que serán publicados al término del mandato originalmente fueron orales, pero no se quedaron allí, para fortuna nuestra se trasladaron a la escritura con el propósito, por un lado, de conseguir que perduren, y por el otro para que pudiesen ser conocidos por muchas más personas. Aquí seguimos al filósofo francés Paul Ricoeur cuando afirma que el tránsito que se da de un testimonio oral a uno escrito es que —una vez validado— puede pasar a formar parte de la historia. El testimonio como huella se convierte en base del conocimiento histórico una vez que fue registrado, y se traslada de su fase oral a la escritura; es así, nos dice el filósofo, que la memoria penetra entonces a la fase del archivo, y al estar archivada, documentada, deja de ser recuerdo.

Perú, Guatemala y México, son los espacios en los que nos movemos en las primeras páginas de este número temático. Los dos primeros con una guerra declarada en la segunda mitad del siglo pasado, el tercero en otro momento histórico pero no menos convulso, los primeros años del mismo siglo. Sendos artículos comparten la inestabilidad propia de

un periodo de posguerra. La memoria testimonial vuelta documento es la base de las primeras reflexiones. El intercambio epistolar, también documental, es el interés del tercer texto. En ellos, los recuerdos y sus evocaciones son parte de una forma de narrar que ahora nos es compartida gracias a su posterior difusión.

En alguna ocasión afirmó Susan Sontang, a propósito de las imágenes fotográficas difundidas sobre la guerra civil en España, que los retratos muestran aquello que los seres humanos se atreven a hacer, quedando una marca que simboliza ese no lo olvides. Esto es, recordar cierto ataque de maldad particularmente terrible. Añade la escritora estadounidense que más allá del valor que tiene la memoria, no hay que dejar de lado el valor de la reflexión. Como bien afirma, la memoria puede considerarse como la única relación que mantenemos con nuestros muertos, sabiendo a su vez que moriremos, con lo que la amnesia se presenta como insensible. Añade que, con la cantidad de injusticias que prevalecen en nuestro entorno, recordar puede conducir a la amargura, de ahí que concluya que para llegar a la reconciliación, la memoria debe ser defectuosa y limitada.

Veremos en las siguientes páginas cómo esa memoria que recrea hechos lamentables, a pesar de los límites propios del tiempo transcurrido, se expresa en palabras de seres humanos que fueron violentados, y que si bien han ido olvidando —dando muestras de una memoria defectuosa—, recordar, hablar y callar, son procesos que se entrelazan cuando son cuestionados sobre ese pasado violento en el que estuvieron.

Con una revisión historiográfica como punto de partida, Anelí Villa Avendaño reflexiona, en el texto que tituló “Memorias de la guerra contrainsurgente en Guatemala: hacia una ruptura de la victimización”, sobre la memoria histórica de la guerra —durante la segunda mitad del siglo XX— en la vecina Guatemala. Para arribar a su objetivo, la autora avanza al ubicar las causas de tan largo conflicto bélico incorporando a los diversos actores, asimismo va cuestionando visiones que considera simplistas, como aquellas que señalan a los dos demonios como los enfrentados —dejando a la población indígena en medio y sin decisión propia—, también introduce el tema de las víctimas y la victimización. Ya en la posguerra, tras la firma de los acuerdos de paz entre las fuerzas

beligerantes, comienza el doloroso proceso del recuento aunado a la construcción de una memoria histórica donde la reconciliación, unida al perdón, se convierte en un tema complejo. El título mismo refleja que su objetivo no son aquellos que se involucraron en un proyecto revolucionario, sus actores y/o protagonistas. La guerra contrainsurgente corrió a cuenta de las fuerzas gubernamentales y quienes recuerdan son sus víctimas.

Posteriormente, Villa Avendaño recupera la importante presencia de los diversos grupos indígenas que de formas muy diversas participaron en la guerra. Las víctimas son entonces las protagonistas de sus deliberaciones, aquellas que hablaron en la búsqueda de aportar para la construcción de una memoria colectiva. Una de las virtudes del texto de Villa Avendaño es que cuestiona la victimización de los testigos, particularmente de los indígenas mayas, rompiendo con la extendida idea de quienes pretenden colocarlos como seres pasivos, sin capacidad de decisión o actuación. La polivalencia en la recuperación de la memoria histórica queda de manifiesto al desmenuzar, a lo largo de las páginas, que la memoria puede ser justificante de hechos atroces así como fórmula eficaz para silenciar muchas voces, con el objetivo de que permanezcan como víctimas pasivas.

El siguiente texto es de la autoría de Sandra Marcela Arvesú Juárez, quien ha dedicado los últimos años a investigar el violento periodo que vivió el país andino, como lo demuestra en su artículo “Los silencios en la memoria. Narrativa de la violencia sexual en la Comisión de la Verdad y Reconciliación de Perú”. En su análisis, Arvesú ponderará los difíciles recuerdos que las mujeres pueden expresar en torno a la violencia sexual. Es por eso que los silencios suelen perdurar más que las palabras, sin embargo también logran ser leídos y escuchados. Los resultados de la Comisión de la Verdad y Reconciliación en Perú concluyen que la violencia sexual fue el delito más común que se instrumentó hacia las mujeres.

Uno de los intereses de la autora gira en torno a cómo se puede estudiar la memoria de esas mujeres violentadas, que al haber sido víctimas vuelven a colocarse como tales al narrar frente a otros lo vivido, tomando en consideración que aquello fue una situación límite. Queda evidente la pregunta de si recrear ese pasado tiene algún sentido,

en otras palabras, cuál es el significado que se le otorga a la memoria para que transite al testimonio donde el yo prive sobre el ella, esto es, atreverse a narrar en primera persona lo vivido. La búsqueda de justicia es una respuesta. Esta Comisión valoró la particular forma en que las mujeres sufrieron el conflicto interno y se abocó a saldar una deuda con ellas —mayoritariamente indígenas y monolingües— al hablar de un subregistro en los informes previos que no incluyeron la perspectiva de género.

Ambos trabajos cuentan con varios ejes en común, a saber, buscan la memoria como parte integral de personas que vivieron en dos países diferentes efectos similares de violencia orquestada por grupos armados. Encuentran en los testimonios elementos de análisis que les condujeron a reflexiones novedosas. Y finalmente, volviendo a Bruner, las historias narradas operan en dos mundos: el primero es un paisaje de acción, y el segundo es de conciencia donde los sentimientos, y a menudo los secretos, del narrador o narradora aparecen.

Cierra la sección temática uno de los actores más importantes de la historia mexicana, el yucateco Felipe Carrillo Puerto, al cual conoceremos en una faceta poco estudiada. Figura de gran talla que vivió y luchó en una época en que la disidencia política significaba muy comúnmente el asesinato, sus posturas progresistas se enfrentaron a varios poderes, desde los terratenientes henequeneros hasta personajes del gobierno local y nacional. Pero esto no es el tema central que abordará Michael Schuessler. Aunque no lo pierde de vista, nos habla de otro tipo de información que puede ser base de fuentes historiográficas diferentes a las habituales, a las que llama alternativas, por ejemplo la correspondencia postal que dos personas sostuvieron: correspondencia personal que dejó de ser tal para considerarse como fuente histórica. Uno de los escritores y destinatarios de estas cartas es el político socialista Felipe Carrillo Puerto, la otra es la periodista norteamericana Alma M. Reed, su prometida en ese tiempo. Ambos personajes se conocen en los primeros años del siglo XX, y a través de sus cartas nos presentan cierto momento histórico que les pertenece primero a ellos y después a quienes leemos ese intercambio.

En el artículo titulado “La correspondencia de Alma M. Reed y Felipe Carrillo Puerto: una micro-historia pasional y política” encontraremos información que como bien señala Schuessler suele ser callada, ignorada o desatendida por la historia oficial. Lo personal es político, queda más que evidente en las reflexiones del autor quien además nos comparte los hechos que le llevaron a conocer tan importante material. El amor, la pasión y la política, así como un futuro trunco, son parte del inventario que disfrutamos y sufrimos con la lectura.

Teniendo en cuenta todo lo anterior, los testimonios que aparecen en las comisiones de la verdad son posibles gracias a varias voluntades que se conjugan, comenzando por la decisión de la víctima de atestiguar y de los miembros de la comisión por escuchar. Con ellos se recrea un periodo histórico que suele ser muy doloroso. Las cartas personales son consideradas documentos testimoniales que dan pauta a la elaboración de biografías de personajes muy diversos, como las de Reed y Carrillo Puerto, retratando a uno o más personajes más allá de lo que se sabía de ella y de él. El intercambio epistolar ilustra sobre quien escribe y sobre quien recibe. También debemos contemplarlo como una expresión de la condición humana en determinado momento histórico.

EntreDiversidades continúa con el artículo de Victoria Borrell Velasco “Gestionando la ciudadanía pluricultural: la escuela indígena en Chiapas ante los derechos culturales”, donde se abordan debates actuales que remiten a tópicos como la interculturalidad y las relaciones asimétricas, la educación y las posibilidades de la población indígena de acceder a ésta, el sistema público de educación y su vinculación con los pueblos originarios, las prácticas pedagógicas que no escapan de su sello colonizador; los derechos culturales y su reconocimiento, y las identidades —incluyendo la étnica, la asimilación y la toma de decisiones, entre otros.

Si bien se centra en el estado de Chiapas, particularmente en Los Altos, el análisis puede hacerse extensivo a otros estados de la República, ya que la ciudadanía pluricultural no se garantiza con las estrategias educativas implementadas por el Estado. En su análisis recupera el concepto de ciudadanía étnica vista como una identidad comunitaria tradicional que va más allá al aspirar a mantener una identidad cultural

con una organización propia. Añade la categoría de vulnerabilidad en la escuela que se refleja en el ausentismo y la posibilidad de permanencia de los estudiantes. La autora se cuestiona sobre la reciprocidad que implica el reconocimiento del otro en un marco de equidad que lleve a una verdadera convivencia.

Una reflexión sobre los mercados públicos es parte del contenido del artículo de Adrián Hernández Cordero y Stoyanka Andreeva Eneva titulado “¿Mercados, museos o *malls*? La gentrificación de los mercados municipales en Barcelona y Madrid”, que como su nombre lo indica centrará su análisis en las dos ciudades donde, nos señalan sus autores, conoceremos las nuevas identidades que se crean a través del consumo. En las sociedades actuales el cambio es sinónimo de modernización, lo que conduce a que ciertos espacios tradicionales, como algunos mercados, pasen a representar el atraso y, como tales, a recibir embestidas desde varios frentes. Los discursos y las prácticas gubernamentales arremeten contra éstos con la pretensión de transformar el espacio tanto física como simbólicamente. Para lograr su cometido, Hernández y Andreeva parten del concepto de gentrificación comercial para arribar a las políticas públicas sobre el particular en ambas ciudades europeas. Mercados frente a supermercados en las preferencias y los consumos son algunos de los temas tratados, donde los primeros, además de conservar ciertas tradiciones, deben dar muestra clara de ser más emprendedores e inversores. Los cambios urbanos son inobjektivos y las mutaciones en el espacio son visibles, no obstante cada uno de los mercados estudiados cuenta con características propias que dan la pauta a conclusiones diversas.

En la sección Documentos, Carter Wilson nos lleva de la mano de Mari para penetrar en episodios personales, culturales, culinarios y más curiosidades sobre dos mujeres a quienes llama “patronas”: Rosario Castellanos y Gertrudis Duby, conocida como Trudi. Ambas tuvieron en común, además de que habitaron el estado de Chiapas en el mismo siglo, ser las patronas de María Abarca Escandón, a quien nombrarán como Mari para volverse doña Mari más adelante. También nos hablará de Beatriz Mijangos, Beti. Varios son los caminos que recorre Carter Wilson para transmitirnos una historia personal que engloba otras

más y donde los principales protagonistas ya no están entre nosotros. Así pasamos de la literatura a la vida en Comitán, de las vivencias en Na Bolom al alcoholismo de Frans Blom, el esposo de Trudi, de San Cristóbal de Las Casas al gran amor de Rosario Castellanos, entre muchos otros temas. Las relaciones entre ama y sirvienta son el eje de sus reflexiones. La traducción de María Luisa Ávila Losada nos permite conocer en castellano el texto de Wilson “Sirviendo a dos patronas. La vida de María Escandón con Rosario Castellanos y Trudi Blom”. El concepto de “cargadora” y la dualidad como ésta podía ser vista: ¿objeto, persona?; la muerte, el significado de ser mujer en Chiapas, la ficción y la poesía así como la fotografía son algunos de los tópicos que encontramos en la lectura de este documento, además, por supuesto, del frágil equilibrio entre ama y sirvienta que se cierra con ciertas coincidencias onomásticas.

El número finaliza con la reseña escrita por Alejandra Rodríguez Torres del libro *Hacia una antropología de los lectores*, de la autoría de Néstor García Canclini, Verónica Gerber y otros, publicado en México. La lectoescritura es uno de los temas abordados con el objetivo de conocer más a quienes la realizan en cuanto a sus prácticas y significaciones a propósito de los tiempos en que vivimos.

Los artículos y textos que componen este número de *Entre Diversidades* son la mayoría resultado de estudios etnográficos y un material atractivo para quienes se interesen en los temas expuestos, por demás actuales que incorporan aportes novedosos al contexto presente.

Dra. Silvia Soriano Hernández
Coordinadora del número

**MEMORIAS DE LA GUERRA CONTRAINSURGENTE
EN GUATEMALA: HACIA UNA RUPTURA DE LA
VICTIMIZACIÓN**

**MEMORIES OF THE GUATEMALA CIVIL WAR:
BREAKING THE POSTURE OF THE VICTIM**

Anelí Villa Avendaño¹

Resumen: El presente artículo hace una revisión historiográfica de trabajos paradigmáticos relacionados con la memoria histórica de la guerra contrainsurgente en Guatemala (1954-1996), centrada en cuatro ejes principales. El primero son las causas que ocasionaron la guerra. El segundo los actores que la protagonizaron, debatiendo entre la teoría de los dos demonios y una reconstrucción compleja de los sujetos. El tercer eje se centra en el tema de si el perdón y la reconciliación deben ser percibidos como los objetivos de la recuperación de la memoria histórica. Y finalmente planteo una discusión acerca de la participación activa o pasiva de los pueblos indígenas en las reconstrucciones locales de la memoria. Este es el punto medular del artículo, pues la mayoría de las narrativas siguen construyéndose sobre la victimización, reduciendo o negando el papel activo de la población. Con esta crítica planteo las pistas para salir de ella a través del reconocimiento de todos los actores como sujetos políticos con capacidad transformadora.

Palabras clave: memoria histórica, guerra contrainsurgente, Guatemala, rebelión política, victimización, justicia transicional, derechos humanos.

¹ Maestra en estudios latinoamericanos, doctorante en estudios latinoamericanos de la UNAM. Líneas de investigación: memoria histórica, teología de la liberación, guerra en Guatemala. Correo electrónico: lavidaesunviajeenparacaidas@hotmail.com. Fecha de recepción: 12 11 16; Fecha de aceptación: 20 03 16.

 Páginas 19-48.

Abstract: This research is an historiographical review of paradigmatical works/papers in Historical Memory of the Guatemala civil war focused in four main axes. The first is about the causes that produced the conflict. The second on the way how the involved actors are represented, in other words, if it's assumed that there were only two parts in the conflict or otherwise the entire society will be taken as a participant of the process. The third axis is centered on the issue of whether the forgiveness and reconciliation must be perceived as the objective of the Recovery Historical Memory. At last, I will argue about the active or passive participation of the indigenous people in local reconstructions of memory. This is the critique medullar point, because the majority of the narratives have been constructed from the posture of victimization that reduces the active role of the civil population. With this review I raise the clues to get out of the victimization through recognition of all actors as political subjects with transformative capacity.

Keywords: historical memory, Guatemala, civil war, political rebellion, victimhood, transitional justice, human rights.

La memoria histórica en el contexto guatemalteco

El presente artículo busca ser una contribución crítica a los procesos de reconstrucción de la memoria histórica de la guerra contrainsurgente en Guatemala,² para ello se hará una revisión historiográfica de diversos trabajos que se han elaborado, desde las historias oficiales hasta procesos de rescate de memorias locales, memorias de las mujeres y, finalmente, las de los familiares de detenidos o asesinados en tiempos de la guerra. Me he valido para ello de una amplia recopilación bibliográfica

² El término más utilizado para referirse a este periodo de la historia es el de conflicto armado interno, sin embargo coincido con Edelberto Torres Rivas en que este nombre no se ajusta a los hechos ocurridos en Guatemala, pues la violencia del ejército contra las poblaciones fue atroz y desproporcionada con respecto a las movilizaciones sociales y al número real de guerrilla existente en el país (Torres, 2007). Se nombra aquí guerra contrainsurgente pues bajo el objetivo de eliminar cualquier forma de insurgencia el ejército desató una guerra ofensiva contra poblaciones combatientes y no combatientes, sin que en la mayoría de los casos hubiera confrontación de la otra parte.

en la que se encuentran los trabajos principales del periodo en cuestión (1954-1996), así como del acompañamiento directo a algunos grupos que trabajan en la materia, con lo anterior he podido constatar la visión de la historia que se tiene y la forma de como se aborda. De esta investigación se desprende el eje central del artículo que consiste en afirmar que la gran mayoría de relatos de la guerra se han narrado basados en la figura de la víctima,³ y que es preciso ser críticos de esta imagen para poder así promover el reconocimiento de los sujetos políticos con capacidad de transformación.

La memoria histórica no es el recuerdo simple de lo vivido, pasa por una interacción con lo social que nos lleva a poner esos recuerdos en colectivo y a estructurar un relato ordenado sobre lo que nos ha pasado. Se parte de la experiencia personal pero se logra vislumbrar su dimensión histórica, entender que los hechos que nos atravesaron la vida y el cuerpo no son accidentes aislados, daños colaterales ni producto del azar, sino que forman parte de un complejo entramado. Cuando se ha vivido una guerra tan atroz como la que tuvo lugar en Guatemala entre 1954 y 1996, recuperar la memoria histórica se vuelve fundamental para lograr entender el porqué de las cosas y con ello plantear las acciones que se necesitan emprender para evitar que se repita el horror. No basta para sanar a una sociedad de posguerra con que se firme la paz y se decrete la reconciliación como ley, es necesario abrir los ojos para mirar lo que ocurrió, escudriñar en los profundos conflictos sociales con el fin de entender su vigencia y generar transformaciones que de fondo logren evitar que la violencia domine el escenario social.

Es preciso anotar que el recuperar la memoria histórica no se trata solo de narrar el pasado, pues a través de ella proyectamos también

³ La RAE define “víctima” como una persona sacrificada o destinada al sacrificio, y como un ser que sufre un daño por una causa que le es ajena. Enrique Dussel (1998) reconoce en la víctima este carácter externo y afirma que su existencia es la evidencia de lo injusto de este sistema que somete a unos por interés de otros. La categoría de víctima implica entonces una negación impuesta por otro para afirmar su subjetividad, ese ser dominante no reconoce la dignidad de la víctima, le niega sus derechos y somete a condiciones de dolor y sufrimiento, lo considera de alguna manera un infrahumano, un ser de categoría inferior. En el terreno jurídico la víctima conserva esta exterioridad, se es víctima en la medida en que otro —el sujeto activo— ha hecho una afectación a la persona.

posibilidades de futuro. Es por esto que la memoria resulta un terreno sumamente delicado donde se dan numerosos debates. Tras la firma de los Acuerdos de Paz —en 1996— trabajar la memoria histórica se volvió en Guatemala una de las tareas a las que se abocaron con más dedicación los distintos actores que estuvieron presentes en la guerra, pues era una manera de posicionarse políticamente frente a ella. Dentro de los numerosos trabajos existentes, Manolo Vela ubica tres paradigmas: el paradigma institucional, el insurgente-contrainsurgente, y el paradigma complejo (Vela, 2011). El primero de ellos consiste en la visión propuesta por los altos mandos —tanto de la guerrilla como de los militares—, quienes elaboraron un discurso en el que ambos aparecían como los actores protagónicos, minimizando la importancia de las bases de uno u otro bando. Del lado del ejército destaca la obra de la Asociación de Veteranos Militares de Guatemala, *Guatemala, testimonio de una agresión* (1998); y el libro de Mario Mérida, *Testigo de conciencia* (2000), mismos que reproducen el discurso que los militares tuvieron durante la guerra, es decir, se presentan a sí mismos como héroes que lograron defender a la patria del peligro del comunismo que acechaba a Guatemala, encarnado en los grupos guerrilleros que pretendían cooptar a las poblaciones indígenas mediante la manipulación. Según esta postura, las causas del levantamiento fueron externas al país y formaban parte de una conjura del comunismo internacional.

Dentro de este primer paradigma podemos ubicar también los textos que dan cuenta de la visión de los altos mandos de la guerrilla, entre ellos destacan por supuesto todos los documentos generados por los cuatro grupos guerrilleros,⁴ así como libros autobiográficos que fueron publicados por los dirigentes en distintos momentos. Éstos van desde los primeros textos de Mario Payeras, *Los días en la selva*, publicado por primera vez por Casa de Las Américas (1981), así como *El trueno en la ciudad...* (1987); pasando por el libro de César Montes, *Mi camino fue la guerrilla* (Macías, 1998); Santiago Santa Cruz, *Insurgentes. Guatemala, la paz arrancada* (2004), hasta llegar a la

⁴ El Partido Guatemalteco del Trabajo (PGT), las Fuerzas Armadas Revolucionarias (FAR), el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) y la Organización Revolucionaria del Pueblo en Armas (ORPA).

reciente publicación del Comandante Pancho, *Sierra Madre: Pasajes y perfiles de la guerra revolucionaria* (Palma Lau, 2010).

Tanto en los textos del ejército como en los de los altos mandos guerrilleros se niega la agencia de la población civil. Los primeros presentan al común de la sociedad como una masa inconsciente engañada por la guerrilla, mientras que los segundos lo hacen como una base de apoyo en abstracto, sin detenerse a explicar sus propios procesos políticos, pues se presentan a sí mismos como la vanguardia revolucionaria. Los objetivos de reconstruir estas memorias no son los mismos para un grupo que para el otro, la guerrilla buscaba —sobre todo en los primeros textos— convencer a la población de unirse a su causa enalteciendo su justeza, es decir, son textos propagandísticos, lo que nos explica toda la aureola de heroísmo contenida en los relatos. Por su parte los militares escriben hasta después de la firma de paz y lo que buscan es dejar en claro que el aparato represivo fue tan brutal debido a que existía un peligro mayor para el país.

Sin embargo hay algo que sí comparten ambas narrativas y es la intención de justificar su papel dentro de la guerra. Al hacerse un mutuo reconocimiento, guerrilleros y militares, explicaban lo sucedido en un marco de guerra, donde había enemigos, posiciones y batallas. En este contexto, el estado de excepción se vuelve la regla, por lo que muchas de las acciones cometidas son disculpables y pueden gozar de amnistía.⁵

El segundo grupo de textos, que Vela denomina “paradigma insurgente-contrainsurgente”, implica también la reducción de la guerra a una lucha frontal entre dos actores que habrían dejado a la población atrapada entre los dos frentes de guerra. El principal exponente de esta visión fue el antropólogo norteamericano David Stoll, quien publicó su controvertido libro sobre las poblaciones ixiles (1999). Esta postura no tomaba en cuenta la disparidad en cuanto a la cantidad de armamento, soldados y aliados, tampoco consideraba las causas por las que se habían gestado las guerrillas ni los motivos que llevaron a la gente a integrarse a estos ejércitos. Afirmaba de manera categórica que la

⁵ Con base en el artículo 2 de la Ley de Reconciliación Nacional firmada el 27 de diciembre de 1996 Decreto 145-1996. Para ampliar información revisar http://www.libertopolis.com/wp-content/files/Ley_de_Reconciliacin_Nacional_Dto-_Ley_145_96.pdf [fecha de consulta: 17 de junio de 2013].

mayoría de la población había sido obligada o presionada para participar ya fuera como combatiente de la guerrilla o como patrullero del lado del ejército. Esta hipótesis de los dos demonios, llamada también Teoría del sándwich (Taracena, 2007), fue promovida por el Estado militar pues implicaba reducir la inconformidad a un mínimo de la población. Al negar que los pueblos hubieran participado de manera activa se reducían las causas de la guerra y se desacreditaba el potencial revolucionario de las comunidades.

Sorprende que actualmente esta postura de los dos demonios siga siendo defendida por importantes actores que se centran en el tema de la memoria, como es el caso del proyecto “Memorial de la Concordia”⁶, encabezado por ex combatientes de la guerrilla, activistas, empresarios, así como por un general retirado, Julio Balconi. Veo con recelo este proyecto pues parte de la premisa de que la gran mayoría de la población fue víctima pasiva de una violencia que le era ajena: el memorial contempla poner a la par a las personas que murieron en manos del ejército y a las que sucumbieron por las armas de la guerrilla. Aunque hay un reconocimiento de que el grado de violencia no es el mismo se concibe a todos los muertos como víctimas de la guerra sin importar el papel desempeñado en ella. En palabras de Gustavo Meoño —quien fuera dirigente del EGP y hoy está al frente del Archivo Histórico de la Policía Nacional además de formar parte del proyecto del Memorial— podemos leer con claridad cómo se mantiene esta postura:

Las víctimas de la violencia están en todos lados; no podemos reducirlas a un ámbito social, político, económico o ideológico. Tanto el Estado como la insurgencia violaron los derechos humanos durante el conflicto armado interno. Ello nos ha llevado a un grupo de ciudadanos a plantearnos la necesidad de encontrar una

⁶ El Memorial de la Concordia contempla cuatro proyectos: una Plataforma virtual de la Memoria, que está en vigencia desde 2014 e incluye archivos, bases de datos, testimonios y documentos de la Guerra; El Mapeo de la Memoria, que consiste en localizar los lugares de la memoria existentes en Guatemala; Diálogos Intergeneracionales y Jornadas de la Memoria, que se realizan continuamente, y finalmente la construcción de un Centro Cultural de la Diversidad, cuyo proyecto arquitectónico está pero no se ha llevado a cabo.

salida para evitar estar condenados a esta especie de cadena perpetua a la confrontación permanente (Meoño, 2012: 26).

Vemos en esto la permanencia del discurso que se impulsó en los Acuerdos de Paz y que implica, bajo la bandera de la reconciliación, dejar atrás las disputas que motivaron la guerra, reduciéndola a una confrontación ideológica entre dos grupos y minimizando el carácter estructural de las causas que hoy siguen vigentes en el país.

La teoría de los dos demonios fue reivindicada por varios académicos (Rouquié, 1994; Le Bot, 1995; Bataillon, 2008; Sabino, 2008). Pero fue también sumamente debatida por numerosos actores que forman parte de lo que Vela nombra como “paradigma complejo”, que implica una visión más complejizada de los hechos en la que no hay dos actores confrontados sino un entramado de sectores sociales que se entrecruzaron en el marco de la guerra, éstos venían de procesos históricos propios de luchas y resistencias.⁷ Se reconoce la larga trayectoria de combate de los pueblos indígenas desde siglos atrás, así como la particularidad del movimiento sindical o las reivindicaciones de las mujeres antes, durante y después de la guerra.

El grueso de la población no aparece más como víctima pasiva sino como sujeto protagónico del devenir histórico, se presentan entonces actores importantes como los estudiantes universitarios, que aunque simpatizantes no eran necesariamente miembros de las guerrillas, o bien otros sectores como los religiosos de base y los campesinos cooperativistas, que participaban de las movilizaciones sociales pero no necesariamente de la insurgencia armada. Este análisis más complejizado permite también visibilizar las contradicciones existentes dentro de un mismo sector, como por ejemplo el de los pueblos indígenas, pues en una misma comunidad e incluso al interior de las familias podían existir quienes hubieran optado por sumarse a la guerrilla, quienes eran meros simpatizantes, así como otros que decidían mantenerse al margen o por el contrario tomaban la decisión, a veces forzada pero otras

⁷ Se entiende como resistencia la capacidad de los sujetos para oponerse a la imposición social que sobre ellos ejercen las clases opresoras, que puede variar en métodos pero que implica necesariamente una acción.

voluntaria, de sumarse a las Patrullas de Autodefensa Civil o de fungir como delatores de los combatientes.

Por otra parte, este paradigma implica también el reconocimiento de las causas estructurales que desataron la guerra, esto es, deja de presentarse como un capricho de un grupo de revolucionarios para reconocer los motivos de fondo que llevaron a la población a participar, como las condiciones de desigualdad existentes en el país, la falta de tierras de los campesinos, la exclusión y marginalidad de los pueblos indígenas, la represión política a cualquier forma de organización, incluido el movimiento cooperativista.

Límites en la construcción crítica de la memoria

Dentro del paradigma complejo de la memoria existen también muchas limitaciones que me interesa poner a la luz como una manera de contribuir a un análisis crítico de la guerra. Quiero para ello hacer la revisión de algunas obras y experiencias enfatizando en cuatro temas: las causas que motivaron la guerra; los actores involucrados en ella; los propósitos mismos de la recuperación de las memorias y, por último, la posición que suele fijarse con respecto a la participación activa o pasiva de los distintos actores. Este último tema, que he definido como la trampa de la victimización, es el objetivo central del presente artículo.

Dentro del mencionado universo historiográfico crítico organicé cuatro grandes grupos para su análisis. El primero está compuesto por los informes realizados al poco tiempo de la firma de la paz. El segundo lo forman trabajos de recuperación de la memoria histórica desde lo local, partiendo de las particularidades de cada región. En el tercero agrupé memorias construidas de y desde las mujeres. Por último, me avoqué a los procesos de recuperación de memorias de hijos e hijas de los militantes revolucionarios.

El informe *Guatemala: Nunca Más* impulsado por la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (ODHAG, 1998) fue presentado en abril de 1998. Unos meses después, en febrero de 1999, la Comisión de Esclarecimiento Histórico (CEH), creada en el marco de los Acuerdos de Paz, presentó *Guatemala: Memoria del silencio* (CEH, 1999). Ambos trabajos tenían por objetivo romper los silencios impuestos por los discursos del poder y

permitir la emergencia de la voz de los sujetos que habían sufrido la violencia, para ello se recolectaron testimonios por todo el país.

Debido al escenario de terror que se vivía en Guatemala fue necesario generar condiciones de confianza que permitieran a la gente hablar, en esto resultó fundamental la estructura de trabajo pastoral con que contaba la Iglesia católica en los distintos departamentos. Los testimonios que se obtuvieron en ambas experiencias han posibilitado llevar a cabo procesos de justicia y son sin duda un referente al cual se debe acudir para realizar cualquier investigación sobre el periodo. Sin embargo, ya que fueron recogidos en contextos de mucha urgencia y respondiendo a formatos cerrados de entrevistas, para los testigos no fue posible profundizar en ciertos temas. El ejemplo más claro de ello es la violencia dirigida contra las mujeres en el marco de la guerra, de la que apenas se hace mención en los informes, lo que responde por un lado a un silenciamiento del tema en las propias sobrevivientes pero también a que las preguntas no fueron guiadas hacia la profundización de estas situaciones ni se hicieron recomendaciones al respecto (Fulchiron, 2006).

Al centrar los testimonios en la descripción detallada de los hechos de violencia —lo que sin duda tiene un fuerte valor jurídico— dejan de lado las memorias de lucha y resistencia de los pueblos que aparecen enunciados como víctimas. Aunque los informes dejan en claro la desproporción entre la violencia del Estado y la de la guerrilla, existe en esta figura de la víctima un punto de encuentro que oculta la complejidad de los hechos históricos y que simplifica nuevamente el papel desempeñado por los distintos actores. Al llegar a la narración de la represión se desdibujan otras formas organizativas y termina por ponerse el foco en los grupos guerrilleros, invisibilizando así las estrategias que posibilitaron a los pueblos resistir ante la atroz violencia.

Es clara la pertinencia de la denuncia que hicieron los informes al ser los primeros trabajos que se realizaron después de terminada la guerra, sin embargo precisamos enunciar esta limitación para poder superar los vacíos que dejaron. Del mismo modo resulta necesario entender que al pertenecer al contexto de los Acuerdos de Paz —en el que se creía que el tránsito a la democracia era posible—, el perdón y la reconciliación aparecen como los objetivos finales de la recuperación de la memoria histórica. La Comisión de Esclarecimiento Histórico (CEH) es más crítica a este respecto y afirma que para poder alcanzar

la transición social es necesario impulsar procesos de búsqueda de justicia, sin embargo no plantea la forma de cómo pudieran llevarse a cabo. Esto se debe a que desde su conformación la CEH estaba limitada a no fincar responsabilidades específicas ni a emprender procesos judiciales, por un acuerdo firmado entre el gobierno y la guerrilla⁸ para protegerse mutuamente y que a decir de Grandin “el documento de una página que constituyó a la comisión fue una idea de último momento acordada por los debilitados líderes de la guerrilla y los comandantes de las Fuerzas Armadas triunfantes” (Grandin, 2007), por tanto no alcanzó la profundidad que hubiera sido necesaria para realmente generar una transformación social.

En cuanto a las causas de la guerra, el informe de CEH señala el carácter estructural de un Estado racista, autoritario y excluyente, además de reconocer las raíces económicas estructurales que originaron la subversión, incluyendo cifras que demuestran la situación de desigualdad. Sin embargo, lo que aún está ausente en el informe es la explicitación de los intereses geoestratégicos que representaban para las clases oligarcas los territorios donde se dieron las masacres y se hicieron los desplazamientos para dejar el terreno libre a la explotación de los recursos naturales, tampoco existe en el informe un análisis del papel que jugó Guatemala a nivel internacional. Podemos afirmar, entonces, que en los documentos existe un primer intento por mirar las raíces de la guerra, pero es preciso hilar mucho más finamente para verdaderamente entender lo que estuvo detrás del genocidio que se dio en los pueblos.

Memorias locales

Los trabajos de recuperación de la memoria histórica que han partido desde lo local han logrado avanzar bastante en este objetivo, para esta revisión me centré en los textos del sacerdote Ricardo Falla (1992), de Margarita Hurtado Paz y Paz (2009), los artículos compilados en el libro *Desafíos y potencialidades de la historia local de Guatemala*, de la Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales (Mendizábal, 2005), así como la labor realizada por la Iniciativa para la Reconstrucción y Recuperación de la Memoria Histórica en

⁸ Me refiero al *Acuerdo sobre el establecimiento de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico de las violaciones a los derechos humanos y los hechos de violencia que han causado sufrimientos a la población guatemalteca*, firmado por representantes del gobierno y de la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca en Oslo, Noruega, el 23 de junio de 1994.

el departamento del Quiché (IRRMH, 2012), y un trabajo de recuperación de la memoria realizado por el Museo Comunitario de Rabinal Achí, Baja Verapaz (Bert, 2003).

El jesuita Falla hizo sus primeros trabajos basados en la recopilación de testimonios en campamentos de refugiados en México. Su objetivo al recrear los hechos no era regodearse en el dolor sino destacar en estos relatos la forma como las poblaciones lograron sobrevivir y soportar los embates de un ejército que pretendía eliminarlas y terminar con su identidad. Falla logra ubicar dentro de estos testimonios las historias de resistencias que narran cómo los pueblos lograron sobrevivir a tanto horror, poniendo en alto la dignidad y por tanto consiguiendo de alguna manera su afirmación como sujetos: “estos testimonios son una buena noticia porque afirman que los pobres y débiles pueden vencer esa estrategia de violencia y pueden resistir a las técnicas que dividen lo más íntimo de la persona, que es su identidad y lealtad” (Falla, 1992: 33).

Los testigos que refiere Falla repiten constantemente una verdad: “sobreviví y estoy vivo”. Este tipo de memorias son las que dan la fuerza para construir el futuro, porque si estas personas pudieron subsistir con todo en contra y organizarse como lo hicieron al formar las Comunidades de Población en Resistencia (CPR),⁹ ¿qué no serán capaces de hacer?

Con estas memorias de resistencia se complejizó la historia de la guerra y se abrió la posibilidad de dar un salto más en la reflexión de lo sucedido y pensar cuál había sido el papel de las comunidades en el desenvolvimiento de los hechos. En el norte del Quiché se formó en 2002 la Iniciativa para la Reconstrucción y Recuperación de la Memoria Histórica (IRRMH) que reunía personas de las CPR de la Sierra y gente que vivió en los campamentos de refugiados, así como algunos reasentados de la costa sur; esta iniciativa es acompañada y apoyada por algunas personas de la ciudad de Guatemala que aportan herramientas metodológicas para realizar el trabajo de recuperación. El objetivo primordial de este grupo es dejar plasmada su memoria, contar

⁹ Las CPR son comunidades que fueron formadas en la huida de los bombardeos y la persecución del ejército. Las poblaciones se refugiaron en la montaña y comenzaron a organizarse primero simplemente para sobrevivir, y al paso de los años para generar, aun en estas condiciones, sistemas de salud, educación y producción. Las CPR salieron a la luz pública con este nombre el 7 de septiembre de 1990, se encontraban en tres áreas de Guatemala: La Sierra del Quiché, conocidas como CPR Sierra; la selvas del Ixcán, conocidas como CPR Ixcán; y en la selva petenera, conocidas como Comunidades Populares en Resistencia del Petén.

su propia historia para que quede como un legado a las generaciones que hoy siguen luchando contra los megaproyectos. Se acude a las memorias para encontrar lecciones sobre las formas en que esos mismos pueblos resistieron en el pasado que ayudan a entender sus condiciones actuales. El resultado de este trabajo se puede leer en el libro *Nuestro entendimiento común sobre la historia de nuestras tierras, nuestros pueblos y nuestras resistencias* que reconstruye la historia a través de la memoria de los pueblos, este esfuerzo “recupera la voz y la fuerza de los verdaderos protagonistas: los pueblos en resistencia. No como víctimas. Ni como comparsas de un enfrentamiento entre actores armados. Sino como los sujetos fundamentales en una epopeya que dura más de 500 años” (IRRMH, 2012: 89).

Otro esfuerzo colectivo es el que está detrás del libro *Oj K'aslik. Estamos vivos...* (2003), sobre la experiencia en Rabinal, en el departamento de Baja Verapaz, donde sucedió la terrible masacre de Río Negro el 13 de marzo de 1982: murieron 177 mujeres y niños. El texto se centra en la historia de sobrevivencia y lucha de estos pueblos basándose en los testimonios de quienes vivieron la guerra, poniendo especial acento en su particularidad como pueblo maya-achí. El estudiar la guerra contrainsurgente desde la dimensión local permite centrar los relatos en los procesos históricos de los propios pueblos que les llevaron a participar de manera activa. El texto *Oj K'aslik...* propone como un antecedente fundamental de la guerra la época de la dictadura del general Jorge Ubico —que gobernó de 1931 a 1944—, ya que fue durante su periodo que se establecieron la Ley contra la Vagancia y la Ley de Vialidad, ambas obligaban a los indígenas y jornaleros a trabajar de manera forzosa. Ante esa imposición, los achíes¹⁰ del lugar realizaron acciones de desobediencia y lograron resistir.

Otro antecedente lo sitúa en la fundación de la Comunidad de Campesinos y del Sindicato de Obreros durante la primavera revolucionaria, de 1944 a 1954,¹¹ que lograron mantenerse tiempo después pese a la represión del Estado.

¹⁰ Los achíes o achí son un grupo indígena maya ubicado en el departamento de Baja Verapaz, Guatemala.

¹¹ Se conoce como la primavera revolucionaria a los gobiernos de Juan José Arévalo (1944-1950) y Jacobo Arbenz (1950-1954), ya que se implementaron profundas reformas sociales que pretendían transformar las condiciones socioeconómicas del país. Entre ellas la Ley de Seguridad Social de 1946, el Código del Trabajo de 1947, y sobre todo la Ley de la Reforma Agraria de 1952. En 1954, Arbenz fue obligado a renunciar

Para el caso del pueblo ixil, al norte del Quiché, IRRMH utiliza un método similar al de Rabinal, rastrea en el legado de la memoria histórica de las comunidades los elementos de lucha y resistencia. Ubica los orígenes del pueblo ixil en la época prehispánica, destacando algunos elementos culturales que perviven hasta hoy, pese a la opresión y despojos que han sufrido los pueblos desde la llegada de los españoles. El conflicto por la tierra es entendido como un eje que atraviesa la larga historia de los ixiles, comenzando por el Decreto 170 que en 1877 estableció por primera vez que las tierras baldías podían ser dadas en subasta, lo que justificó el despojo a manos de los liberales. Esta situación se mantuvo hasta la Reforma Agraria de 1952, cuando mediante el Decreto 900 se protegió a las comunidades. Sin embargo, a la caída del gobierno revolucionario esto se vino abajo y unos años después, en 1970, el general Carlos Arana Osorio aprobó el Decreto Ley 60-70, que dio luz verde al proyecto Franja Transversal del Norte, mismo que atraviesa una zona de enorme riqueza natural. Este decreto abrió además el espacio a las inversiones petroleras y mineras que siguen afectando las poblaciones.

En cuanto a la parte organizativa, IRRMH concibe la importancia que tuvieron en las comunidades los movimientos de conversión religiosa, como el de Acción Católica (AC), que permitieron romper con el costumbrismo dominante desembocando en movimientos organizativos para resolver los problemas inmediatos de productividad mediante la instauración de cooperativas y ligas campesinas, generando un nuevo modelo de desarrollo comunitario. Estas iniciativas de los años 50 y 60, si bien eran procesos organizativos y por tanto políticos, no estaban ligadas a factores externos ni vinculadas con la guerrilla, sin embargo fueron espacios de formación política para los pueblos.

Por su parte, Margarita Hurtado¹² se centra en la región de Huehuetenango, por medio del análisis de testimonios y documentos busca reconstruir “la memoria colectiva de la lucha revolucionaria” (Hurtado, 2009: 32) para lograr entender el proceso histórico en toda su complejidad. En este texto la autora defiende y argumenta la existencia de una participación activa y masiva de las comunidades en la guerra luego de que EGP se extendiera en la zona mediante la estrategia de guerra popular revolucionaria, que implicaba un protagonismo

tras una ofensiva militar liderada por Estados Unidos, como consta en el documento PB SUCCESS.

¹² Quien fuera durante la guerra líder combatiente del Ejército Guerrillero de los Pobres.

de las poblaciones y un rompimiento con la tradición de vanguardias revolucionarias. Asimismo destaca la participación indígena en las ofensivas lanzadas en 1981 contra patrullas del ejército, en operaciones de recuperación de armamento y en las disputas por terrenos en varias regiones de Huehuetenango.

Todos estos textos coinciden en señalar que el encuentro entre la guerrilla y las poblaciones fue un proceso histórico natural porque existía una “coincidencia entre el planteamiento revolucionario y el descontento y cansancio acumulados en la población local ante tanta injusticia sufrida por generaciones” (Hurtado, 2009: 40). Esta visión reivindica la agencia de los ixiles, oponiéndose a la postura de Stoll que los reducía a víctimas pasivas de la guerra que a decir de Hurtado “refleja una profunda subestimación de la capacidad de las personas para comprender la situación de injusticia en la que viven y su capacidad de rebelarse para buscar el cambio social” (ídem: 62). La participación de la población no puede negarse de ninguna manera y resulta inútil tratar de minimizar su papel, pues las luchas de hoy son la muestra clara de que el pueblo guatemalteco es consciente y está activo. Ahora bien, es importante destacar que los indígenas no solo tuvieron un papel activo del lado de la lucha revolucionaria y los movimientos sociales, también participaron en las Patrullas de Autodefensa Civil y como comisionados militares, muchos de ellos obligados por el ejército para formar parte de estas estructuras, sin embargo también hubo quienes participaron por decisión propia al encontrar ahí una fuente de recursos económicos o de posición social. Si nos negamos a reconocer esto no podemos entender la complejidad de la guerra, pero sobre todo del fracaso de la reconciliación, pues estos actores continuaron ejerciendo poder al interior de las comunidades aun después de firmada la paz.

El recuperar la memoria histórica desde una perspectiva local permite entender la guerra en su complejidad, pues deja de manifiesto los intereses geoestratégicos que estaban detrás, como bien afirma en entrevista Javier Gurriarán, integrante de IRRMH: “Cada área, cada lugar masacrado o desocupado por la fuerza militar de población en este momento está reocupado por compañías internacionales” (entrevista a Javier Gurriarán, Guatemala, 19 de noviembre de 2013). Esto no sólo ocurrió en el Quiché, también en Rabinal, donde existe una clara relación entre las masacres de Río Negro y un megaproyecto en la zona para construir la presa hidroeléctrica de Pueblo

Viejo-Quixal, que afectaría a Rabinal y Cubulco. Al tiempo que el ejército estaba arrasando a la población se comenzó a cimentar la presa.

En la época actual son numerosos los proyectos que invaden los territorios por donde ayer pasó la guerra. Las hidroeléctricas y las mineras siguen buscando la manera de segregar a las poblaciones de sus territorios para apropiarse de sus recursos.¹³ El gobierno ha apoyado estas iniciativas criminalizando a los líderes sociales y encarcelándolos, vemos entonces que si bien han cambiado las estrategias, el Estado sigue siendo cómplice del despojo a las poblaciones, sin consultarles sobre el futuro que quieren en sus territorios. Pero como en el pasado, las comunidades no se quedan de brazos cruzados, sino que emprenden nuevas luchas ya no por la vía de las armas, ahora mediante la organización en defensa de sus recursos haciendo uso de la memoria colectiva, que les recuerda cómo lucharon en otros hostiles tiempos.

Memoria de y desde las mujeres

En este afán por visibilizar las particularidades de los distintos actores que participaron en la guerra, existen esfuerzos que se han dado a la tarea de recuperar la memoria histórica de y desde las mujeres. Entre ellos seleccioné para el análisis el trabajo realizado por el Consorcio Actoras del Cambio (Fulchiron y otras, 2009), el colectivo Kumool (Hernández y otras, 2008), así como las investigaciones de Silvia Soriano (2006) y Ana Silvia Monzón (2005).

Mirar la historia desde las mujeres implica prestar atención a situaciones y particularidades que se pierden en las historias oficiales y aun en los procesos de recuperación de la memoria que buscan abarcar generalidades que terminan por invisibilizarlas. Siguiendo a Monzón podemos afirmar que a las memorias de las mujeres, como a las de los pueblos mayas, se les menosprecia porque son consideradas parciales, se afirma que no ven más que una parte del escenario y que por tanto no pueden aspirar al paradigma de lo universal, pero resulta que ese universal es siempre masculino, blanco, y de cierta clase social. No es por tanto el paradigma que perseguimos cuando construimos memorias, sino uno mucho más complejo que contemple las particularidades y fragmentaciones.

¹³ Para ampliar esta información refiérase al capítulo “La paz, el reordenamiento actual. Planes de desarrollo, megaproyectos y compañías transnacionales”, en *Iniciativa para la Reconstrucción y Recuperación de la Memoria Histórica* (2012), *Nuestro entendimiento común sobre la historia de nuestras tierras, nuestros pueblos y nuestras resistencias*, Coordinación por los Derechos de los Pueblos Indígenas, Ciudad de Guatemala.

Al estudiar la memoria de las mujeres, la primera pregunta que se presenta es el porqué de esta violencia dirigida contra ellas. Al tratar de responderla, las mujeres han compartido sus recuerdos más íntimos para lograr de manera colectiva explicarse lo ocurrido en la guerra; es decir, han podido transitar de una memoria individual muy dolorosa al ejercicio de una memoria histórica clarificadora.

La violencia que ejerció el Estado en contra de las mujeres y sobre todo la violencia sexual quedó grabada en sus cuerpos como un dolor profundo; aun cuando hubieran decidido callar o tratar de olvidar para evadir el sufrimiento, los recuerdos volvían en formas muy variadas. A veces se presentaban como pesadillas, otras como un miedo inexplicable, y en muchas ocasiones en forma de enfermedades que evidenciaban que el cuerpo tiene tanta o más memoria que la mente. El hablar de lo que les pasó y acompañarse con otras mujeres que compartían su experiencia les permitió romper el aislamiento en que vivían. En este sentido resulta sumamente valioso el trabajo que ha realizado el Consorcio Actoras del Cambio —junto con otras organizaciones— que ha permitido que las mujeres ubiquen el crimen de la violación en el contexto de la guerra, dejando de sentir que éste es un castigo por algo hecho por ellas o una consecuencia inevitable de su accionar político. El rescate de la memoria colectiva “permite dar una explicación social y política a las atrocidades que vivieron y evidenciar la responsabilidad del Estado en la perpetuación de estos crímenes” (Fulchiron, 2009: 200). Éste es el sentido de rescatar su memoria, poner los hechos en perspectiva, entender las causas de la violencia y ubicar al Estado como responsable, para poder así librarse de la culpa impuesta sobre ellas y fortalecerse como sujetas políticas con una identidad propia.

Por medio de un análisis histórico con perspectiva feminista, lograron dimensionar las raíces patriarcales de las comunidades que provocaban que las personas —mujeres y hombres— atacaran a las mujeres violadas como responsables, atribuyéndoles una culpa que no les pertenecía. Dicho análisis ha permitido desentrañar la forma en que el opresor se interioriza en los pueblos logrando que se sientan responsables de las acciones violentas ejercidas en su contra y que se mantengan las divisiones internas de las comunidades aun sin la presencia de los dominadores. Pero también ha conseguido ver todos los procesos de resistencia que hay dentro de las opresiones. “Nos presenta lecciones sobre la capacidad de resiliencia y el sentido de vida que permitió a

muchas de estas mujeres mayas sobrevivir ante el desgarramiento de la violencia sexual” (ídem: xviii). En este sentido, la memoria puede volverse un canto a la vida en vez de un recuerdo de muerte y dolor, rescatando la manera en que han dejado de sobrevivir para realmente volver a vivir.

La memoria se vuelve una herramienta de sanación porque permite releer los procesos históricos y transformar el lugar donde obligadamente se las coloca. Muestra de ello es todo el trabajo de recuperación que han realizado las ex combatientes del grupo Kumool, quienes si bien reconocen que pervive en ellas mucho dolor por lo vivido, también están claras de que el proceso ha valido la pena porque les permitió abrir puertas que desconocían y comenzar a transformar la realidad. A muchas les mataron sus familiares y por eso decidieron armarse. Una mujer declara que se unieron a pelear por dignidad, pero aunque fueron a luchar llenas de coraje al ver lo que los soldados estaban haciendo “lograron transitar del odio a una conciencia de lucha, superando los deseos de venganza, así como transformar el temor en una disposición para las actividades político militares” (Hernández y otras, 2008: 81). Y aunque existe en ellas un ligero sentimiento de tristeza por el sueño truncado, hay también una capacidad autocrítica para mirar los errores y los aciertos.

Esta noción se encuentra presente también en los testimonios que recoge el trabajo de Soriano, cuyas protagonistas “valoraron que valía la pena arriesgarse por el resultado esperado” (Soriano, 2006: 7), y que encontraron en el espacio de la lucha revolucionaria un lugar para construir una agencia que no dependiera del esposo o el padre.

La memoria histórica construida desde las mujeres ha aportado una manera de entender la guerra desde las propias sujetas, es decir, que además de llenarse la boca con las generalizaciones de la opresión del sistema capitalista, ha buscado encontrar las causas por las que cada una como individua y en colectivo vivió esta guerra, entender cómo la violencia contra las mujeres se endureció durante la guerra pero no se quedan ahí, en estas memorias vividas existe un hilo que las conecta con sus luchas actuales y cotidianas, con la agresión que aún existe en las comunidades en contra de las mujeres. Las memorias recuperadas les permiten tomar el aliento para levantar la voz y denunciar las injusticias del presente.

El rescate de la memoria busca además romper con el estigma de las mujeres vistas sólo como víctimas, se busca afirmar que las mujeres son mucho más que

un cuerpo que fue violado, que las mujeres son sujetas de lucha. Sin embargo, es preciso anotar que el dolor de lo vivido ha sido tal que pocas veces se logra recuperar esta dimensión en la memoria de mujeres activas en lucha. Aún es preciso trabajar más en rescatar los relatos de las que combatieron, quienes se enfrentaron a un sistema opresor y propusieron una transformación social de raíz desde las filas de los movimientos sociales o desde las rupturas propias.

Semillas de memoria

En esta búsqueda por rescatar las historias de lucha y resistencia me encontré con los trabajos de recuperación de la memoria que han elaborado los hijos —de sangre o de ideología— de aquellos que protagonizaron la guerra. Ellos y ellas son la semilla plantada por los combatientes cuyo fruto permite que su lucha siga actual.

Los familiares de los desaparecidos se organizaron en la época de la guerra para exigir al gobierno la presentación con vida de sus seres queridos, en esto fueron pioneras las mujeres organizadas en 1984 en el Grupo de Apoyo Mutuo (GAM), en la ciudad de Guatemala, y en el área rural la Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala (Conavigua), que comienza a reunirse en 1985 y se formaliza en 1988. Estas dos agrupaciones fueron las primeras que de manera organizada hicieron frente al Estado para exigir justicia por los crímenes represivos; antes cada familiar realizaba la búsqueda individualmente. El agruparse les permitió entender la dimensión política de la represión, visibilizarla y sobre todo señalar la responsabilidad del Estado. Para estas dos organizaciones la figura de víctima fue fundamental en la construcción de su narrativa de frente al gobierno y en el terreno judicial; esta posición les permitió evidenciar el uso desproporcionado de la fuerza contra personas no armadas en el campo y la ciudad, y en el caso de Conavigua exigir la reparación del daño después de los acuerdos de paz. Sin embargo, como hemos señalado antes, esta figura tiene el enorme riesgo de negar la agencia en tanto se es víctima por lo que el otro hace sobre el sujeto y no por el sujeto en sí. Considero que el papel de dichas agrupaciones fue fundamental para denunciar los crímenes de Estado y que por tanto son un innegable referente para los procesos de reconstrucción de la memoria, aunque es necesario ser crítica de esta visión victimizadora para poder construir otro tipo de relatos.

En 1992 se formó otro importante grupo de familiares, la Asociación de Familiares Detenidos-Desaparecidos de Guatemala (Famdegua), quienes también se valen de la figura de la víctima en el terreno jurídico, pues su labor principal ha sido emprender juicios en contra de militares del ejército responsables de las masacres; participaron en el proceso jurídico por la Masacre de Dos Erres, donde se logró sentencia condenatoria a cuatro kaibiles y un teniente militar; y en los juicios por la masacre de Josefinos ocurridos en Libertad, Petén, así como en la masacre de Panzós, éstos se encuentran aún vigentes. Han participado también como querellantes adhesivos en un caso de desaparición forzada. La víctima aparece entonces como estrategia jurídica para emprender los procesos de búsqueda de justicia, es decir, responde específicamente a una finalidad pragmática.

El colectivo Hijos e Hijas por la Identidad y la Justicia contra el Olvido y el Silencio (HIJOS) fue fundado en 1998 por Wendy Méndez, hija de Haydée Méndez, quien fue desaparecida por su participación en el PGT; luego de vivir años exiliada en Canadá regresó a Guatemala tras la búsqueda de su historia, y motivada por su tía Marcia Méndez —directora de Famdegua— decidió formar una organización de hijos de desaparecidos, a manera de la organización HIJOS que existe en Argentina. HIJOS Guatemala salió a la luz pública el 30 de junio de 1999 en medio del desfile militar por el aniversario del ejército, teniendo como ejes de lucha la memoria, la verdad y la justicia (entrevista a Flor de María Calderón, Guatemala, 20 de enero 2013).

En ese mismo año, Kayte Doyle, analista del Archivo de Seguridad Nacional de Estados Unidos, dio a conocer el documento conocido como *Diario Militar...*,¹⁴ en el que aparecían 183 fichas de personas detenidas por el ejército. En ellas se daba cuenta del nombre de las personas capturadas, de su pseudónimo, de la organización en la que militaban, el cargo que tenían y sus funciones asignadas. También se consignaba la fecha de su detención y una descripción de la misma; finalmente se anotaba en clave si habían sido ejecutadas y cuándo. El registro lo acompañaban con fotos arrancadas de los documentos de identificación. Al salir a la luz este diario, algunos quienes aparecían en él decidieron organizarse por la petición de justicia. La demanda la retomó el Ministerio Público pero no les dio respuesta, así que en 2005 28

¹⁴ Para ampliar información refiérase a Fundación Myrna Mack (2003), *El Diario Militar: Rastros de la verdad*. Guatemala.

familias comenzaron una querrela en la Corte Interamericana de Derechos Humanos contra el Estado de Guatemala, con el apoyo de la Fundación Myrna Mack.

Entre las personas que aparecían en el *Diario* se encontraba Amancio Samuel Villatoro con el número 55, que había sido detenido en 1984 y cuyo cadáver fue encontrado en una exhumación realizada en el destacamento militar de San Juan Comalapa, departamento de Chimaltenango, junto al de Sergio Saúl Linares Morales, Juan de Dios Samayoa Velásquez, Hugo Adail Navarro Mérida y Moisés Saravia López (Doyle, 2011). El cuerpo de Villatoro fue identificado por la Fundación de Antropología Forense de Guatemala (FAFG) mediante una prueba de ADN en 2011. La familia no supo qué hacer con los restos, pues tenía distintas opiniones, y ante el ofrecimiento del director Fredy Peccerelli, de la FAFG, de prestarles un espacio para mantener el cuerpo y que lo pudieran visitar, fue surgiéndoles la idea de crear un museo donde se rescatara la historia de Samuel Villatoro, así como la de los desaparecidos del *Diario Militar* (entrevista a Samuel Villatoro, Guatemala, 6 de noviembre de 2012). Fue así como el 30 de enero de 2012 abrió sus puertas el Museo de los Mártires del Movimiento Sindical, Estudiantil y Popular de Guatemala, en donde se presentan los restos encontrados y se explica someramente la represión selectiva ocurrida durante la guerra.¹⁵

Lo novedoso en la propuesta de memoria histórica de estos hijos y familiares de los combatientes es que se acercan a la historia de la guerra con una pregunta que nadie se había atrevido a formular de manera clara y contundente: ¿por qué se luchaba y cuáles de esas causas siguen vigentes hoy?

En trabajos anteriores se habían realizado esfuerzos por explicar las raíces históricas y económicas que llevaron a la población a insurreccionarse, así como por ubicar las problemáticas locales que posibilitaron la emergencia de la lucha revolucionaria. Sin embargo, los motivos que tenían los combatientes apenas se habían analizado al estudiar los proyectos revolucionarios y siempre fueron circunscritos en una lógica de otro tiempo, en un contexto de guerra fría, en una oleada de guerrillas en América Latina. Y sobre todo, los esfuerzos se habían consignado a entender el porqué de la violencia y el funcionamiento

¹⁵ Para más información sobre el proceso de constitución del Museo refiérase a De León, Quimy y Nelton Rivera, “Todo está cargado en la memoria: un museo para no olvidar”, *Prensa Comunitaria*, 20 de mayo de 2014, en <https://comunitariapress.word-press.com/2014/05/20/todo-esta-cargado-en-la-memoria-un-museo-para-no-olvidar/>

de las estructuras de Estado que la permitieron. Es preciso denunciar el horror vivido y exigir justicia, pero es igualmente necesario razonar sobre los motivos de la insurrección, sobre los aciertos y los errores cometidos por las guerrillas; es preciso rescatar de ellos ese germen transformador que le generó tanto miedo al gobierno, no para lanzarse a la lucha por los mismos medios pero sí para encontrar la manera de darle continuidad a eso que se considera justo.

Esta perspectiva de la memoria consiste en defender el papel activo de los sujetos que participaron en la guerra, se opone de manera tajante a la teoría de los dos demonios que niega la acción consciente de los pueblos y afirma que incluso aquellas poblaciones que en un inicio tomaron la decisión de mantenerse al margen, como muchos indígenas, en el transcurso de la guerra tuvieron que organizarse para garantizar su sobrevivencia, como es el caso de las personas que formaron las Comunidades de Población en Resistencia.

Los hijos —herederos del legado de la memoria histórica— toman la palabra para afirmar que el pueblo actuó de manera concienzuda, que no fue un arranque de rabia ni el producto de una manipulación externa. Asumen que la violencia ejercida por el Estado fue desmedida y que el horror infringido a sus familiares debe ser castigado, pero se niegan a quedarse atrapados en la figura de la víctima que invisibilice la acción de los luchadores sociales. El dolor de la pérdida y angustia de la incertidumbre sólo son aminorados por este recuerdo de vida; los familiares —pero sobre todo los hijos— necesitan reconstruir una figura de sus padres ausentes para hacerse de un referente con el cual crecer, al cual admirar, no les sirve entonces una figura de un ser sufriente ni el recuerdo permanente de su ausencia, necesitan recordarlo con vida aunque no lo hayan conocido, saber que ese padre, esa madre, ese tío tenían ideales y sueños que pueden heredarles aun en esta ausencia. Es probablemente esta búsqueda lo que llevó a HIJOS a rescatar los relatos de vida por encima de la muerte.

Sin embargo, es necesario decir que aunque la intención sea el rescate de la memoria de la vida y de la lucha, no en todos los esfuerzos se ha logrado que palpite la vida. Se han elaborado numerosos memoriales donde se rescata el nombre de los desaparecidos y asesinados que resultan impactantes pero, que más allá de esa primera impresión, no logran romper con el anonimato, son una manera más de acumular cifras. Soriano hace una crítica muy interesante a estos monumentos del terror que en pos de recordar a los caídos enaltecen su condición de víctimas generando martirilogios. A propósito del monumento

de las víctimas de la masacre de Acteal, Chiapas, llamado Columna de la Infamia, nos dice que es

un monumento que no hace referencia a la lucha por el esclarecimiento de los hechos o por la justicia siempre tan postergada, sino que refuerza la angustia que se mira en los rostros esculpidos, un monumento que hace honor a la desolación y finalmente a “los mártires”, a las “víctimas”, a los que murieron rezando pero no a los que luchan, no a los que viven y/o mueren luchando: (Soriano, 2004: 244).

El horror sucedió, no debe ser negado, pero es importante que no se alabe la muerte por encima de la vida. Necesitamos que se sepa que esas personas antes de ser víctimas de la guerra eran seres como cualesquiera de nosotros, que tomaron decisiones y que participaron de algún u otro modo en el desenvolvimiento de los hechos, y destacar las razones que los llevaron a luchar, la intenciones que tenían de transformar las condiciones de la población, la apuesta era por la vida y es la vida por tanto la que debemos honrar y recordar.

En el discurso de los familiares se ha logrado romper con esta idea de la víctima, pues se afirma el papel activo que jugaron en la guerra y con ello se enaltece su dignidad. Esto en sí mismo tiene un gran valor, pues quiebra una larga tradición de silencios familiares que había llevado a muchos a la decisión de no hablar con claridad de la militancia de los desaparecidos, por el miedo que esto generaba. Cuando HIJOS y los familiares del *Diario Militar* comenzaron a reconocer que sus desaparecidos sí eran gente organizada y armada, se empezó a romper la idea de que la lucha es motivo suficiente para ser asesinado. Sin embargo, considero que en el caso del Museo de los Mártires aún deja la sensación, en el visitante, de que lo mejor para evitar la muerte es no inmiscuirse en asuntos políticos. Esto se debe probablemente a que se trasmite todo el terror que se vivió en la época de la guerra, pues nuevamente se centra la atención en la violencia por encima de los aportes de la lucha revolucionaria.

No obstante, podemos afirmar que lo que logran estas memorias de los hijos es devolverle el rostro a los desaparecidos y asesinados. No permitir que sigan siendo un XX enterrado en el cementerio de la Verbena. Restituirles su carácter de sujetos con nombre y apellido, con una historia, con ideas y con muchos lazos afectivos que dejaron huérfanos. Ésa es la memoria de la dignidad que

buscan rescatar porque no quieren que los muertos y desaparecidos pasen a la historia como criminales por haber luchado y tenido sueños. Los criminales son aquellos que los desaparecieron y su encarcelamiento será una forma de romper con el carácter de víctimas que les han impuesto, de devolverles la justicia y la dignidad a los muertos y a todos los vivos. Para denunciar esto, los HIJOS empapan la ciudad para que al caminar por ella nos demos cuenta de que aquel que falta podría ser cualquiera, un primo, una amiga, un vecino, una hermana, una madre, que ya no está. Esto permite humanizar la historia, entender que la guerra no fue una épica de grandes batallas salida de una novela de aventuras, sino una lucha que dio gente como nosotros en su vida diaria, en la calle, en el trabajo, en la escuela. Gente de carne y hueso que se organizó porque la situación era insostenible y decidió hacer algo para cambiarla.

Sin duda alguna la memoria de los hijos representa un paso hacia la recuperación de las historias de lucha y resistencia, es un camino en el que hay que continuar. Si la represión del ejército fue tan brutal, si mataron a la gente con tanta violencia fue para instaurar el miedo, para acallar generaciones enteras, para mantener el control. Si silenciamos las victorias y sólo nos queda el recuerdo de las derrotas al final lograrán el objetivo. No se deben callar las muertes que sucedieron en el pasado, pero mucho menos callar las vidas. Las memorias de estas personas que lucharon deben también ser rescatadas y recordadas con la dignidad y la frente en alto, pero sobre todo deben rescatarse de ellas los sueños que les valieron la vida. Como dirían Horkheimer y Adorno para nuestras historias y nuestras memorias: “la tarea por cumplir no es la conservación del pasado sino la redención de la esperanza del pasado” (1994).

Conclusiones

Podemos afirmar que la recuperación de la memoria no es en sí misma emancipadora, por el contrario puede ser utilizada para justificar hechos atroces, para silenciar las voces de otros y restarles protagonismo al reducirlos a la condición de víctimas pasivas. Pero si bien puede ponerse al servicio de la dominación, la memoria es también una herramienta para la emancipación porque nos permite jalar los hilos de las luchas pasadas, encontrar la fuerza que viene de atrás y que nos demuestra que las disputas que tenemos hoy ante las embestidas del poder, del neoliberalismo, de la opresión, del patriarcado, no son nuevas, y que antes como ahora hemos logrado subsistir y salir adelante.

La memoria que va más allá del dolor y la victimización y recupera las vivencias de lucha nos permite asumirnos como sujetos protagónicos capaces de realizar profundas transformaciones sociales.

En las distintas experiencias revisadas podemos observar algunas pistas de cómo romper con una memoria que está centrada en la victimización y construir relatos donde todos los actores sociales tengan una agencia definida. En los procesos de construcción de la memoria a través de lo local reconocemos una potencia para ello, pues el ver los hechos desde la dimensión de la comunidad permite complejizar la historia, ubicar bien a los actores y entender también las contradicciones existentes que nos permitan distanciarnos de una visión binaria de buenos y malos. Al estudiar las comunidades indígenas a fondo podemos desmontar por ejemplo la idea de que todos los patrulleros que sirvieron al ejército lo hicieron de manera obligada y reconocer que, aunque hubo esta imposición en algunos, hubo otros que decidieron de manera voluntaria unirse a las patrullas y a los comisionados militares, y que fueron partícipes de la violencia contra miembros de su propia comunidad pues encontraron aquí un recurso de poder que en su condición de indígenas, en un país racista como Guatemala, les había sido negado siempre. La memoria local posibilita además tejer las historias de más larga duración, ubicar que los pueblos tienen una raíz de lucha y resistencia que viene desde hace cientos de años y se va reconfigurando en distintos momentos de la historia; éstas han sido historias silenciadas que no aparecen en el recuento de la historia nacional.

El vislumbrar estas otras historias nos mueve inmediatamente de la concepción victimizante y sufriente, se escribe entonces una historia distinta donde los pueblos indígenas no son los pobrecitos, los menores de edad que han sido siempre tutelados, así concebidos colonialmente, y que no pueden por tanto hablar con voz propia, sino que necesitan la intermediación de otro. Al afirmar su identidad como sujetos se les regresa también una responsabilidad histórica de haber participado en la construcción social con sus apuestas emancipadoras y también con su carácter opresivo, y desde ese lugar de actores pueden entonces tejerse apuestas de futuro.

De igual manera ocurre con el vacío historiográfico que ha existido en torno a las mujeres, negándoles que pueden tener un papel protagónico y colocándolas siempre en un segundo plano. En los trabajos que revisamos pudimos ver la importancia que tuvo poner a las mujeres en el centro de los

procesos de memoria, romper el silencio para poder hablar de lo que a ellas les había pasado y no a los otros. El comenzar a hablar de lo vivido, reconocer el dolor y ponerlo en colectivo fue lo que permitió a estas mujeres romper con la culpa y la victimización, dejar de esperar que sean otras y otros los que resuelvan lo que está dentro de ellas y comenzar a hacerse cargo de su propio bienestar. A través del trabajo colectivo las mujeres pudieron dimensionar la violación sexual como una estrategia de guerra, devolver la culpabilidad al agresor y dar un giro en el discurso dejando de colocarse como las agredidas, las víctimas, comenzando a posicionarse como sobrevivientes que lograron defender su vida ante un atroz contexto. Son entonces mujeres fuertes, que tuvieron la potencia para mantenerse con vida y no mujeres débiles como se habían sentido siempre, al reconocerles esa fuerza que vive en ellas pueden entonces posicionarse en el presente y en el futuro con los cambios y transformaciones a las que aspiran.

Finalmente pudimos ver cómo la experiencia de los hijos aporta a la ruptura de la victimización en tanto se rescata el ser luchador activo, se reivindican las causas de esta lucha entendiendo su raíz estructural. Otro gran aporte de los procesos emprendidos por los familiares es la exigencia de justicia, que si bien pone el acento en las acciones que han cometido los soldados y el gobierno contra las poblaciones y los luchadores sociales lo hace bajo la premisa de que ninguna acción de este tipo justifica la violencia tan atroz ejercida, la tortura ni el asesinato, puesto que son seres humanos. Con lo anterior, hay un querer resignificar a los actores a través del sentido de la dignidad.

Podemos afirmar, entonces, que la historia y la memoria son, ambas, territorios de disputa en los que vale la pena hacer una clara apuesta política para desmontar la victimización y asumirnos como sujetos transformadores.

Bibliografía citada

- Asociación de Veteranos Militares de Guatemala, 1998, *Guatemala, testimonio de una agresión*, Avemilgua, Ciudad de Guatemala.
- Bataillon, Gilles, 2008, *Génesis de las guerras intestinas en América Central (1960-1983)*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F.
- Bert, Janssens (coordinador), 2003, *OjK'aslik. Estamos vivos: Recuperación de la memoria histórica de Rabinal (1944-1996)*, Museo Comunitario Rabinal Achí, Rabinal, Baja Verapaz, Guatemala.
- Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH), 1999, *Guatemala Memoria del silencio. Guatemala*, Oficina de Servicios para Proyectos de las Naciones Unidas, Ciudad de Guatemala.
- De León, Quimy y Nelton Rivera, 2014, "Todo está cargado en la memoria: un museo para no olvidar", *Prensa Comunitaria*, 20 de mayo de 2014, en <https://comunitariapress.wordpress.com/2014/05/20/todo-esta-cargado-en-la-memoria-un-museo-para-no-olvidar/>
- Doyle, Kate, 2011, "Restos de dos víctimas del diario militar de Guatemala encontrados en una fosa común", *National Security Archive Electronic Briefing Book*, núm. 363, 22 de noviembre de 2011, en <http://nsarchive.gwu.edu/NSAEBB/NSAEBB363/index2.htm>
- Dussel, Enrique, 1998, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Editorial Trotta, España.
- Falla, Ricardo, 1992, *Masacres en la selva. Ixcán, Guatemala (1975-1982)*, Editorial Universitaria, Ciudad de Guatemala.
- Fulchiron, Amandine, 2006, "La denuncia de la violencia sexual cometida durante la guerra en Guatemala: ¿un camino hacia la negociación de un nuevo contrato sexual?", Congreso Latin American Studies Association, Puerto Rico.
- Fulchiron, Amandine, Olga Alicia Paz y Angélica López, 2009, *Tejidos que lleva el alma. Memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de la violación sexual durante el conflicto armado*, ECAP/UNAMG/F&G editores, Ciudad de Guatemala.
- Fundación Myrna Mack, 2003, *El Diario Militar: Rastros de la verdad*, Guatemala.
- Grandin, Greg, 2007, "Las instrucciones de las grandes catástrofes: Comisiones por la verdad, la historia nacional y la formación del Estado en

- Argentina, Chile y Guatemala”, (en línea) *Sociohistórica: Cuadernos del CISH*, núm. 21-22, disponible en <http://www.sociohistorica.fahce.unlp.edu.ar/article/viewFile/SHn21-22a09/1682>
- Hernández Alarcón, Rosalinda, Andrea Carrillo Samayoa et al., 2008, *Memorias rebeldes contra el olvido: PaasantizilaTxumb'al Ti' Sotxeb'alK'u'l*, Avancso/La Cuerda/Plataforma Agraria/Magna Terra Editores, Ciudad de Guatemala.
- Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno, 1994, *Dialéctica de la ilustración*, Editorial Trotta, Madrid, España.
- Hurtado Paz y Paz, Margarita, 2009, *Organización y lucha rural, campesina e indígena: Huebuetenango, Guatemala, 1981*, FLACSO, Ciudad de Guatemala.
- Iniciativa para la Reconstrucción y Recuperación de la Memoria Histórica (IRRMH), 2012, *Nuestro entendimiento común sobre la historia de nuestras tierras, nuestros pueblos y nuestras resistencias*, Coordinación por los Derechos de los Pueblos Indígenas, Ciudad de Guatemala.
- Le Bot, Yvon, 1995, *La guerra en tierras mayas: Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970-1992)*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F.
- Macías, Julio César, 1998, *Mi camino: La guerrilla. La apasionante autobiografía del legendario combatiente centroamericano César Montes*, Editorial Planeta, México, D.F.
- Mendizábal Saravia, Helvi (editora), 2005. *Desafíos y potencialidades de la historia local de Guatemala*, Memoria del Taller, Avancso, Ciudad de Guatemala.
- Meoño, Gustavo, 2012, “El perdón y el olvido por decreto no existen. Y lo que es peor: tampoco funcionan”, *El periódico* [Guatemala], 6 de diciembre de 2012, p. 26.
- Mérida González, Mario Alfredo, 2000, *Testigo de Conciencia. Periodismo de Opinión Documentado*, s/e, Ciudad de Guatemala.
- Monzón, Ana Silvia, 2005, “Entre silencios y olvidos emergen las memorias de las mujeres guatemaltecas”, en Mercie Mersky y Simone Remijnse (coordinadoras), *Memoria e historia. Seminario internacional en homenaje a Myrna Mark*, Avancso, Ciudad de Guatemala.

- Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala, 1998, *Guatemala Nunca Más*, ODHAG, Ciudad de Guatemala.
- Palma Lau, Pedro Pablo, 2010, *Sierra Madre: Pasajes y perfiles de la guerra revolucionaria*, F&G editores, Ciudad de Guatemala.
- Payeras, Mario, 1981, *Los días en la selva*, Casa de Las América, Cuba.
- Payeras, Mario, 1987, *El trueno en la ciudad. Episodios de la lucha urbana armada de 1981 en Guatemala*, Juan Pablos Editor, México, D.F.
- Rouquié, Alain, 1994, *Guerras y paz en América Central*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F.
- Sabino, Carlos, 2008, *Guatemala, la historia silenciada (1944-1989)*, Tomo II: El dominó que no cayó, Fondo de Cultura Económica, México, D.F.
- Santa Cruz Mendoza, Santiago, 2004, *Insurgentes. Guatemala, la paz arrancada*, LOM ediciones, Chile.
- Soriano Hernández, Silvia, 2004, *Mujeres y guerra en Guatemala y Chiapas*, Tesis para obtener el grado de doctora en estudios latinoamericanos, posgrado en estudios latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Soriano Hernández, Silvia, 2006, *Mujeres y guerra en Guatemala y Chiapas*, UNAM/Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, México, D.F.
- Stoll, David, 1999, *Entre dos fuegos en los pueblos ixiles de Guatemala*, Ediciones Abya-Yala, Quito, Ecuador.
- Taracena Arriola, Arturo, 2007, “La experiencia de un historiador en la Comisión de Esclarecimiento Histórico de Guatemala”, en Anne Pérotin-Dumon (dir.), *Historizar el pasado vivo en América Latina*, en http://etica.uahurtado.cl/historizarelpasadovivo/es_contenido.php
- Torres Rivas, Edelberto, 2007, “Prólogo”, en Roddy Brett, *Una guerra sin batallas: Del odio, la violencia y el miedo en el Ixcán y el Ixil, 1972–1983*, F&G editores, Guatemala.
- Vela Castañeda, Manolo E., 2011, “Notas teóricas y metodológicas”, en *Guatemala, la infinita historia de las resistencias*, Secretaría de la Paz de la Presidencia de la República/Magna Terra Editores, Ciudad de Guatemala.

Entrevistas

Samuel Villatoro, Ciudad de Guatemala, 6 de noviembre de 2012.

Flor de María Calderón, Ciudad de Guatemala, 20 de enero de 2013.

Javier Gurriarán, Ciudad de Guatemala, 19 de noviembre de 2013.

LOS SILENCIOS EN LA MEMORIA. NARRATIVA
DE LA VIOLENCIA SEXUAL EN LA COMISIÓN DE LA
VERDAD Y RECONCILIACIÓN DE PERÚ

SILENCES IN MEMORY. NARRATIVE OF SEXUAL
VIOLENCE IN THE TRUTH AND RECONCILIATION
COMMISSION OF PERU

Sandra Marcela Arvesú Juárez¹

Resumen: El conflicto armado interno que asoló Perú durante las décadas de 1980 y 1990 tuvo diversas y devastadoras consecuencias para mucha de la población civil y de manera particular para las mujeres. De acuerdo con el *Informe Final* de la Comisión de la Verdad y Reconciliación de Perú —CVR—, la violencia sexual fue el principal crimen cometido en contra de ellas, considerado por primera vez en un país latinoamericano como una violación a los derechos humanos y, dado su carácter generalizado, un crimen de lesa humanidad. De ahí el interés de reflexionar en este artículo sobre el tema de la violencia sexual durante el conflicto armado interno en Perú desde la perspectiva de los estudios de la memoria, con el objetivo de analizar la narrativa construida por la Comisión sobre la violencia sexual y al mismo tiempo problematizar cómo se recuerda, quiénes recuerdan, y qué alcance ha tenido su reconocimiento como parte de la memoria histórica del conflicto.

Palabras clave: conflicto armado, violencia sexual, mujeres, memoria, testimonio, Perú.

¹ Licenciada en estudios latinoamericanos por la UNAM, maestrante en estudios latinoamericanos, UNAM. Líneas de investigación: violencia de género, Perú, Comisión de la verdad, estudios de la memoria. Correo electrónico: arvesu3@hotmail.com
Fecha de recepción: 05 11 15; Fecha de aceptación: 23 03 16.

 Páginas 49-78.

Abstract: The internal armed conflict that affected Peru during the 1980s and 1990s had diverse and devastating consequences for civilian population and in particular for women. According to the Final Report of the Truth and Reconciliation Commission of Peru —TRC—, sexual violence was the main crime committed against women, and it was considered for the first time in a Latin American country as a human rights violation and, given its widespread nature, a crime against humanity. Hence, the interest of reflecting on this article about the topic of sexual violence during the internal armed conflict in Peru from the perspective of the studies of memory, with the aim of analyzing the narrative constructed by the Truth and Reconciliation Commission —TRC— about sexual violence and at the same time, to discuss about how it is remembered, by whom and what scope its recognition has had as part of the historical memory of conflict.

Keywords: armed conflict, sexual violence, women, memory, testimony, Peru.

Introducción

Durante las últimas décadas del siglo XX, cuando dieron fin los gobiernos autoritarios y las dictaduras militares en América Latina, se desarrollaron interesantes procesos de transiciones a la democracia, los cuales fueron acompañados de ejercicios oficiales de investigación sobre el pasado reciente, conocidos de manera genérica como Comisiones de la verdad. Si bien estos trabajos poseen características particulares —en la integración de sus miembros, en la constitución del mandato, en sus metodologías, en la duración de la investigación y alcances, entre otras—, tuvieron como objetivo común esclarecer los hechos del pasado violento o la búsqueda de la “verdad” respecto a las violaciones a los derechos humanos ocurridas durante los regímenes autoritarios.

Una característica central y común de estos ejercicios fue la recopilación de testimonios para la reconstrucción de los hechos así como la recuperación de la memoria de las víctimas. Para que lo anterior fuera posible no bastó con la intención del trabajo oficial de estas Comisiones,

pues en buena medida fueron las Organizaciones No Gubernamentales, que impulsaban la defensa de los derechos humanos, y sobre todo las organizaciones de los familiares de detenidos y desaparecidos, quienes defendieron con más encono el derecho a la memoria de las víctimas —Elizabeth Jelin les llama “gestores de memoria”—. Esto se enmarcó también en la pugna que surgió entre memorias hegemónicas versus memorias subalternas.

Los momentos de cambio de régimen político, los periodos de transición, crean un escenario de confrontación entre actores con experiencias y expectativas políticas diferentes, generalmente contrapuestas. Y cada una de esas posturas involucra una visión del pasado y un programa —implícito en muchos casos— de tratamiento de ese pasado en la nueva etapa que es definida como ruptura y cambio (Jelin, 2002: 45).

Sin duda, la postura más fuerte se estableció como un imperativo ético desde el surgimiento de la primera comisión en Argentina: “recordar para no repetir”, o como se inscribió en el informe Nunca Más, “para ‘no repetir’, se debía mantener viva la memoria” (Jelin, 2003: 15). De ese modo, las Comisiones de la verdad se colocaron en el centro del debate reciente sobre la memoria en América Latina. Aunque existen diversas aproximaciones y un intenso debate —desde la historia, la psicología, la sociología, la antropología—², para efectos del interés que aquí nos ocupa, nos limitaremos a señalar que: “... se entiende por memoria al proceso de dar sentido y significado a una experiencia ... a las formas de como la gente recuerda el pasado desde el presente ... memoria es entendida en este caso como un proceso intersubjetivo y dialógico entre individuos y sociedad, dentro de sistemas de valores y creencias, y anclado en experiencias y formas de representación” (Del Pino, 2004: 12).

² Interesantes trabajos que constituyen pilares sobre el tema son el de Maurice Halbwachs (2004), *Los marcos sociales de la memoria*; de Paul Ricoeur, *La memoria, la historia y el olvido* (2010) y *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido* (1999); de Jacques Le Goff (1991), *El orden de la memoria: el tiempo como imaginario*; de Tzvetan Todorov (2000), *Los abusos de la memoria*; y de Elizabeth Jelin (2002), *Los trabajos de la memoria*.

Entendida así, la memoria es un proceso situado en una relación temporal entre pasado, presente y futuro, en el que se rememora un suceso al que se le confiere un sentido desde el aquí y el ahora, y a partir del cual se proyecta una intención. A menudo ese futuro tiene que ver con el acceso a la justicia y la vindicación de ciertos derechos. Además, “el acontecimiento rememorado o ‘memorable’ será expresado en una forma narrativa, convirtiéndose en la manera en que el sujeto construye un sentido del pasado, una memoria que se expresa en un relato comunicable, con un mínimo de coherencia” (Jelin, 2002: 27). Es importante advertir que ese proceso de dar sentido al pasado también es un ejercicio selectivo en el que recuerdo y olvido forman parte de una interacción dialógica, como lo señala Jelin:

... el olvido y el silencio ocupan un lugar central. Toda narrativa del pasado implica una selección. La memoria es selectiva ... Esto implica un primer tipo de olvido “necesario” para la sobrevivencia y el funcionamiento del sujeto individual y de los grupos y comunidades. Pero no hay un único tipo de olvido, sino una multiplicidad de situaciones en las cuales se manifiestan olvidos y silencios, con diversos “usos” y sentidos (ídem: 29).

Parte de la multiplicidad de situaciones a que se refiere incluye los posibles olvidos intencionales de la historia, y subraya que en el plano de las memorias individuales “el temor a ser incomprendido también lleva a silencios”. Así, el silencio y el olvido se convierten en otra arista de la memoria, sin dejar de ser parte de ella.

Ponciano del Pino (2004) sugiere que también existen “experiencias que no se eslabonan en las narrativas que quedan olvidadas como experiencia”, refiriéndose a aquellas que no logran articularse en las representaciones políticas o colectivas, permaneciendo como memorias sueltas. Por alguna razón esas memorias no pueden ser significadas. En términos de Jelin, cuando a las vivencias no se les puede dar sentido lo que persiste es el trauma: “Los acontecimientos traumáticos conllevan grietas en la capacidad narrativa, huecos en la memoria ... es la incapacidad de dar sentido al acontecimiento pasado, la imposibilidad de

incorporarlo narrativamente, coexistiendo con su presencia persistente y su manifestación en síntomas, lo que indica la presencia de lo traumático” (2002: 28). El problema con el trauma es que éste diluye los contornos del ser social (Braunstein, 2012), y por ende su capacidad para narrarse a sí mismo.

La narración adquiere un papel central en la recuperación de la memoria, y a menudo se presenta en forma de testimonio. Por ello, es necesario aquí mencionar que los estudios sobre la memoria “ponen de relieve lo subjetivo y dan importancia al discurso”, mostrando rechazo a las grandes narrativas históricas y priorizando los discursos alternativos (Maceira y Rayas, 2011).

De ahí la importancia que en las últimas décadas ha cobrado el testimonio como “novedosa fuente de información” que nos permite “escuchar la voz” de una multiplicidad de sujetos a menudo excluidos de los relatos históricos. Siguiendo a Beatriz Sarlo, “... el testimonio ha devuelto la confianza a esa primera persona que narra su vida —privada, pública, afectiva, política—, para conservar el recuerdo o para reparar una identidad lastimada” (2005: 22). El testimonio se presenta así como fragmentos de historias de vida, recoge la experiencia vivida de las personas e introduce las subjetividades en los registros históricos.

En suma, la memoria involucra recuerdos y olvidos, narrativas y actos, silencios y gestos. Hay en juego saberes y también hay emociones. De igual manera, huecos y fracturas (Jelin, 2002). Una última acotación necesaria es precisar porqué hablaremos de memoria histórica cuando los debates en torno a estos temas enfatizan la separación entre historia y memoria. Vale la pena subrayar que no son lo mismo, por ende, no se las debe confundir. La primera es una disciplina, la otra un proceso; la historia se inscribe en el terreno de la objetividad, mientras que la memoria lo hace en el de la subjetividad, no obstante ambas comparten la preocupación por la elaboración del pasado y producen narrativas. Aunque sus aproximaciones son muy distintas, compartimos la opinión de Paul Ricoeur (2010) y Enzo Traverso (2007) en el sentido de que la memoria ha acompañado el desarrollo de la historia o ha sido su motor. Entonces, se puede historiar y trabajar con fuentes orales, reconociendo las singularidades de cada una.

La Comisión de la Verdad y Reconciliación de Perú —CVR, en adelante— construyó una narrativa que apeló a la creación de una conciencia histórica, combinando la investigación objetiva y cuantitativa con el análisis cualitativo de los testimonios, mismos que formaron parte medular de su trabajo. Al haber utilizado la fuente oral integró diversas memorias sobre el conflicto, al mismo tiempo que se potenció la elaboración de otras a partir de esa narrativa nacional, instituida como oficial. De ahí que haya sido importante retomar las nociones de memoria y testimonio, debido a que abordaremos la construcción de la memoria histórica relacionada con la violencia sexual contra las mujeres —de manera particular, con la violación— durante el conflicto armado interno en Perú.

Se parte de la premisa de Kimberly Theidon (2006) de que si existe un tema capaz de imponer silencio, es claramente el de la violación; experiencia difícil de enunciar por muchas razones, en ocasiones se presiona para que no se hable ni denuncie una violación, pero también persiste la autocensura por miedo, vergüenza, estigma y falta de canales de atención.³ Igualmente resulta necesario revisar la manera en que este tema y el testimonio de las víctimas fueron integrados en la narrativa construida por la Comisión de la Verdad y Reconciliación de Perú.

El contexto

En 1980 ocurrieron dos hechos significativos en la historia de Perú. El primero fue que tras doce años de gobiernos militares (1968-1980), Perú retornaba a un gobierno civil. El segundo, aunque paradójico en el nuevo contexto de retorno a la democracia, fue el inicio de un cruento conflicto armado interno que a lo largo de dos décadas cobró un saldo aproximado de 69,280 víctimas (CVR, 2003), un elevado porcentaje correspondió a población civil, mayoritariamente indígena y campesina, la cual quedó atrapada en el “fuego cruzado” entre las Fuerzas Armadas y los grupos subversivos —Partido Comunista de Perú-Sendero Luminoso (PCP-SL) y Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA).

³Dadas las implicaciones que el silencio puede tener en acontecimientos de esta índole, se ahondará en ello más adelante.

El conflicto comenzó con acciones armadas por parte de PCP-SL y tuvo como escenario principal la zona centro-sur de la sierra peruana, en donde se ubican lugares con altos índices de marginación; poco tiempo después, con el ingreso de las Fuerzas Armadas, la declaración de zonas de emergencia y la aparición de MRTA, el conflicto se extendió por casi todo el territorio peruano mediante una dinámica voraz, caracterizada entre otras cosas por el grado de violencia en el accionar de PCP-SL, que incluía ataques contra personal de las fuerzas armadas y policiales, al mismo tiempo que perpetraba crímenes contra minorías étnicas, autoridades civiles, líderes populares y contra todo aquel que se opusiera a su proyecto, generando un vacío de poder e involucrando a la población bajo su control a una guerra directa contra el Estado. Dicho sea de paso, esta característica que rompe con procesos similares en otros países de América Latina, en donde la violencia ejercida por el Estado siempre superó por mucho la de los movimientos armados, también sirvió de pretexto para justificar las atrocidades cometidas por las Fuerzas Armadas en contra de la población civil, en aras de la lucha antisubversiva. En suma, se le considera como el conflicto armado de mayor duración y el más costoso del siglo XX en esta nación andina.

Desde luego, las consecuencias resultaron devastadoras para el país, más aún, para la población indígena que habitaba principalmente en las zonas rurales de la sierra y la selva peruana. Miles fueron víctimas de innumerables crímenes y violaciones a los derechos humanos: asesinatos y masacres, desapariciones forzadas, ejecuciones arbitrarias, tortura y tratos crueles, violencia sexual contra las mujeres, violación del debido proceso, secuestro y toma de rehenes, violencia contra niños y niñas, y violación de los derechos colectivos, cometidos tanto por los grupos subversivos como por las fuerzas del Estado (CVR, 2003, Tomo VI). Es importante mencionar también que el conflicto armado aquejó gravemente a la población peruana en su conjunto, aunque se ha reconocido que afectó de manera diferenciada a mujeres y hombres.

De acuerdo con CVR, la violencia sexual resultó el principal crimen cometido en contra de ellas, y fue considerado por primera vez en un país latinoamericano como una violación a los derechos humanos; dado su carácter generalizado y sistemático se la determinó como un

crimen de lesa humanidad. Lo anterior forma parte de las conclusiones presentadas en el *Informe Final* del trabajo realizado por CVR, a partir de las cuales se generó una narrativa nacional sobre la historia reciente de Perú que forma parte de la memoria histórica sobre el conflicto armado.

Surgimiento de CVR y la Línea de género

Después de dos décadas de un conflicto armado interno y de varios gobiernos corruptos e ineficientes,⁴ se formó en el año 2000 un gobierno transitorio a cargo de Valentín Paniagua, dándose inicio una nueva transición democrática en Perú. En 2001, durante dicho gobierno, se aprobó la creación de CVR para investigar lo ocurrido durante el conflicto armado. Si bien al crearse establecieron en su diseño y mandato los crímenes a investigar, no figuró en ellos la violencia sexual. No obstante que dicha práctica no haya sido expresamente mencionada se consideró bajo la forma de tortura y otras lesiones graves cuando los primeros avances de la investigación evidenciaron esta carencia. De tal modo que en los primeros meses del año 2002 los Comisionados acordaron incorporar la perspectiva de género como elemento importante en el trabajo de búsqueda de la verdad, al reconocer que el conflicto había impactado de manera diferenciada a hombres y mujeres. El documento signado señalaba:

... es fundamental reconocer los efectos que la violencia política tuvo en los hombres y las mujeres peruanas, entendiendo la manera diferenciada en que sus derechos humanos fueron afectados durante el período materia de nuestra investigación. Asimismo, debemos reconocer la existencia de la discriminación e invisibilidad de un

⁴ El mismo año que estalló el conflicto ganó las elecciones Fernando Belaúnde Terry, quien a pesar de haber enviado a las Fuerzas Armadas a la sierra no logró frenarlo. En 1985 asumió la presidencia Alan García Pérez del Partido Aprista Peruano —APA—, quien además de haber priorizado la actuación militar en el desarrollo del conflicto, condujo al país a una crisis extrema; finalizó su mandato en medio de una hiperinflación de 7,200%. En 1990 ganó la presidencia Alberto Fujimori, candidato independiente que enarbó un discurso de fuertes críticas a la clase política tradicional, pero que después de diez años de gobierno en el que dirigió un “auto golpe” de Estado, cobijó una gran red de corrupción que cada vez se hizo más evidente y que poco a poco fue restándole credibilidad ante la opinión pública. Abandonó el país en el año 2000.

sector de la población —en este caso, de las mujeres— y a partir de esta situación diseñar las estrategias para incorporar de manera clara lo que les sucedió (CVR, 2002b).

A partir de ese momento surgió la línea de género como trabajo de la Comisión, cuyo propósito era dar cabida a la voz de las mujeres dentro de la memoria oficial sobre el conflicto armado, pues, como lo señalara Julissa Mantilla —coordinadora de la Línea de género y parte de la División legal de CVR— “debía reconocerse que las mujeres no habían tenido posibilidades de difundir sus historias y que su perspectiva de los hechos no sólo no se conocía sino que en muchas circunstancias había sido expresamente ignorada” (2006: 356), más aún cuando se trató de indígenas, monolingües, analfabetas y pobres.

En este sentido, es justo decir que CVR de Perú fue la primera en su tipo que incluyó la perspectiva de género para investigar los hechos ocurridos, determinar causas y efectos y, en consecuencia, establecer recomendaciones en materia de justicia y reparación.⁵ Esta consideración no es menor, si pensamos que las mujeres siempre han estado presentes en los conflictos armados —participando de muchas formas y sufriendo devastadoras consecuencias—, pese a ello han sido relegadas o excluidas de las grandes narrativas, de las decisiones, y de las negociaciones y acuerdos.

Metodologías de trabajo

Sin duda, algo que caracterizó a este trabajo fue el uso de testimonios como fuente primaria para la reconstrucción del pasado reciente. La misma Comisión afirmó en un balance realizado que: “El recojo de testimonios ha sido quizá la tarea más importante desarrollada por la comisión de la verdad, no sólo por el volumen de historias personales que hemos acopiado, sino también porque en esta actividad se expresa una opción deliberada de la comisión, que se desprende de la interpretación

⁵ CVR de Perú tiene dos referentes importantes: la Comisión para el esclarecimiento histórico de Guatemala y la Comisión de la verdad y reconciliación de Sudáfrica, sólo que en éstas no se consideró la inclusión de la perspectiva de género como parte del mandato, aunque sí se incorporó un apartado sobre el tema en los informes finales.

moral de nuestro mandato: recoger la voz de las víctimas en primer lugar” (CVR, s.f.).

Esto permitió la recuperación de diferentes memorias sobre el conflicto, en donde se incluyeron las voces más desdeñadas por la Historia oficial —por ejemplo, la de las mujeres y los indígenas, entre otras—. Para cumplir con el mandato de la Comisión, establecieron sedes regionales que trabajaron fundamentalmente con la recopilación de testimonios. Y aunque pudiéramos suponer que las personas atrapadas en una dinámica de violencia añoran ser escuchadas y que sus demandas sean atendidas, no siempre resulta fácil obtener los relatos, ya que brindar una entrevista o declarar en una audiencia pública implica sentirse observado, remover o traer de vuelta experiencias dolorosas, compartir o develar historias que se guardan en lo más íntimo, en suma, implica “exponerse” frente a otros. Por ello, el que se estableciera una línea de género tampoco garantizaba que de facto las mujeres acudirían a brindar sus testimonios o que accedieran a ser entrevistadas sin un mínimo de resistencia o recelo.

Para lograr su cometido, fue necesario estructurar una serie de acciones que permitieron al interior de la Comisión establecer una base sólida para el trabajo con las mujeres; por ejemplo, elaboraron guías para la toma de testimonios, realizaron talleres para capacitar y sensibilizar al personal que trabajó en cada sede y que realizó las entrevistas, luego efectuaron “talleres de género” con las afectadas, y entablaron relaciones con diversas organizaciones de mujeres que surgieron durante el conflicto y algunas ONG (Mantilla, 2006). Y como era ineludible para el éxito del trabajo de CVR que las mujeres aportaran sus testimonios, a la par de las medidas anteriores fue necesario realizar una amplia campaña:

La LDG [Línea de género] elaboró spots radiales, afiches y volantes informando sobre la necesidad de conocer las historias de las mujeres. Slogans del tipo “Mujer peruana, ven a dar tu testimonio”, “Sin tu testimonio, la verdad no estará completa”, “La verdad de las mujeres debe ser escuchada”, buscaban que las mujeres tomaran conciencia sobre la importancia de su rol en el proceso de recuperación de

la verdad y la memoria. Adicionalmente, se prepararon textos, artículos y materiales informativos que se difundieron a nivel de los medios de comunicación nacionales ... se elaboró un folleto tipo cómic, destinado a difundir que la violencia sexual es una violación de derechos humanos ... La idea era presentar el tema de modo tal que las mujeres pasaran de ser víctimas a sobrevivientes, como un primer paso individual (ídem: 360).

Lo anterior explica hasta cierto punto el que en varios boletines y revistas abundaran las fotografías y los encabezados correspondientes a mujeres que perdieron a algún familiar, o que buscaban en alguna fosa, que portaban alguna fotografía o cartel sobre un desaparecido, etcétera, reforzando su imagen como “testigos”.

De ese modo quedó establecido que el medio para recopilar los testimonios debía ser la entrevista y la realización de audiencias públicas. Las primeras tuvieron un carácter confidencial, mientras que las segundas consistieron en largas jornadas de trabajo dirigido por los comisionados, quienes —según la propia CVR— en una “sesión solemne” recibieron los testimonios. En las audiencias públicas no sólo estuvieron presentes las víctimas y los representantes de CVR, también contaron con la presencia de los medios de comunicación masiva que transmitieron en vivo cada una de las sesiones. A través de ese mecanismo, por primera vez las víctimas fueron vistas y escuchadas en todo el país.⁶ Posteriormente se hizo una ardua labor de divulgación de algunas de las actividades y sus resultados a través de entrevistas radiales. Sobre la importancia de los derechos de las mujeres, difundieron los videos de las audiencias públicas en las que ellas participaron y prepararon artículos sobre el tema en sus boletines locales (ídem). Todo ese trabajo dio como resultado que miles de peruanas acudieran

⁶ “Las Audiencias Públicas tienen como objetivos enriquecer la investigación, ampliar el espacio público y la agenda nacional, y crear oportunidades de sanación ... Las Audiencias Públicas fueron transmitidas en directo y a nivel nacional por Canal 7 de 12:00 a.m. a 1:00 p.m. Canal N emitió reportes continuos de cada una de las jornadas. El Perú fue testigo directo de una parte de nuestra historia que debemos reconstruir y no podemos olvidar” (CVR, 2002a: 3).

a dar su testimonio ante CVR. De un total de 16,885 personas que lo brindaron, 54% fue del género femenino y 46%, masculino.⁷

Sin duda, el establecer la línea de género, y la recepción tan amplia que se tuvo de testimonios de mujeres, permitió que se diera lo que Carlos Vargas (2011) denomina como “generización de la memoria”⁸ de CVR, así como de la memoria condensada en ella. Es decir, se logró una amplia participación de las mujeres en el ejercicio de la recuperación de la memoria.

Apuntes de CVR sobre la violencia sexual durante el conflicto

Una vez realizado el trabajo de campo, CVR debía integrar un informe final que presentara los resultados de la investigación y brindara algunas recomendaciones. En cuanto a los delitos de violencia sexual, particularmente en lo que se refiere a violaciones sexuales, debe subrayarse el esfuerzo que hizo CVR para integrarlos en su narrativa sobre el conflicto, toda vez que éstos habían sido ignorados hasta entonces. A ello se debe agregar que existen importantes subregistros, y señalar esto también fue importante: “la CVR considera que los delitos de violación sexual se encuentran subregistrados, por lo que las proporciones señaladas no representan, necesariamente, lo ocurrido en el universo de casos de violaciones de este tipo” (CVR, 2003, Tomo VIII: 67).

⁷ De acuerdo con CVR, el porcentaje varía según el lugar donde se realizó la entrevista; el número de mujeres declarantes se incrementa en la zona del sur central y nororiental —64% en Ayacucho, 63% en Huánuco y 61% en Ucayali—, que forman parte de las zonas más afectadas por el conflicto y de las más pobres de país. También señala que una cuarta parte de las mujeres que dieron su testimonio —24%— fue familiar directo de alguna víctima desaparecida, disminuyendo en el caso de los hombres —12%—; y subraya, además, que la diferencia de cifras no es casual y está relacionada con el hecho de que fueron las madres y hermanas de los desaparecidos —en su mayoría hombres— quienes iniciaron los procesos de búsqueda y denuncia (CVR, 2003, Tomo VIII: 50).

⁸ Carlos Vargas habla de “generización de la memoria” al considerar los aportes de las mujeres a la memoria colectiva/social. Refiriéndose a tres casos de Comisiones de la Verdad —Guatemala, Sudáfrica y Perú— señala que éstas “fueron activas en los procesos de inclusión de las voces femeninas... reconociendo que la verdad, para que sea tal, debe ser una verdad generizada. La perspectiva de género buscada se reflejó en el número —mayoritario— de testimonios de mujeres” (Vargas, 2011).

Es cierto que muchas mujeres brindaron su testimonio a CVR pero “pocas” denunciaron haber sido víctimas de violaciones sexuales. Consideremos que de casi 17,000 personas que testimoniaron, sólo 538 casos denunciaron violación sexual, de los cuales 527 corresponden a mujeres y 11 a hombres.⁹ Evidentemente esto representó un reto importante que fue sorteado gracias a un asiduo ejercicio de análisis e interpretación.

A pesar de que las cifras recogidas no muestran la magnitud del problema, los relatos, permiten inferir que las violaciones fueron una práctica común y bastante utilizada durante el conflicto. En innumerables relatos, luego de narrar los horrores de los arrasamientos y ejecuciones extrajudiciales y torturas, se señalan, al pasar, las violaciones a mujeres. En la medida que los testificantes no pueden dar los nombres de las mujeres afectadas, ellas no son “contabilizadas”, a pesar de que se cuenta con el conocimiento de los hechos. Por lo dicho, la CVR destaca en este caso específico de violación sexual que, si bien numéricamente no puede demostrarse la amplitud de estos hechos, la información cualitativa y tangencial permitiría afirmar que la violación sexual de mujeres fue una práctica generalizada durante el conflicto armado interno ... Analizando los datos obtenidos a través de los declarantes, la CVR concluye que la violación sexual de mujeres se producía asociada a otras violaciones de derechos humanos como las detenciones, las desapariciones forzadas, las torturas y las ejecuciones extrajudiciales (ídem: 68).

Obviamente era complicado tener un registro certero si contemplamos tanto los impedimentos técnico-metodológicos —por ejemplo, sería

⁹ Si para las mujeres es difícil hablar de una violación sexual es probable que lo sea más para los hombres; el estigma en unos y otros es distinto. Además no podemos perder de vista que en los imaginarios sobre la guerra generalmente se piensa que las mujeres son víctimas de este crimen y los hombres son los combatientes, por ello no es raro que esa realidad se invisibilice tanto en testimonios como en discursos. De ahí que nos parezca importante destacar que CVR incluyera este dato, pues la cifra en sí refleja la complejidad del tema. Sin duda éste es uno de los aspectos más incómodos y menos tratados cuando se reflexiona sobre los conflictos armados.

difícil tener esa información basándose en las osamentas de mujeres asesinadas durante las masacres—, como los culturales —no reconocer que la violación sexual es un delito, o el miedo y la reticencia a denunciarlo, o no hablar siquiera de ello por el estigma generado—. No obstante, en el relato en que se incluyó y trabajó teniendo en cuenta la perspectiva de género, se infirió a partir de los testimonios — pese a todos sus problemas y subregistros— que las mujeres no sólo fueron víctimas de asesinatos y ejecuciones extrajudiciales, de detenciones arbitrarias y torturas, de secuestros y desapariciones forzadas, sino que a la par de todo eso sufrieron diferentes formas de violencia sexual, que lejos de ocurrir como hechos aislados se convirtieron en una práctica perpetrada de manera generalizada por los diferentes actores armados —policías, militares, ronderos, subversivos—. Por tal razón, fue considerada como el delito con mayor incidencia, y definida por CVR como:

... la realización de un acto de naturaleza sexual contra una o más personas o cuando se hace que esa(s) persona(s) realice(n) un acto de naturaleza sexual por la fuerza o mediante la amenaza de la fuerza o mediante coacción, como la causada por el temor a la violencia, la intimidación, la detención, la opresión psicológica o el abuso de poder contra esa(s) persona(s) u otra persona, o aprovechando un entorno de coacción o la incapacidad de esa(s) persona(s) de dar su libre consentimiento (CVR, 2003, Tomo VI: 193).

Como parte de ésta se incluyeron la prostitución forzada, uniones forzadas, esclavitud o explotación sexual, abortos forzados, embarazos forzados y violación sexual. El que la violencia sexual haya sido incluida entre los principales crímenes cometidos también responde a un intento por dar coherencia a las normas internacionales suscritas por Perú.¹⁰

¹⁰ Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (1979), suscrita en 1982; Convención contra la tortura y otros tratos o penas crueles, inhumanos o degradantes (ONU, 1984), suscrita en 1988; el Estatuto de Roma que crea la Corte Penal Internacional (ONU, 1998), ratificado en 2001; Convención interamericana para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra la mujer (Convención de Belém do Pará), suscrita en 1996; Convención interamericana

La CVR considera la violencia sexual contra la mujer, de acuerdo con el Derecho Internacional de los Derechos Humanos, como una violación *per se* de los derechos humanos y, perpetrada en relación con el conflicto armado interno habido en el Perú, como una transgresión grave del Derecho Internacional Humanitario. Esta violencia, además... constituye un crimen de lesa humanidad, al alcanzar caracteres de generalizado, en algunos casos, y de sistemático, en otros (ídem: 194).

Por lo tanto, este tipo de violencia dejó de ser pensada como un efecto colateral, para ser considerada como el principal delito cometido en contra de las mujeres. Tal y como fue señalado en el Informe, la violencia sexual, y de manera particular la violación, “configuran un delito que es tipificable bajo la forma de tortura, tratos o penas crueles, inhumanos o degradantes” (ídem: 192).

A lo largo de los nueve tomos del *Informe Final* de CVR se articuló una narrativa que incluyó de manera transversal la perspectiva de género. De manera específica, en el Tomo VI sobre los “Patrones en la perpetración de crímenes y violaciones de los derechos humanos”, se abordó lo referente a la “violencia sexual contra la mujer”. En ese apartado, se presentan los diferentes contextos en que se dieron casos de violencia sexual, separando responsabilidades entre los grupos subversivos y las fuerzas del Estado, y discerniendo diferentes objetivos de esa práctica. Asimismo, en el capítulo 2 del Tomo VIII, indagaron los factores que hicieron posible la violencia generalizada, analizando el impacto diferenciado por género; en ese espacio se reflexionó sobre la violencia y la desigualdad de género como un problema estructural que existía y que pervivió al conflicto. Pero es principalmente en el capítulo referente a la violencia sexual que encontramos testimonios que dan cuenta de la narración articulada sobre este tema.

De acuerdo con las conclusiones presentadas, la violación sexual —considerada como una de las formas más radicales de la violencia sexual— adquirió dimensiones importantes a lo largo del conflicto al haber sido utilizada en diferentes contextos: desde las incursiones

para prevenir y sancionar la tortura (OEA, 1985), aprobada en 1990.

policíacas y militares a comunidades, a las detenciones arbitrarias en cuarteles y centros de reclusión, tanto en el campo como en las ciudades; perpetrada por todos los actores armados contra cualquier mujer, estuviera o no involucrada con alguno de éstos; y teniendo, por supuesto, numerosas consecuencias para ellas.

Asimismo se señaló el perfil sociodemográfico de las víctimas. Sobre esto se concluyó que la mayoría fueron mujeres (98%), de origen rural (83%) y analfabetas, de las cuales 75% era quechuablante, algunas campesinas (36%) y otras amas de casa (30%). La mayor parte de ellas tenía entre 10 y 30 años (CVR, 2003, Tomo VI: 199-204). Como se observa, se trató de mujeres, en su mayoría indígenas, que forman parte de los sectores más excluidos y marginados de la sociedad peruana; es decir, no fue una práctica cometida de manera focalizada contra mujeres involucradas con las guerrillas. En cuanto a los responsables, dedujeron que cerca de 83% de las violaciones es atribuible a los agentes del Estado y 11% a los grupos subversivos —PCP-SL y MRTA (ídem: 266).

Construyendo la memoria histórica

Como producto del trabajo realizado por la Comisión, se articuló una narrativa sobre la violencia de género durante el conflicto armado, la cual se incluyó —como se explicó antes— de manera transversal a lo largo del *Informe Final*, además del apartado específico sobre la violencia sexual en el que se condensan aportes importantes. Revisemos algunos de éstos:

De los más significativos fue establecer que la violencia sexual constituyó una violación de los derechos humanos de las mujeres y en algunos casos un crimen de lesa humanidad y no un “daño colateral”. Indudablemente esto constituye un hito importante en la región latinoamericana, ya que por primera vez se hizo un reconocimiento público oficial de esta índole.

Otro aspecto a resaltar es que el grueso de los testimonios utilizados por CVR provino de mujeres, lo que aportó una perspectiva diferente de lo acontecido, no porque se dejara de atestiguar sobre los crímenes perpetrados contra las comunidades o contra los hombres, sino porque

se convirtieron en testigo predilecto;¹¹ lo que implica que no sólo se trató de una diferencia cuantitativa sino cualitativa, en el sentido de que las mujeres no rememoran lo mismo ni lo narran de la misma manera que los hombres (CVR, 2003, Tomo VIII: 51). Ya Jelin (2002) había propuesto el término de memorias de género para subrayar las diferencias en cómo recuerdan hombres y mujeres, mientras que Theidon sugiere el de especialización de la memoria para indicar que hay una división del trabajo emocional en las comunidades andinas donde el sufrimiento y el luto son “trabajo de las mujeres” (2004: 264).

En función de lo anterior, habría que recuperar los efectos diferenciados de la violencia y recordar que los hombres fueron las principales víctimas mortales y el grueso de los desaparecidos, mientras que las mujeres integraron parte de las poblaciones que en un primer momento se quedaron en los lugares de origen y que después se desplazaron masivamente haciéndose cargo de la subsistencia de las familias así como de las pérdidas, incluidas las humanas y materiales.

Como sobrevivientes, ellas contaron en primera instancia lo que sucedió con sus padres, maridos, hijos y comunidades. Sólo después enunciaron los abusos o crímenes cometidos directamente en contra de ellas, aunque éstos figuraron muchas veces en segundo plano. Como se mencionó anteriormente, aunque la narrativa de CVR se apoyó en un alto porcentaje de testimonios femeninos, éstos no constituyen necesariamente relatos en primera persona, mucho menos cuando se trata de narrar hechos de violaciones sexuales. La mayoría de las mujeres que brindaron su testimonio ponderaron lo que ocurrió a los demás o a las comunidades en conjunto, develando sus propias tragedias como algo más de lo que pasó, o restándole importancia frente a otras agresiones.

Varios autores advierten sobre esto. Por ejemplo, Theidon señala que “no obstante y de manera abrumadora, ellas no hablaban en primera

¹¹ “Jelin aborda este fenómeno desde el papel del testimonio —de testigo— de las mujeres y lo explica a través de la ética del cuidado: Muchas mujeres narran sus recuerdos en la clave más tradicional del rol de mujer, la de ‘vivir para los otros’. Esto está ligado a la definición de una identidad centrada en atender y cuidar a otros cercanos, generalmente en el marco de relaciones familiares...” (citado en Vargas, 2011: 119), implica también que, a menudo, las mujeres narren en tercera persona.

persona en el caso de las violaciones. Por tanto la queja de que ‘las mujeres no hablaban’ cambió a ‘las mujeres no hablan sobre sí mismas’, aunque sí sobre el sufrimiento de sus familiares y el daño causado a sus seres queridos” (2006: 75). En contraste, Mantilla sugiere que el trabajo con la perspectiva de género implicó que no sólo contaron las historias de las violaciones, sino que se trató de “resaltar el rol desempeñado por las mujeres en la recuperación de la memoria histórica, sobre todo porque muchos de los varones habían desaparecido o habían muerto y eran las mujeres quienes brindaban la información con la que la CVR trabajaba” (2006: 360-361). Por su parte, Vargas enfatiza en la necesidad de articular los relatos con las medidas de justicia y reparación, pues advierte: “Los relatos y testimonios son sólo la primera dificultad cuando se intenta generizar el trabajo de las CVR; la reconstrucción de la verdad y su generización debe ir acompañada de medidas de justicia y reparación...” (2011: 119). Si bien estos autores han analizado desde diversas ópticas la manera como las mujeres se vieron involucradas en el trabajo de la reconstrucción del pasado por parte de CVR, subrayan varios elementos que forman parte de la narrativa sostenida en la Comisión.

Es cierto, como indica Theidon (2006), que las mujeres no hablaron sobre sí mismas, y que cuando contaron hechos de violencia sexual —violación— casi siempre lo hicieron en tercera persona, quitándole importancia frente a otros aspectos que tienen que ver más bien con la ética del cuidado —según señala Jelin (2002)—, es decir, con su rol como madres y esposas y en cómo el conflicto imposibilitó cumplirlo. Sin embargo, consideramos que fue justo eso lo que permitió ampliar el marco narrativo de cómo las mujeres y sus comunidades vivieron el conflicto, al considerar otros aspectos menos visibles en las grandes historias sobre las proezas militares, logrando así rescatar la dimensión de lo cotidiano durante el conflicto.

Incluir la voz de las mujeres permitió a CVR construir un relato más sensible con las víctimas. Por ello, como sostiene Vargas (2011), los relatos y testimonios son la primera dificultad, obtenerlos requiere un gran esfuerzo, y lograrlo no implicó que siempre se consiguiera la anécdota que se buscaba, en este caso, la violación sexual contada en primera persona; por tanto, el siguiente reto fue valorarlos e integrarlos

al conjunto del relato histórico. De hecho, la propia CVR señala de manera explícita en su Informe que:

Las mujeres tienen un modo particular de situarse en la historia y sus relatos del conflicto reproducen los roles que desempeñan en la sociedad. Ellas son madres, esposas e hijas de “otros” y reclaman justicia “para los otros”. Practican así una “moral del cuidado” (Gilligan, 1990) que, si bien beneficia a quienes las rodean, en muchas ocasiones actúa en perjuicio de las propias mujeres. En la memoria de la violencia en el Perú, esto se ha expresado en la invisibilidad de la historia de las violaciones de los derechos humanos y de los padecimientos generales de las mujeres de los andes rurales, de las ciudades y de la selva amazónica, invisibilidad que en este capítulo se desea remediar (CVR, 2003, Tomo VIII: 47-48).

Como se aprecia, para CVR fue importante subrayar la manera como las mujeres articularon sus relatos sobre el conflicto, pues esto da cuenta de lo que ellas recuerdan y/o cómo lo recuerdan. Así, la narrativa construida por CVR, al incluir por primera vez un análisis diferenciado sobre los impactos del conflicto en hombres y mujeres, reconoció la importancia de lo que ellas tenían que decir al respecto. Esto las colocó dentro del relato nacional sobre la reconstrucción del conflicto, y con ello CVR evitó que la desigualdad de género se expresara —como lo señala la propia Comisión— como una memoria de la violencia que ignorara o relegara la historia de las mujeres en ese proceso (ídem: 47).

De ese modo y pese a las dificultades, CVR logró reunir una importante cantidad de testimonios que aunados a trabajos de índole académico —principalmente realizados por un grupo de profesionales de la historia, la sociología y la antropología— permitió construir una versión sobre el pasado reciente en Perú que incluye la voz de las mujeres, que goza de aceptación social y que se instituyó como parte de la memoria histórica sobre el conflicto armado.

Silencios y memorias de la violencia sexual

Además de los aportes antes reseñados, queremos retomar por último cierto aspecto que constituyen algunas críticas al trabajo de inclusión de la perspectiva de género en CVR que traen a colación una de las inquietudes reflexivas de este artículo: quiénes recuerdan y cómo lo hacen, y la manera en que los testimonios se recopilaron e incluyeron en el gran relato nacional construido por CVR. A lo anterior podemos agregar que en el caso de las violaciones sexuales es más necesaria o útil la memoria que el silencio, de esta manera se plantea cómo articular una narrativa sobre una experiencia que resulta tan difícil de significar y que se identifica más con la memoria traumática que provoca grietas en la mencionada capacidad narrativa. Más aún, cómo integrar esas narrativas a las memorias colectivas que se mantienen sordas y prejuzgadas frente a esta experiencia. Cómo romper el silencio.

Un primer aspecto que no se puede dejar de mencionar es el trabajo de recopilación de testimonios, en donde la mediación de la entrevista fue fundamental para obtener la información que se buscaba. Como mencionamos anteriormente, se elaboraron guías y, según refiere Mantilla: “Básicamente, las sedes trabajaban enfatizando las preguntas relativas a los casos de violencia sexual, durante la toma de entrevistas” (2006: 354). En relación con esto, se puede observar cómo la mediación no escapó al requisito de enfatizar o poner especial atención en la obtención de registros sobre violencia sexual y sobre todo de las violaciones:

... la persona a cargo de la toma de testimonios debía tener esta preocupación especial por incluir las voces de las mujeres y, para el caso específico de la violencia sexual, debía asumir el silencio inicial que caracteriza estas situaciones, creando el clima de confianza suficiente para que la testimoniante superara el temor y vergüenza naturales. Era necesario tener la suficiente sensibilidad para no forzar a la víctima a hablar si es que no deseaba hacerlo, pero tampoco dejar de lado información importante... Era necesario incluir entre el repertorio general de preguntas de la entrevista algunas que ayudaran a determinar la existencia de hechos de

violencia sexual, las cuales debían hacerse permanentemente a todas las personas que se acercaban a la CVR. La idea era preguntar de manera general si la persona testimoniante conocía de casos de violencia sexual en su comunidad. Si la respuesta era afirmativa, se debía profundizar la entrevista tratando de determinar algún caso específico, con la mayor información posible en relación a la identidad de la víctima, del agresor, el lugar, la fecha, etc. Este tipo de preguntas resultaba fundamental ya que en muchas ocasiones los varones podían dar esta información con mayor facilidad que las mujeres (ídem: 356).

Por ello se debe ponderar el hecho de que la propia Comisión inclinó la balanza de las experiencias de las mujeres durante el conflicto hacia las narraciones o testimonios que refirieron agresiones de carácter sexual, esto pudo representar una fuerte presión para que las mujeres hablaran sobre algo a lo que socialmente se le impone el silencio. Obviamente se requería de una estrategia para acercarse a las mujeres e indagar sobre casos de violaciones sexuales.

Sin embargo, la aproximación entre el emisor y el receptor de esas entrevistas se puede imaginar llena de tensiones entre la incapacidad de narrar o el deseo de no hacerlo y la urgencia por develar y comprobar las atrocidades cometidas en contra de ellas. Por supuesto, era difícil cuando constituyen una constante en las experiencias de las mujeres en contextos armados, pues es innegable que la violencia sexual es uno de los principales riesgos para ellas.

Una de las principales críticas ha sido que al enfatizar ese aspecto se puede revictimizar a las mujeres e invisibilizar, opacar o restar importancia a otros hechos que también narran en sus testimonios sobre cómo vivieron el conflicto, a los que ellas mismas dan mayor peso como otras agresiones o consecuencias. Una segunda digresión digna de comentar —vinculada a la anterior— tiene que ver con que pese a que se buscara el dato sobre la violación sexual y se sensibilizara al personal encargado de ello, en la mayoría de los testimonios las mujeres hicieron referencia a diferentes formas de violencia sexual a que fueron

sometidas,¹² pero muy pocas hablaron de violaciones sexuales; no obstante, se articuló una narrativa, en extenso, sobre la violencia sexual, la violación y sus efectos.

En este sentido, la crítica sugiere que aunque las mujeres prefirieron callar respecto a las violaciones sexuales, su silencio no fue respetado.¹³ Sobre esto, Theidon afirma que “a pesar de tantas estrategias implementadas para asegurar ‘que hablen las mujeres’ [preguntémosles si las entrevistas de CVR fueron una de estas estrategias], de forma contundente las mujeres quechuahablantes han preferido el silencio ... Vale recordar que en ciertos casos la violación fue utilizada para forzar a las mujeres a hablar” (2009: 12); y anota que en las mujeres reposa una carga narrativa sobre estos hechos: “son las mujeres quienes están incitadas a hablar sobre la violencia sexual; el silencio de los violadores no se perturba ... Empero las mujeres rutinariamente están obligadas a narrar sus experiencias en un idioma de la vulnerabilidad sexual y la degradación” (ídem: 11).

Su sentencia es mordaz pero pone de manera acertada el dedo en la llaga. Antes dijimos que si existe un tema capaz de imponer silencio es la violación sexual; esto fue percibido por quien escribe, en más de un trabajo me he cuestionado sobre cómo interpretar esos silencios, cómo determinar cuándo pueden constituir agencia, y he defendido el derecho de las mujeres a guardar silencio.

Como hemos venido mencionando, obtener este tipo de relatos compromete demasiado a las mujeres, por ello no es de extrañar que lo contaran en tercera persona. Algo particularmente interesante es

¹² Algunas de las prácticas de violencia sexual recurrentes durante el conflicto fueron: amenazas de violación, mantenerlas desnudas durante las detenciones en bases militares, toqueteos de los cuerpos de las mujeres durante las detenciones, así como en las comunidades indígenas a las que llegaban y se instalaban los militares; también, aun y cuando no las tocaban, las obligaron a realizar acciones denigrantes como simular posiciones sexuales y fingir masturbaciones. Asimismo, podemos mencionar golpes y otras formas de tortura en los órganos sexuales, y el caso de mujeres embarazadas que fueron golpeadas en el vientre hasta provocarles abortos.

¹³ Kimberly Theidon ha escrito sobre esto en un artículo titulado “La teta asustada: una teoría sobre la violencia de la memoria”, en *Praxis: un instituto para la justicia social*, 2009, [en línea] disponible en http://www.pueg.unam.mx/images/seminarios2015_1/critica_cultural/the_kim.pdf [fecha de consulta: 15 de octubre de 2014].

que los hombres que dieron su testimonio también contaron sobre las violaciones sexuales del mismo modo, refiriéndose a cuando los soldados llegaban y abusaban de las mujeres. Siempre narrando de manera impersonal.

Valdría la pena preguntarnos si el hecho de que estos actos hayan sido narrados por otras personas, en calidad de “testigos”, podría suponer que la violación sexual de mujeres forma parte de la memoria colectiva sobre la violencia durante el conflicto armado y de cómo estos sucesos afectaron, de algún modo, al colectivo —familias, comunidades, poblados—; pensemos en los familiares, vecinos o conocidos que fueron obligados a presenciar estos hechos. Quizá no encontremos una respuesta por el momento, aunque nos orilla a pensar en otras posibilidades. De nuevo, las preguntas aparecen: ¿olvidar?, ¿recordar?

Reestructurarse a sí mismas después de un acto de esta naturaleza y poder elaborar una memoria articulada sobre dicha experiencia no es cosa fácil. Menos cuando no se cuenta con los canales adecuados para ser escuchadas y recibir un poco de comprensión, por el contrario, son juzgadas y estigmatizadas socialmente. Por esa razón, en la memoria histórica sobre la violencia sexual durante el conflicto armado, subyacen otras memorias que no encuentran un espacio apropiado para ser contadas y/o elaboradas. Esas memorias tienen que ver con los silencios; silencios que en algunos casos fueron voluntarios y en otros impuestos.

No es raro que muchas mujeres hayan optado por mantener en secreto sus historias sobre violaciones sexuales cuando, mucho antes del surgimiento de CVR, se sabía que ocurrían —era un secreto a voces—. Aunque se habían denunciado algunas, éstas no prosperaron. En muchas comunidades las mujeres que se quedaron solas con sus hijos se convirtieron en blanco de ataques sexuales por parte de todos los actores armados. Ellas resistieron estoicamente los horrores que les infligieron. No obstante, una vez que terminó el conflicto y se restableció cierta normalidad en sus comunidades, no siempre pudieron contar todo lo que vivieron.

Muchas veces, y quizá en la gran mayoría de los casos —como se lee a lo largo del *Informe Final* de CVR—, pudieron articular una memoria más comunitaria y en tercera persona sobre cómo sus comunidades

fueron atacadas, cómo perdieron a sus familiares —esposos e hijos, principalmente—, cómo se desplazaron a otras zonas, etcétera; pero poco dijeron en primera persona sobre sus experiencias más “íntimas” sobre la violencia, muchas prefirieron “olvidar” u optaron por el silencio.

El silencio impuesto o autoimpuesto respecto a una violación sexual manifiesta la carga valorativa construida sobre la sexualidad de las mujeres, así como el lugar e importancia de ésta dentro de las relaciones de género. Lo anterior, por ejemplo, se refleja en la imposibilidad que muchos hombres tienen para aceptar la convivencia con una mujer que fue violada, “que ha sido de otro hombre”, sin considerar que fue por la fuerza; como si se tratase de una cuestión de propiedades que no están dispuestos a compartir. Por ello, como se lee en algunos testimonios, no se denunciaba “por temor ... y también por la dignidad”.

Muchas prefirieron callar porque sólo deseaban olvidar. En ese sentido, el silencio pudo ser un mecanismo para borrar de su memoria un evento traumático, pero también pudo ser utilizado para prevenir el estigma frente a la familia e incluso ante la comunidad; sabían del costo social —estigma, críticas, abandono de sus maridos—¹⁴ que su palabra o denuncia podría tener. Y, como la misma CVR subraya:

No se trata de un evento pasajero; sus consecuencias son de largo plazo. Malograr, estropear, dañar, estas palabras, utilizadas en los testimonios, remiten a experiencias más duraderas, severas y terminales. La violencia sexual deja huellas visibles en el cuerpo, pero también marcas invisibles en la vida mental y afectiva, así como en la vida social, mediante la privación del reconocimiento y el respeto comunal ... La información recogida por la CVR muestra que, en muchos casos, las mujeres no anunciaban las violaciones por temor o vergüenza, pero también porque tenían la convicción de que cualquier reclamo sería inútil por las circunstancias de

¹⁴ Evidentemente, tanto la denuncia como el silencio tienen costos sociales y personales significativos. Y aunque en torno a esto es que se constriñe, en parte, este debate sobre la violencia sexual, no debemos perder de vista las implicaciones que cada una tiene, aun y cuando, consideramos que la decisión —no la imposición— de hablar o callar debe ser respetada.

arbitrariedad e impunidad en las que se cometieron los abusos, para no mencionar la corrupción e ineficacia imperantes en el sistema de administración de justicia. Otros testimonios señalan más bien que las mujeres no denunciaban por miedo a ser culpabilizadas y para evitar el estigma público que cae sobre la mujer violada sexualmente (2003, Tomo VIII: 69).

Se aprecia, tanto en lo referido como en el relato de CVR, que esto constituyó una dificultad para dar sentido a la experiencia de las violaciones sexuales e integrarlas a la narrativa histórica del conflicto. Más adelante, y siguiendo la relación temporal de la memoria, CVR establece que la violencia sexual implica un desarraigo y ruptura del lazo social que “atenta contra la posibilidad de rehacer su vida y mirar hacia el futuro. El pasado es un presente que le niega un futuro posible” (ídem: 75).

Reflexiones finales

Hemos visto que CVR no se muestra ajena a los avatares de la memoria y reconoce las posibilidades que encierra su narrativa hacia el futuro y todas sus acotaciones. Sin embargo, aunque tomemos en cuenta —de acuerdo con el planteamiento de Carlos Vargas— el potencial que tiene la Comisión de la verdad para generar narrativas alternas, subsisten algunas preguntas.

Si la memoria social es importante como fenómeno colectivo porque la rememoración del pasado reciente “trasciende a las víctimas individuales, a los recuerdos subjetivos y personalísimos, y da cuenta de los impactos sociales de un pasado particular” (Vargas, 2011: 113), ¿cómo insertar en esa memoria colectiva las historias de las violaciones sexuales no contadas ni escuchadas, por no haber encontrado un espacio capaz de retribuir “algo” de lo perdido o generar algo de resonancia?

De acuerdo con Jelin, “escuchar a otros con capacidad de escuchar es central en el proceso de quebrar silencios” (2002: 32). Quebrarlos, abre la posibilidad de la significación de la experiencia; y en ese sentido, quizá uno de los mayores problemas de cómo entender la violencia sexual tiene que ver con que en muchas de sus formas es parte de la

cotidianidad para muchas mujeres, de tal modo que antecede, subsiste, se agudiza y persiste al conflicto, y de cierta manera lo trasciende, pues forma parte de lo que ya era silenciado por la sociedad, y no sólo por ellas. A diferencia de otros crímenes y violaciones de los derechos humanos como la desaparición, la tortura o las masacres, que escapan a la cotidianidad que se vivía antes de los conflictos y por ello son vividos y entendidos como algo ajeno a la normalidad de la vida, a lo aceptable.

Por otra parte, interesa señalar que esta reflexión nos permite apuntalar ahora otro tipo de cuestionamientos al propio trabajo de CVR, en tanto que la perspectiva de género se focalizó en la construcción de la narrativa relacionada con la violencia sexual, que derivó en una construcción problemática de las mujeres como “víctimas”.

Importa subrayar que pese a las pretensiones de CVR de construir un relato más sensible con “las víctimas” y lograr un análisis diferenciado sobre los impactos del conflicto en hombres y mujeres, reconociendo la importancia de lo que ellas tenían que decir, derivó en una historia que de manera paradójica, al integrar los testimonios de las mujeres, amplió el marco narrativo de cómo ellas y sus comunidades vivieron el conflicto, al mismo tiempo que enfatizó tanto en la violencia sexual que redujo la perspectiva de género a historias de mujeres sobre esta forma de violencia, aun y cuando ellas insistían en ampliar el marco narrativo de sus experiencias.

La pregunta final versa sobre la posibilidad de que algún día sea posible articular una narrativa sobre la violencia sexual que la trascienda como violencia cotidiana —que la mueva del lugar que ocupa en el imaginario social como violencia estructural, forma de discriminación e inequidad de género— y le ayude a ocupar un lugar significativo junto a las consideradas como “violaciones extremas”. Finalmente, un problema que subyace a todo lo anterior es que históricamente las mujeres han sido excluidas de la forma de representar la propia historia y de la toma de decisiones sobre cuestiones que también les afecta; por lo regular no es lo que ellas pueden decir porque no son pensadas como sujetos de derecho, ni se reconoce su agencia.

Bibliografía citada

- Braunstein, Néstor A., 2012, *La memoria del uno y la memoria del Otro: inconsciente e historia*, Siglo XXI Editores, México.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación de Perú, sin fecha, “Balance. Informe sobre las actividades realizadas por la Comisión de la Verdad y Reconciliación y convocatoria al país”, Perú, disponible en <http://www.cverdad.org.pe/ingles/lacomision/balance/index.php> [consultado en línea el 30 de octubre de 2014].
- Comisión de la Verdad y Reconciliación de Perú, 2002a, “Boletín de la Comisión de la Verdad y Reconciliación”, núm. 1, abril 2002, [en línea] disponible en <http://www.cverdad.org.pe/informacion/boletines/pdfs/boletin1.pdf> [fecha de consulta: 20 de diciembre de 2014].
- Comisión de la Verdad y Reconciliación de Perú, 2002b, “Acuerdo de Comisionados. Incorporación de la perspectiva de género en el trabajo de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR)”, mayo, Lima, Perú, disponible en <http://www.cverdad.org.pe/lacomision/nlabor/documentos01.php> [consultado en línea: 30 de octubre de 2014].
- Comisión de la Verdad y Reconciliación de Perú, 2003, “Informe Final”, Perú, disponible en <http://www.cverdad.org.pe/ifinal/index.php> [consultado en línea: 30 de octubre de 2014].
- Del Pino, Ponciano, 2004, “Violencia, memoria e imaginación. Uchuraccay y Lucanamarca en la violencia política en el Perú”, en *Boletín IFP Derechos Humanos*, junio, año 1, núm. 7, pp. 11-13, [en línea] disponible en http://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/Violencia_memoria_%20e%20imaginacion.pdf [fecha de consulta: 8 de abril de 2014].
- Halbwachs, Maurice, 2004, *Los marcos sociales de la memoria*, Anthropos, Barcelona, España.
- Jelin, Elizabeth, 2002, *Los trabajos de la memoria*, Siglo XXI, España.
- Jelin, Elizabeth, 2003, “Los derechos humanos y la memoria de la violencia política y la represión: la construcción de un campo nuevo en las ciencias sociales”, en *Cuadernos del IDES*, núm. 2, octubre, Cuadernos del Instituto de Desarrollo Económico

- y Social, Buenos Aires, [en línea] disponible en http://www.cipae.org.py/V2/uploads/2009/08/cuaderno2_jelin.pdf [fecha de consulta: 20 de mayo de 2014].
- Le Goff, Jacques, 1991, *El orden de la memoria: el tiempo como imaginario*, Paidós, Barcelona, España.
- Maceira Ochoa, Luz y Lucía Rayas Velasco, 2011, *Subversiones: memoria social y género. Ataduras y reflexiones*, INAH/Conaculta, México.
- Mantilla, Julissa, 2006, “La Comisión de la Verdad y Reconciliación en el Perú y la perspectiva de género: principales logros y hallazgos”, en *Revista IIDH*, enero-junio, núm. 43, pp. 323-365, San José, Costa Rica.
- Ricoeur, Paul, 1999, *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, Universidad Autónoma de Madrid, Arrecife, España.
- Ricoeur, Paul, 2010, *La memoria, la historia y el olvido*, Editorial Trotta, Madrid, España.
- Sarlo, Beatriz, 2005, *Tiempo pasado: cultura de la memoria y giro subjetivo*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, Argentina.
- Theidon, Kimberly, 2004, *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en Perú*, IEP, Lima, Perú.
- Theidon, Kimberly, 2006, “Género en transición: sentido común, mujeres y guerra”, en *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 24, pp. 69-92, Universidad de Buenos Aires, Argentina.
- Theidon, Kimberly, 2009, “La teta asustada: una teoría sobre la violencia de la memoria”, en *Praxis*, Instituto para la Justicia Social, [en línea] disponible en http://www.pueg.unam.mx/images/seminarios2015_1/critica_cultural/the_kim.pdf [fecha de consulta: 15 de octubre de 2014].
- Todorov, Tzvetan, 2000, *Los abusos de la memoria*, Paidós, Barcelona, España.
- Traverso, Enzo, 2007, *El pasado, instrucciones de uso. Historia, memoria, política*, Ediciones Jurídicas y Sociales, Madrid.

Vargas Tames, Carlos, 2011, “De la generalización a la generización de la memoria. El caso de las comisiones de la verdad y la reconciliación”, en Luz Maceira Ochoa y Lucía Rayas Velasco (editoras), *Subversiones: Memoria social y género. Ataduras y reflexiones*, pp. 103-129, INAH/Conaculta, México.

**LA CORRESPONDENCIA DE ALMA M. REED
Y FELIPE CARRILLO PUERTO:
UNA MICRO-HISTORIA PASIONAL Y POLÍTICA**

**THE CORRESPONDENCE OF ALMA M. REED
AND FELIPE CARRILLO PUERTO:
A PASSIONAL AND POLITICAL MICRO-HISTORY**

Michael Schuessler¹

Resumen: En algunos casos, la información procedente de fuentes historiográficas “alternativas” puede iluminar un momento nacional de gran relevancia, y en este ensayo expondré cómo los datos provenientes de la correspondencia personal entre dos individuos que se encontraron inmiscuidos en un momento histórico posibilitan el rellenar los intersticios —a veces invisibles— que se encuentran entre la macro y la micro historia de una región geopolítica y su subsiguiente historia oficial, que en este caso se presentan por medio de la observación de una pareja clave y a su vez inopinada: la periodista norteamericana Alma M. Reed (1889-1966) y su prometido, el gobernador socialista de Yucatán, Felipe Carrillo Puerto (1874-1924).

Palabras clave: Yucatán, Revolución mexicana, correspondencia, periodismo, relaciones México-Estados Unidos.

¹ Universidad Autónoma Metropolitana, Cuajimalpa. Doctor en Lenguas y literaturas hispánicas por la Universidad de California, Los Ángeles. Líneas de investigación: biografía y testimonio en las Américas, redes culturales e intelectuales en las Américas, historia cultural de América Latina. Correo electrónico: mschuess@gmail.com
Fecha de recepción: 12 11 15; Fecha de aceptación: 05 02 16.

Abstract: In certain cases, information gleaned from “alternative” historiographical sources can illuminate a time of great national importance and in this essay I will discuss how data obtained from the personal correspondence between two individuals who were intimately tied to a historic moment can illuminate a period of national and political interest. This information helps to fill the gaps, at times invisible, that are to be found between the macro and the micro history of a geopolitical region and its subsequent official story, in this case, the information is provided through the observations of US journalist Alma M. Reed (1889-1966) regarding the activities and ideals of her fiancée, the Socialist governor of Yucatan, Felipe Carrillo Puerto (1874-1924).

Keywords: Yucatan, Mexican Revolution, correspondence, journalism, Mexico-US relations.

Si bien la transcripción de la memoria individual y colectiva ha dado sus frutos en la forma de crónicas, anales, relaciones e historias “oficiales” de conquistas, expediciones y batallas, los géneros epistolar y autobiográfico, por definición personales, íntimos, más cercanos —a primera vista— al siglo XIX que a los anteriores, también han brindado un *corpus* de información para mejor entrever los detalles que, en muchas ocasiones, la historia oficial suele callar, ignorar o desatender. De hecho, se puede argumentar que tales documentos privados, introspectivos, de naturaleza subjetiva —diarios, cartas, autobiografías— sirven precisamente para llenar los huecos que ha dejado la historiografía épica, que procura evidenciar e insertar los grandes acontecimientos del pasado dentro de una visión global de ciertos eventos históricos consagrados a través del tiempo. En el caso del México postrevolucionario —nacionalista, indigenista, introspectivo— contamos con muchas historias de esta índole cuyos datos, si bien relevantes, en muchas ocasiones se pueden —se deben— matizar por medio de una visión inmediata, personal, incluso subjetiva, procedente de un testigo ocular de los hechos bajo escrutinio.

Para revelar sólo una faceta de cómo la información procedente de estas fuentes “alternativas” puede iluminar un momento nacional muy relevante, en este ensayo expondré datos provenientes de la correspondencia personal entre dos individuos que se encontraron inmiscuidos en un momento histórico, con los que rellenar los intersticios —a veces invisibles— que se encuentran entre la macro y la micro historia de una región geopolítica y su subsiguiente historia oficial, que en este caso se presentan por medio de la observación de una pareja clave y a su vez inopinada: la periodista norteamericana Alma M. Reed (1889-1966) y su prometido, el gobernador socialista de Yucatán, Felipe Carrillo Puerto (1874-1924).

Figura 1. Alma M. Reed y Felipe Carrillo Puerto en Yucatán.



Fuente: Colección personal

Antes de detallar algunos de los resquicios que, bajo escrutinio, se desprenden de su correspondencia epistolar que duró menos de un año, será oportuno presentar varios datos biográficos de los protagonistas de estas historias y, de paso, comentar las circunstancias extraordinarias que me llevaron a descubrir dicha correspondencia, amén de la autobiografía inédita preparada por Reed en los últimos años de su vida, que nunca llegó a la imprenta por la repentina muerte de su autora el 20 de noviembre de 1966.

“La Peregrina de Ojos Claros y Divinos”

Alma Marie Sullivan nació en San Francisco, California, en 1889, y fue la mayor de ocho hermanos de una familia irlandesa-escocesa. En 1913, a la edad de 24 años, ingresó como periodista al *San Francisco Call*, donde colaboró con el seudónimo de “Mrs. Goodfellow”. Allí publicaba una columna semanal dedicada a los problemas enfrentados por los sectores marginados de la población local. En este contexto, Reed entró en contacto con la comunidad mexicana de San Francisco y fue precisamente su celebrada defensa del joven trabajador mexicano Simón Ruiz, sentenciado a la horca, acusado de haber asesinado a su patrón, lo que sellaría para siempre su relación con México. Gracias a los esfuerzos de “Mrs. Goodfellow”, el joven salvó la vida y, como resultado, en California se instituyó el *Saylor Bill*, figura jurídica que hasta la fecha prohíbe la ejecución de menores de edad en aquel estado. Su incesante defensa de los derechos de los mexicanos que en aquel entonces vivían y trabajaban en los Estados Unidos —muchas veces bajo condiciones injustas y precarias— prelude una realidad social y política que no ha sido resuelta de manera tolerable hasta la fecha.

Para agradecer su exitosa defensa de Simón Ruiz en las páginas del mencionado periódico, Reed fue invitada a México por el gobierno de Álvaro Obregón, quien la recibió en su residencia oficial, en ese entonces el Castillo de Chapultepec. Llegó en septiembre de 1922, después de un largo viaje en tren desde Ciudad Juárez, toda una hazaña para una mujer sola en aquel entonces. Durante su primera estancia en la ciudad de México, la llevaron a conocer muchas de las atracciones de la capital, donde atestiguó algunas de las actividades producto de la

política cultural derivada de la Revolución mexicana. En este contexto conoció a José Clemente Orozco, a quien observó mientras pintaba sobre los muros de los patios de la Escuela Nacional Preparatoria, ubicada en el antiguo Colegio de San Ildefonso. Su encuentro con Orozco fue breve pero sembró las semillas de una relación profesional y personal que resultaría fundamental para el reconocimiento del pintor jalisciense en Estados Unidos. La fascinación de Reed con México y su cultura ya se vislumbra en una de las primeras entrevistas que concedió al diario *Excelsior* en septiembre de 1922, donde señala que “México debería ser la Meca de los artistas de todo el mundo: aquí cada objeto y cada escena es razón suficiente para el arte y la belleza”.

En respuesta a la publicidad generada por sus logros periodísticos en San Francisco y México, Adolph Ochs, editor del rotativo estadounidense *The New York Times*, ofreció a Reed enviarla de regreso a México, en esta ocasión para cubrir la expedición arqueológica a las ruinas mayas de Chichén Itzá organizada por el Instituto Carnegie y dirigida por el Dr. Sylvanus G. Morley. El plan de Morley era excavar en las ruinas de esta ciudad emblemática de la cultura maya-tolteca ubicada dentro de los terrenos de la hacienda que, en ese momento, era propiedad del explorador y arqueólogo estadounidense, Edward H. Thompson. Como lo relata Reed en sus memorias, le resultó “simpática” a Thompson, a quien ella también admiraba por su aparente profesionalismo y capacidad de trabajo. En muy corto tiempo la hizo su confidente y le reveló que, a lo largo de los años, él había recuperado una gran cantidad de piezas arqueológicas del fondo del Cenote Sagrado de Chichén Itzá y que, poco a poco, había enviado muchas de ellas al Museo Peabody de la Universidad de Harvard y al Museo Field de Chicago por conducto de colegas y amigos.

Al parecer, el mismo Thompson aprovechaba sus viajes a Estados Unidos para acarrear maletas que contenían objetos prehispánicos de valor incalculable, la mayoría sustraída por medio de la “arqueología subacuática” que él había desarrollado para excavar con más cuidado las profundidades del Cenote Sagrado, ubicado en aquel momento en su hacienda. La noticia del “acarreo hormiga” del patrimonio mexicano llevado a cabo por el arqueólogo y sus amigos apareció como noticia

exclusiva y con la autorización de Thompson en *The New York Times* el 8 de abril de 1923, bajo el título: “El cenote de los sacrificios humanos de los mayas”. Curiosamente, a pesar de su incitante título, la nota no tuvo la resonancia que Reed esperaba; ni siquiera parece haber consternado a su amado Felipe Carrillo Puerto, quien había abandonado el Palacio de Gobierno en Mérida para que éste sirviera como museo arqueológico que albergara la creciente colección de piezas mayas que le llevaban los campesinos locales.

Según las investigaciones del Dr. Pedro Castro, tres años más tarde, en 1926, este asunto se convertiría en un escándalo binacional gracias, al menos en parte, a la publicación del libro de T.A. Willard intitulado *The City of the Sacred Well: Being a Narrative of the Discoveries and Excavations of Edward Herbert Thompson in the Ancient City of Chichen Itza*, cuando México exigió la repatriación del tesoro expoliado o, en su defecto, un cuantioso pago como indemnización.² Sin embargo, no sería hasta 1946 —veinte años después de la demanda original— cuando el Museo Peabody de la universidad de Harvard devolviera una parte de este patrimonio mal habido, aunque, eso sí, a cambio de otras piezas provenientes de museos mexicanos. Según Castro (2014b), el agente del gobierno mexicano:

... reclamó la devolución de las piezas extraídas del Cenote Sagrado durante 1904, 1905 y 1906. Esta demanda fue promovida el 20 de septiembre de 1926, pidiendo se condenara al demandado el pago del precio de tales objetos, ascendente a la suma de 1,036,410 pesos, en que se señaló la cuantía de la responsabilidad civil por el delito de robo, que cometió al apoderarse de los objetos arqueológicos pertenecientes a la nación. En cuanto supo que se iniciaría un proceso penal y civil en su contra, Thompson optó por huir como cualquier delincuente; fletó una goleta, y con otras veintiséis personas, escasos víveres, sin velas e instrumentos náuticos, se hizo a la mar... (Castro, 2014b: 10).

² Para un detallado resumen de la historia de Edward Thompson en Chichén Itzá, ver el artículo de Pedro Castro titulado “La aproximación simbólica de lo indígena por el estado posrevolucionario: el caso del cenote sagrado de Chichén Itzá”, citado en la bibliografía que acompaña este artículo.

Con la muerte del “arqueológico-saqueador”, el proceso penal “...se extinguió el 21 de agosto de 1935, ...cuando la Procuraduría General de la República se desistió de la acción penal y solicitó el sobreseimiento del proceso. La acción civil, sin embargo, continuó en contra de la sucesión de sus bienes” (Castro, 2014b, 12).

“El Dragón Rojo con Ojos de Jade”

Felipe Carrillo Puerto nació en Motul, Yucatán, en 1874, hijo de Justiniano Carrillo Pasos y Adelaida Puerto Solís. A pesar de su estatura y del color verde de sus ojos, se decía que era descendiente de Nachi Cocom, el último cacique indígena de la federación de Mayapán que luchó en contra de la invasión española a mediados del siglo XVI. En todo caso, luego de haber pasado la mayor parte de su niñez en el campo, en donde entró en contacto directo con los campesinos, fundamentalmente indígenas, Carrillo Puerto aprendió el maya yucateco a la perfección e incluso, durante su juventud, tradujo la Constitución mexicana a este idioma para que así la mayoría yucateca que no hablaba español pudiera conocer sus derechos constitucionales.

Al llegar a la gubernatura de Yucatán el primero de febrero de 1922, Felipe Carrillo Puerto, quien había luchado al lado de Emiliano Zapata en el estado de Morelos, hizo enormes esfuerzos para modernizar su estado, que tan apartado estaba de la capital y cuya clase privilegiada de hacendados pertenecía a la denominada “Casta Divina”. Esta oligarquía terrateniente yucateca se resistió a aceptar la reforma agraria puesta en práctica por el gobierno estatal porque afectaba sus latifundios, y rechazaba igualmente otros avances sociales que encabezó el gobernador Carrillo Puerto, como la creación de las Ligas Feministas, impulsadas por Elvia Carrillo Puerto, la hermana de Felipe, por medio de las cuales se instituyó el programa de planeación familiar, que vino a ser el primero en el hemisferio occidental, además de otorgar a la mujer yucateca el derecho al sufragio, con lo cual esa entidad federativa se adelantó muchos años al resto de la República mexicana.

Figura 2. Alma Reed con Elvia Carrillo Puerto, hermana del gobernador, y Raquel Dzib Cicero, de la Liga Feminista del Sureste.



Fuente: Colección personal

Carrillo Puerto también fundó más de cuatrocientas escuelas locales para educar a los mayas que, hasta entonces, vivían en condiciones deplorables de semi-esclavitud impuestas por el sistema de servicio por endeudamiento —de las tiendas de raya, principalmente— imperante en todas las haciendas mexicanas. En un acto de reivindicación social que provocaba al *statu quo*, el gobernador socialista decidió reinstaurar el sistema de ejidos, con el argumento de que la tierra de Yucatán le pertenecía a sus habitantes por derecho legal de nacimiento. También reformó el sistema carcelario y construyó caminos desde Mérida hacia varios pueblos con el propósito de que los campesinos pudieran transportar sus mercancías al mercado con mayor facilidad.

Alma Reed conoció por primera vez a Carrillo Puerto en una recepción oficial brindada a los científicos y exploradores estadounidenses, llamados “yucatólogos” —en el medio local—, que integraban la expedición arqueológica que ella cubría como reportera. Luego de ser presentada al gobernador Carrillo, la periodista se acercó al general brigadier William Barclay Parsons, miembro de la junta directiva del Instituto Carnegie y el integrante de mayor jerarquía en el grupo, para comentarle la impresión que le había provocado el gobernador. Parsons, un ingeniero de vías férreas y creador del sistema del tren subterráneo de Nueva York, supo expresar la reacción de asombro que era evidente en todos sus compañeros expedicionarios al murmurar al oído de Reed: “—Éste es el dragón rojo más atractivo que yo haya visto en cualquiera de mis safaris... ¿Qué le parece a usted, jovencita? Con total convicción y sin dudarle, respondí: —Él es mi idea de un dios griego” (Reed, 2006: 69). Por su parte, el amor que la “niña periodista” despertó en Carrillo Puerto lo condujo a traducir el nombre y el apellido de Alma al maya yucateco: *Pixan* (“Alma”) *Halal* (Reed, “caña” en español), aunque esta pasión tropezaba con el matrimonio de Carrillo Puerto con María Isabel Palma de Carrillo, madre de sus cuatro hijos.

Como resultado directo de las reformas de inspiración socialista promulgadas durante su breve gobierno de sólo veinte meses, medidas rechazadas por la “Casta Divina” y la Iglesia católica, el primer gobernador de Yucatán elegido democráticamente fue ultimado el 3 de enero de 1924, junto con sus hermanos Edesio, Benjamín y Wilfrido,

y nueve de sus colaboradores políticos, entre ellos, Manuel Berzunza, su principal consejero.

Figura 3. Carrillo Puerto después de ser fusilado, enero de 1924.



Fuente: En *Felipe Carrillo Puerto: iconografía*, 1997, Universidad Autónoma de Yucatán, p. 97

Según la autora norteamericana Katherine Anne Porter, Reed fue informada del asesinato de su prometido mientras ensayaba para su boda en el Hotel Fairmont de San Francisco, cuando el recepcionista del hotel le entregó un telegrama con la funesta noticia. Durante su efímero gobierno, Felipe Carrillo Puerto buscó recuperar el pasado histórico de la cultura maya como manera de honrar a sus oprimidos descendientes, gran parte de los cuales vivía y trabajaba en condiciones de miseria en las enormes haciendas henequeneras de su estado.

Entre otros proyectos, Carrillo Puerto construyó una carretera de Mérida a Chichén Itzá, y llevó a cabo un festival popular para conmemorar su inauguración. Carrillo Puerto también fue un activo partícipe en la recuperación de los vestigios de la cultura maya; como ya se ha mencionado, para facilitar su difusión popular, trasladó sus oficinas del Palacio de Gobierno a la Casa del Pueblo, en virtud de que había transformado el primero en centro cultural y museo arqueológico para el disfrute de los habitantes de Mérida.

Los asesinos de Felipe Carrillo Puerto, de sus hermanos y colaboradores, fueron agentes de la insurrección delahuertista contra el gobierno de Álvaro Obregón dirigidos por el coronel sonorenses Juan Ricárdez Broca. Según señala Pedro Castro (2014a) en su artículo “Felipe Carrillo Puerto: la muerte del Dragón de los Ojos Verdes”, las razones que eventualmente llevaron al gobernador —después de un juicio espurio llevado a cabo por un consejo de guerra contra un civil— al paredón de fusilamiento son varias y complejas, aunque uno de los motivos más citados por los historiadores radica en las leyes implementadas para expropiar tierras de los ricos hacendados, enemigos de su gobierno algunos; si bien, como señala el investigador:

La llamada *ley despojo* hizo poner el grito en el cielo también a quienes trabajaban normalmente sus propiedades. Era una raya más al tigre —por decirlo así—, ya que, a pesar de todo esfuerzo, Carrillo Puerto era un pésimo administrador, rodeado de un grupo de allegados familiares y compadres sin más miras que llenarse los bolsillos. Sus excesos retóricos, combinados con un mercado internacional del henequén en picada a consecuencia del fin de la Primera Guerra Mundial, eran motivo de enojo y preocupación para muchos, y desde luego para el gobierno obregonista.

En este ambiente, la ley despojo causó serios temores a muchos grandes propietarios, ante la posibilidad imaginada de que fuera el primer paso hacia la socialización de los medios de producción. En particular, la “casta divina” —término acuñado por el general [Salvador] Alvarado para designar a las familias henequeneras más rancias— no olvidaba que la Guerra de Castas del siglo apenas

anterior las puso al borde de su eliminación física, y dadas la situación de pobreza y el resentimiento indígena, solamente faltaba la chispa que prendiera la pólvora, y ese podría ser Felipe Carrillo Puerto (Castro, 2014a: 196).

Después de la muerte de Felipe Carrillo Puerto, Reed viajó al norte de África como corresponsal de *The New York Times*. Desde ahí escribió sobre las excavaciones en Cartago llevadas a cabo por un noble polaco, Byron Kuhn de Prorok. En 1927, Reed viajó a Grecia, donde se reunió con su amiga de la infancia, Eva Palmer, esposa del célebre poeta griego Ángelo Sikelianós, cuya obra Alma tradujo al inglés bajo el título *Dedication*. Durante su estancia en Atenas, Alma participó en el primer Festival Delfico, organizado por sus amigos como proyecto de restitución de la cultura griega a sus verdaderos herederos. Reed y Palmer viajaron después a Nueva York, en ese mismo año, para fundar la primera colonia norteamericana de la Sociedad Delfica.

En los primeros meses de 1928, las dos amigas alquilaron un departamento en el Greenwich Village de Manhattan que fue bautizado como “El Ashram”, en homenaje a Mahatma Gandhi, a quien Reed y Palmer tanto admiraron. Como la colonia de Gandhi, su sociedad giraba alrededor de actividades comunales, y al mismo tiempo servía como centro de un movimiento cultural basado en la filosofía antigua.

Cierto día, Reed recibió un telefonema de Anita Brenner, joven escritora de ascendencia judía nacida en Aguascalientes, apasionada también de todo lo mexicano. Ella le informó que José Clemente Orozco vivía en Manhattan desde diciembre de 1927 y estaba un poco desanimado pues no lograba entrar al mundo del arte de Nueva York. Reed, que había admirado sus asombrosos murales en la Escuela Nacional Preparatoria durante su primera visita a la capital en 1922, inmediatamente ofreció su ayuda y lo fue a visitar en su modesto estudio.

Poco después, Reed convenció a su amiga Eva Sikelianos para que aceptara ser pintada por Orozco; éste rápidamente dispuso su caballete en un pequeño espacio que él nombró como “La Pulquería”.

Figura 4. Fiesta en Delphic Studios, Manhattan, 1936. De izq. a dcha.:
David Alfaro Siqueiros, Kahlil Gibran, Alma Reed, y José Clemente Orozco.



Fuente: Cortesía de “Enrique Riverón Papers, 1918-1994”, en *Archives of American Art*, Smithsonian Institution

Gracias a Reed, Orozco inauguró en septiembre de 1928 su primera exposición en Estados Unidos en el departamento neoyorquino. Más adelante, con el producto de la venta de una propiedad suya en San Francisco, Reed pudo alquilar un local en la calle 57 de Manhattan y establecer ahí su propia galería dedicada—al principio—exclusivamente a Orozco, y después a otros artistas mexicanos.

El “crack”, o gran debacle financiera de 1929, que alteró la vida económica norteamericana, significó también un declive en la relación profesional entre Reed y Orozco. No obstante, poco después —en 1930— Reed logró que le encargaran a Orozco un mural en el refectorio del Pomona College, ubicado cerca de Los Ángeles, California. El título de esa obra: “Prometeo encadenado”, fue inspirado por Alma

así como por los amigos e ideas que había adquirido Orozco en la Sociedad Déléfica. Reed también consiguió que le solicitaran otro mural para la New School for Social Research de Manhattan, inaugurado en 1931, cuyo panel principal se titula “Mesa de Fraternidad”. Entre las imágenes incluidas en el mural, se encuentra un retrato de Felipe Carrillo Puerto, inspirado en una foto que el gobernador mártir le había regalado a Alma, su prometida, tiempo atrás.

En 1932, Orozco fue invitado a pintar su último mural en los Estados Unidos, esta vez en el Dartmouth College, ubicado en el estado de New Hampshire, mismo que el artista tituló como “Prometeo indiano”. Ese año Reed publicó su primer libro sobre Orozco y, a lo largo de más de tres décadas, escribió otras obras dedicadas a México, a su arte y sobre todo a su arqueología. Sobresalen *The Mexican Muralists* (1961) y *El pasado remoto de México* (1966).

Además de sus varios libros, Reed fue una conferenciante incansable que daba a conocer aspectos importantes de la cultura mexicana a estadounidenses ávidos de saber más sobre su, a veces temido y siempre malentendido, vecino del sur. Alma Reed, ya una mujer madura de 63 años, volvió en 1952 para quedarse por siempre en su amado México, donde todavía era una leyenda viva y en donde era costumbre que los músicos locales interpretaran la balada compuesta en su honor cada vez que ella llegaba a un restaurante o evento cultural.

En cuanto Reed llegó a la Ciudad de México, Rómulo O’Farril, dueño del periódico *Novedades*, la contrató como columnista en el recién fundado diario *The News*, que se publicaba en inglés. Escribía una columna semanal bajo el título “Alma M. Reed Reports” en la edición dominical de ese rotativo, así como lo había hecho para *The New York Times* durante el lapso en que escribió varios artículos en el suplemento dominical *The Sunday Magazine*, casi siempre dedicados a la arqueología mesoamericana prehispánica así como a la grecolatina. La incesante dedicación de Alma Reed a México y su cultura no pasó inadvertida para las autoridades mexicanas y, en 1961, se convirtió en la sexta mujer condecorada con la Orden del Águila Azteca en reconocimiento a

su destacada contribución a la cultura mexicana durante un periodo de casi medio siglo.³

Ese año fue determinante para Reed, pues también publicó *The Mexican Muralists (Los muralistas mexicanos)*, un importante estudio sobre el renacimiento de la pintura mural mexicana, y fue condecorada con la Orden de la Beneficencia de la República Griega, en reconocimiento de su contribución al rescate de la cultura clásica griega por medio de la fundación de la Sociedad Déléfica en Nueva York y de sus traducciones al inglés de la poesía de Ángelo Sikelianós.

Unos días después de que los resultados de una cirugía exploratoria le revelaran un cáncer intestinal diseminado, Alma Reed, “La Peregrina”, falleció el 20 de noviembre de 1966, día del aniversario de la Revolución mexicana.

En palabras de su querido amigo, el periodista norteamericano radicado en México, Joe Nash: “Si ella hubiera podido escoger una fecha para terminar su carrera de militante, habría sido precisamente esa”. Por petición suya, el monumento funerario de Alma Reed fue erigido enfrente de la tumba de Carrillo Puerto en el Cementerio General de Mérida, bajo el amparo de un enorme árbol y separado de su gran amor por un sendero.

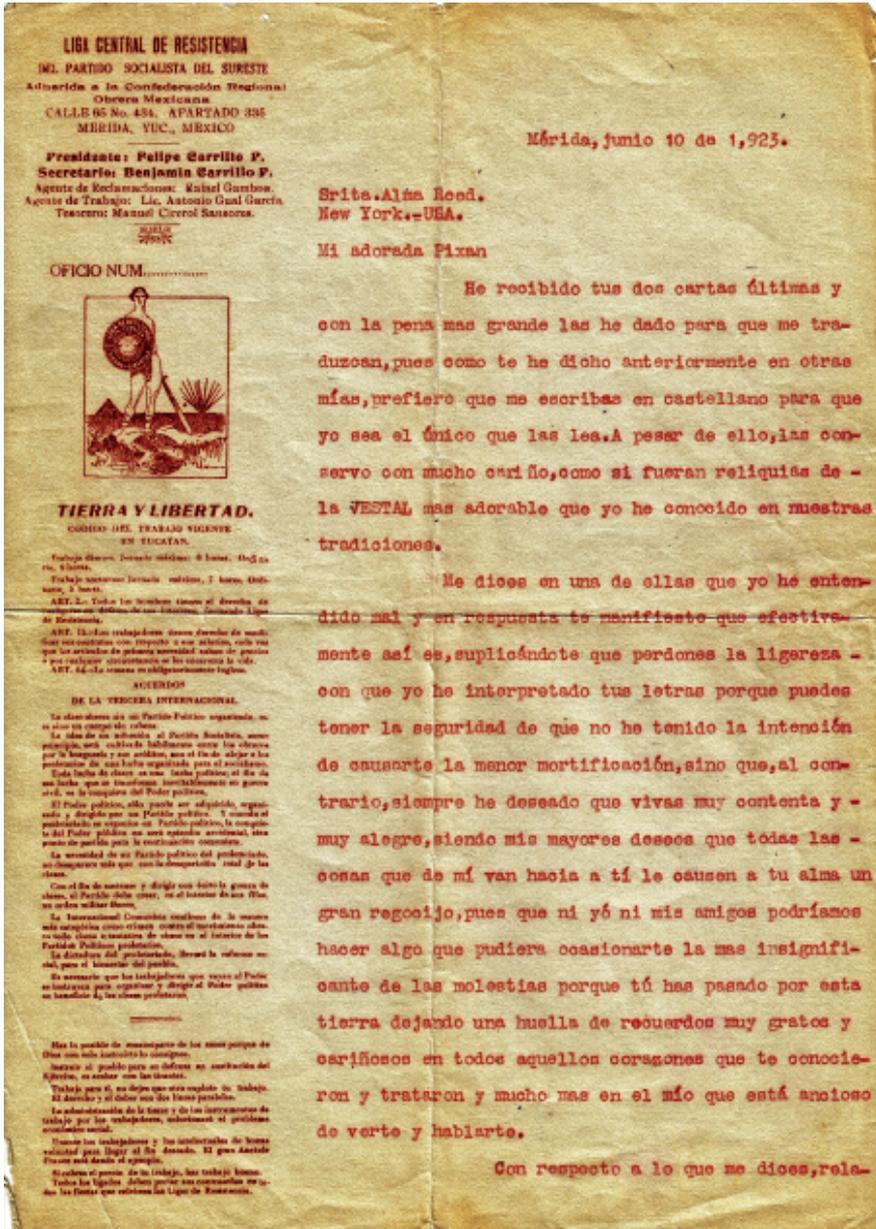
Uno de los lados del pedestal labrado en piedra rosa lleva el siguiente epitafio: “Alma Reed: Escritora fecunda, conferencista emotiva, amó entrañablemente a México y México la honró con el Águila Azteca en reconocimiento a sus méritos como impulsora del arte, como crítica, historiadora y humanista. Grecia y Líbano la distinguieron también, imponiéndole sus más altas condecoraciones”.

³ La aviadora Amelia Earhart y la cantante de ópera Grace Moore recibieron la condecoración del Águila Azteca antes que Alma Reed.

En agosto de 2001, entre almohadas y cobijas envejecidas, dentro del clóset de un departamento abandonado de la ciudad de México, y sepultado en un *sabucán* de henequén, descubrí la copia mecanografiada de la autobiografía de Alma M. Reed: una historia de amor, política y sueños utópicos compartida por dos figuras contrastantes pero imprescindibles de la época postrevolucionaria en Yucatán. Este material había desaparecido desde 1966, cuando falleció su autora, conocida en México como “La Peregrina”, la “de ojos claros y divinos”, como reza la balada compuesta en su honor. Después de treinta y cinco años de haber languidecido en ese clóset capitalino, mucho me complació —en 2006— publicar el apasionante relato de la vida de una norteamericana que se entregó en cuerpo y alma a México y a su violentamente truncado “idilio socialista” con Felipe Carrillo Puerto, en sus palabras: el “Abraham Lincoln de México”.

Pero hubo más en ese deshilachado —mas sumamente pródigo— *sabucán* verde: entre los fólderres que contenían las páginas manuscritas de su autobiografía había un sobre con una etiqueta que decía “Letters and Maya Poem” (“Cartas y poema maya”). Al inspeccionar su contenido, me encontré con doce de las cartas que Felipe había enviado a Alma durante la intensa relación epistolar que sostuvieron de marzo a diciembre de 1923, con un lapso en septiembre de ese año al estar juntos en la Ciudad de México. El poema resultó ser la letra de la canción “La Peregrina”, traducida al maya, algo que me confirmó el Dr. Ramón Arzápalo Marín, de la UNAM, experto en maya yucateco. La primera vez que me dispuse a leer estas cartas me sentía como un intruso, ante mis ojos discurrían las apasionadas palabras de Felipe —mecanografiadas con tinta roja en papel membretado del Partido Socialista del Sureste— que expresaban su profundo amor por Alma, su deseo de mejorar el estado de sus “inditos” y de iniciar una vida conyugal con su enamorada en Mérida.

Figura 5. Carta enviada por Felipe Carrillo Puerto a Alma Reed, 10 de junio de 1923.



Fuente: Colección personal

Sin embargo, no todas eran cartas de amor apasionado. También Felipe le comunica la información que Alma le pide sobre los recientes hallazgos arqueológicos, la creación de la “Casa del Niño” —la cual ella cree que se inspira en *La República* de Platón— y el estatus de las modernas leyes de divorcio instituidas por su comprometido —esto antes de haber conocido a “la flor más bella del norte”.

Si bien utilicé la información que contienen estas cartas para la redacción que escribí de un estudio preliminar a la autobiografía de Reed, y también reproduje algunas de ellas de manera facsimilar en dicho volumen, no se me ocurrió la idea de publicarlas de manera independiente hasta que —hará ya unos once años— se murió Rosalie Johansson, pintora sueca radicada en México desde los años cincuenta y compañera de piso de Alma hasta su muerte en noviembre de 1966. Yo la había entrevistado en varias ocasiones y ella me complació con detalles sobre la vida de su admirada amiga: Rosalie decía que me sentiría por tener yo sangre sueca.

Además, y para mi gran sorpresa, la maestra conservaba la última versión de la autobiografía de Alma, la cual me permitió fotocopiar para cotejarla con la que yo había encontrado, que resultó ser incompleta porque le faltaban los últimos tres capítulos. Lo que nunca me dijo la excéntrica octogenaria era que, aparte del bustito de bronce de Alma que se alzaba orgullosamente sobre la chimenea de su casa y una caja de fotos de “La Peregrina” que guardaba dentro de la misma chimenea, también resguardaba en ese pequeño departamento de la calle Río Sena esquina con Río Balsas cajas de recortes periodísticos organizados meticulosamente por Alma en antiguas carpetas de cartón negro, maletas llenas de ropa —vestidos largos, guantes de seda, sombreros (éstos tenían sus propias maletitas octagonales), archiveros con correspondencia de prácticamente todas las figuras del mundo artístico mexicano (Frida, Diego, Rufino, José Clemente, etcétera), bisutería, cuadros de Carrillo Puerto y retratos de Alma pintados por amigos, incluyendo el de Johansson.

Nunca comprenderé por qué la pintora sueca decidió no compartir este tesoro conmigo en vida. Cuando murió en 2004 llamé a la Embajada de Suecia en México para informarles que Johansson tenía fotos y

un busto de Alma Reed, “La Peregrina”, y que sería indicado que estos invaluable objetos llegaran al Museo Nacional de Historia, Castillo de Chapultepec, donde hacía ya muchos años la imprevisible sueca había enviado algunas pertenencias de su amiga. Unas semanas después fui al museo y, para mi sorpresa y alegría, estos objetos —y muchos, pero muchos más— habían llegado a su destino. De hecho el donativo que hicieron las sobrinas de Johansson colmaba un pequeño cuarto del Castillo de Chapultepec.

Después de llevar a cabo una inspección detallada de esta insólita colección con mi colega Amparo Gómez Tepexicuapan, investigadora del recinto, encontramos —celosamente guardadas en un antiguo archivero de metal durante más de setenta y cinco años— muchas más cartas, unas cincuenta y cuatro en total. También descubrimos más de cuarenta telegramas enviados a Reed por Carrillo Puerto durante su efímero romance. Pero eso no era todo: de alguna manera, y debo confesar que no sé bien cómo, después de su asesinato y el caos que siguió en Yucatán, Alma logró recuperar diecisiete de las cartas que le había enviado a Felipe durante su breve romance. Me imagino que las recuperó por medio de Elvia, hermana de Felipe, porque la única misiva en la colección que no es de Felipe Carrillo o Manuel Cirerol Sansores, un colaborador suyo, es de la llamada “monja roja del Mayab”, como la bautizó Monique Lemaitre en su libro dedicado a esta feminista *avant la lettre*.

De la manera que haya sido, gracias a este esfuerzo de Alma, contamos con un epistolario dialógico en el sentido de que se conservan las cartas de ambos personajes —remitente y destinatario—, lo cual hace de su lectura algo singular porque de esta manera se puede atestiguar cómo va creciendo su amor, sus sueños, sus ideas progresistas y los planes que tenían para vivir juntos en Villa Aurora, su casa conyugal —aún conservada— en Mérida. Otro aspecto significativo de esta correspondencia: en algunos casos donde Felipe le menciona que incluye las fotos que Alma le solicita en el sobre que contiene la carta, pudimos localizar esas imágenes que ahora forman parte de la gran colección de fotografías y otros documentos que conserva el Museo Nacional de Historia y que incluimos en nuestra edición del epistolario.

Un detalle interesante: por medio de las cartas de Alma, se puede atestiguar cómo y con qué velocidad *Pixan* —que así le decía Felipe— va aprendiendo el castellano, idioma que al principio le presenta ciertos obstáculos y no poca pena. Como ejemplo, aquí transcribo un fragmento de la primera, enviada desde Nueva York el 8 de marzo de 1923 y pergeñada con pluma fuente sobre papel membretado con las iniciales AMSR (Alma Marie Sullivan Reed):

Dragonito Encantador:

Por favor, señor, lea Ud. estas pocas líneas sin ayuda... si posible... Su cablegrama de Ud. era la causa de gran felicidad a mí... Y también las otras, que yo recibo cada noche de los rayos de la luna. Yo estoy muy contenta que Ud. piensa de mí después de todos estos días... ¿Es verdad que Ud. quiere? [...] Ud. es en mi pensamiento mucho, y más y más yo tengo admiración de su sinceridad en la causa de sus pueblos, y para su nobilidad de carácter. Naturalmente, no es posible aceptar todas sus ideas modernas, pero yo creo con todo mi corazón que Ud. es un hombre con un gran visión para su país y la raza humana... Y muy importante, especialmente para periodistas americanas, y más peligroso, Ud. es un dragonito encantadoro, y un poeta con toda la belleza de la vida en su alma... Nunca olvidaré estos hermosos días en Yucatán, cuando Ud. y yo ví las ruinas mayas, los pueblitos, (especialmente Kanasín), y todas las otras cosas bonitas de Mérida... (Schuessler y Gómez, 2011: 40).

Por su parte, a lo largo de la correspondencia, Felipe le comenta a Alma que está aprendiendo inglés. Según le escribe en una carta fechada el 17 de marzo de 1923; cito: “porque deseo hablar contigo en tu idioma, porque deseo conocerte tal como eres, y espero que después de que conozca algunas palabras, vengas tú a enseñarme mejor y entonces ese día será el más feliz de mi vida” (Schuessler y Gómez, 2011: 80). Nunca logra su cometido y —tal vez por eso y por su propia naturaleza— sus cartas son verdaderos alardes pasionales, pero también receptoras de sus sueños, sus proyectos, de su ser más íntimo.

Al mismo tiempo, al gobernador socialista de Yucatán no le gustaba que Alma escribiera sus misivas en inglés, prefería su elemental español. En una carta fechada el 13 de mayo del año en cuestión, la recrimina y no sólo por su elección de idioma:

Veo que escribes tus cartas en español con vacilación, quizás piensas que no están perfectamente bien escritas, pero te aseguro que eso es un error, pues son muy claras y comprendo todo lo que me dices. Sin embargo —continúa— lamento que no digas nada respecto a los sentimientos de tu alma. Tu maravilloso poder de razonamiento guía todas tus afirmaciones. Sabes perfectamente que cuando la conciencia habla, el corazón calla; tu corazón es indiferente, yo te importo poco y esa es la razón por la que amas más a tus periódicos. Ellos son todo para ti: libertad e independencia; [...] Conmigo es distinto, pues a pesar de que amo profundamente a mi pueblo indio, te amo más a ti, pues a pesar de tu inteligencia eres una escritora mal pagada de un periódico que explota tu inteligencia y tu belleza para hacer dinero, dinero del cual, estoy seguro, tú no participas más que en pequeña cantidad. [...] De ahora en adelante, todas mis cartas van a estar dirigidas a la editora Alma Reed, para que ella esté enterada de las cosas que estamos haciendo aquí para beneficio de toda la humanidad. [...] Con todo el afecto de mi alma, que no puede olvidarte, te envío mi despedida, Srita. Gerente (Schuessler y Gómez, 2011: 127-128).

Si bien es cierto que la mayoría de estas cartas se enfoca en la relación sentimental que floreció entre un gobernador yucateco y una periodista estadounidense, hecho que podría hacer cuestionar el valor historiográfico que posee esta colección epistolar de indiscutible índole personal, también se deja entrever entre sus páginas algunos pasajes en los que Carrillo Puerto le narra a su enamorada los asuntos políticos locales y nacionales más importantes del momento. De hecho, es precisamente en estos fragmentos donde el “Dragón Rojo” se expresa de manera franca y sin disimulos sobre los acontecimientos políticos en los que se encuentra inmerso en aquel momento, comentarios que

muchas veces sirven de contrapunto para rellenar los intersticios de la historia oficial y el mito personal que se construiría alrededor de su figura después de su muerte. Muchos de estos comentarios, que se descubren entre párrafos apasionados en los que Felipe declara un amor absoluto y profundo por su “niña periodista”, o se queja de su prolongada ausencia, se enfocan en los enfrentamientos políticos nacionales que —vistos a posteriori— son el prelude de la tragedia personal y sublevación política que se avecina en Yucatán, algo que Alma parece sentir con más presciencia mientras se aproxima el trágico desenlace. Un ejemplo representativo de este tipo de carta se encuentra en una larga misiva que Felipe le manda a Alma el 25 de noviembre de 1923, aproximadamente un mes antes de su muerte. En ella, el gobernador intercala los estremecimientos íntimos que le incita su enamorada con un sobrio apartado dedicado a los eventos políticos más relevantes del momento. Parece ser, en realidad, una concesión, gracias a las peticiones de la propia Reed, quien como buena reportera siempre busca la primicia, en este caso las novedades procedentes de una región que en ese momento se encuentra en medio de un tumulto político que afectará no sólo a la Península de Yucatán sino al país entero:

Mérida 25 de Noviembre de 1923

Alma Primorosa de mi vida:

No te había escrito porque esperaba que estuviera cerca el día de la salida del barco para hacerlo y comunicarte todo lo que estoy pensando, como lo que estoy haciendo, pero anoche he recibido tres bellísimas cartas tuyas, que son del seis, doce y quince del presente; no puedes imaginarte lo feliz que me hacen tus divinas letras, éstas, vida mía no duermen bajo de mi almohada, sino, encima de mi corazón, después de que las lleno de besitos figurándome tu blanca mano encima del papel y tus ojos color de cielo de mi felicidad sobre ellos, y tu pensamiento como tu alma dentro de cada palabra que en ellas están escritas, para este tu pobre dragoncito que se muere de amor por ti.

Mi reina linda, estoy muy contento porque cada día que pasa, siento que se acerca mi felicidad, a pesar [de] que me parece que los días se hacen interminables y mi desesperación no tiene límites, pero no tengo más remedio que conformarme, porque no lo puedo remediar.

Con respecto a tus temores, no debes ser así como me dices en una de tus cartitas. No te cumpliré mis promesas porque te las hubiera ofrecido, sino porque sin ti, la vida me sería demás, y yo sin tu compañía no serviría de nada en esta tierra, conque ya ves que no sólo por compromiso cumpliré cuanto te he ofrecido sino porque eres imperiosa, tu presencia es de gran utilidad para mí en toda la extensión de la palabra: eres como el tallo a la flor, como el sol a la tierra, sin ti siento que no puedo vivir y, tus solas cartitas me llenan de vida y de entusiasmo por ti [...]

LA POLÍTICA. No se pondrá dura porque han probado ya los callistas que son más fuertes que los contrarios, a pesar que de la Huerta se está portando como todos los cobardes y traidores con las personas que lo hicieron gente. Afortunadamente el General Calles no hace caso y sigue imperturbable su campaña contra toda la opinión de los periódicos huertistas que son los que están haciendo la política de este buen señor; así es que no temo nada y aquí estamos listos para hacer las cosas con toda paz y orden, pues no consentiré se derrame una gota de sangre de mis compañeros en esta política, sólo procuraré que lo que estamos haciendo perdure y defendamos hasta con nuestras propias vidas; así es que mi reina linda debes estar conmigo cuanto antes, para que yo esté más tranquilo y pueda dedicarme con más amor a nuestra causa.

Por razones especiales he retardado hasta el día de ayer la petición de mi divorcio y por eso te telegrafí en el acto, para que tu estuvieras tranquila y no temas nada de lo que dirán los periódicos en contra nuestra, pues de mí sólo santo no han dicho, pero yo vine a este mundo de desventuras a hacer lo que crea debo hacer, y no lo que quiera el público, puesto de mí no ha hecho más que decir lo más malo y nunca concederme el derecho de hacer lo bueno sin embargo que no he hecho otra cosa.

Desde que te amo con todo mi cariño Pixancita mía, te siento como si fueras mi esposa linda, porque siento que tú también me amabas y que no querías que lo supiera tiernamente como me lo has demostrado en estos últimos días en que has estado a mi lado; ¡y cómo recuerdo esos días tan deliciosos que pasamos! ¡Cómo siento que mi corazón palpita con tanta fuerza cuando te recuerdo, con qué ansiedad te espero para besarte con toda mi alma y con todas mis fuerzas para estrecharte contra mi pecho y adorarte mucho más!

Ven pronto vida mía, ven como vienen las olas del mar a la playa, ven, como vienen los perfumes a las flores, ven, mujercita mía, como vienen los pájaros a sus nidos, ven, vida de mi vida, como una mujer enamorada de su amante, ven que te espero anhelante y lleno de amor para rendirme a tus pies, ven mi vida para que te colme de caricias y seamos felices eternamente, ven para que te dispute al mundo si él te pretende arrebatar de mis brazos. Me siento tan feliz ahora que puedo ofrecerte mi vida en holocausto de tu amor, por eso te deseo mucho más, por eso te amo con vehemencia loca, todo mi cuerpo eres tú, tú siempre, siempre tú serás mi existencia adorada mía... Tuyo como siempre inalterable para nuestro amor, Felipe [firma]

(Schuessler y Gómez, 2011: 285-287).

Los lamentos de Felipe se menguan y se vuelven a manifestar —como en cualquier relación—, pero la esperanza muere a lo último, y a lo largo de casi un año nosotros, lectores cómplices —tal vez intrusos—, atestiguamos el nacimiento de un profundo amor, un respeto mutuo, un sueño compartido para mejorar la raza humana. En su última carta, fechada el 10 de diciembre de 1923, a menos de un mes de su ignominiosa muerte, Felipe no olvida su futuro con Alma, si bien el presente está lleno de peligros e incertidumbres:

Alma mi niña linda:

Tanto tiempo hace que no tomo la máquina para escribirte; hasta

que en esta noche que son la una y cuarto, he tenido tiempo para dedicarle a mi esposita adorada estas cuantas letras.

Desde que el malhadado de De la Huerta se le ocurrió presentarse como primer jefe de la revolución contra el Gobierno constituido, hasta este momento que puedo venir a mi casa que es la tuya con todo anhelo, a esta hora para descansar y dedicarte mis pensamientos y mis cariños en esta carta. He organizado a todo el Estado en un cuerpo Rojo de guerra para defender en cualquier momento nuestras libertades como lo poco que hemos ganado en las cuestiones económicas y sociales, he arengado al pueblo y con ejemplos les he hecho comprender la necesidad que tienen de formar estos Batallones Rojos de defensa para que los soldados de la reacción no nos arrebaten nada de lo que tenemos y sólo me desespera la falta de armas y parque para darles a éstos mis pobres inditos que ansiosos me lo piden.

He enviado a Manuel a ese tu país para ver si puede comprar los rifles y ametralladoras que deseo para defendernos de los ambiciosos que no tienen más religión que la ambición como lo ha demostrado esta vez De la Huerta y el grupo de oportunistas que lo han secundado; afortunadamente no les durará mucho tiempo ésta su hazaña que con tanto descaro se ha hecho.

Esta tu casa, está como un cuartel, un grupo de amigos me acompañan y un piquete de fuerzas de la policía la resguarda, por lo que pueda suceder, en este momento que no tenemos de quién confiar, pues cuando menos lo piensa uno tiene de amigo algún traidor vestido de socialista, que sólo está con nosotros por lo que puede sacar, pero especialmente los llamados militares que estos también no sabe uno cuándo le van a asesinar por las espaldas, afortunadamente tengo aquí un coronel Robinson que es muy afecto a nuestra causa y sólo por él no hubo aquí un zafarrancho de esos desesperados. Hasta anoche tuvimos que arreglar con el Jefe de las fuerzas de Campeche ciertas bases para que este Jefe de Operaciones no reconociera a Huerta, ya puedes figurarte como he estado de atareado y preocupado de salvar nuestro partido que tantos sufrimientos nos cuesta.

Y en medio de estos trabajos cruentos y desesperadamente activos, en mi imaginación estabas siempre, tú mi Adorada Alma, si tú supieras cómo deseo que estés a mi lado, sólo porque amo mucho con toda mi sangre esta tierra, no la abandono, porque es una injusticia de los hombres, llevar a los hombres a la guerra por asuntos personales y egoístas como el que tenemos ahora. Siento que yo no nací para esta época, ni para esta tierra llena de ambiciosos y de inhumanos, y, sólo porque siento a tu alma dentro de la mía, no me elimino de este mundo tan ingrato y tan terrible; pero te prometo, que después de este movimiento si salimos con bien, me dedicaré a proporcionarle a cada hombre un rifle y después de conseguirlo, entonces abandonaré ésta mi tierra y me iré a cualquier lugar desconocido para mí y allí vivir como pueda, y si tú eres mi linda compañera, dedicarme a ti, para hacerte más bella, más buena, y más amorosa para que vivamos una vida de las flores y de los pájaros; ¿Te gustaría mi Reina linda vivir así como yo deseo?

Hasta otra vez, porque esta carta fue interrumpida a las dos de la mañana y la cierro a las ocho y media del día siguiente. Una bomba explotó en la calle 68 frente a la casa de un doctor Caamal.

Con todo mi cariño te envío recuerdos y espero que tú pienses, lo desgraciado que soy sin ti a mi lado, no tengo ningún consuelo, ni una caricia la más insignificante. Recibe todos los besos de mis labios y todo el amor de este pobre hombre sediento de felicidad.

Tuyo hasta que me muera.

Felipe (Rúbrica)

PD: Comunícame en aerograma lo nuestro nada más mientras te envío clave (Schuessler y Gómez, 2011: 358-360).

Bibliografía citada

- Castro Martínez, Pedro, 2014a, "Felipe Carrillo Puerto: la muerte del Dragón de los Ojos Verdes", *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, año 35, núm. 76, enero-junio, pp. 189-208.
- Castro Martínez, Pedro, 2014b, "La apropiación simbólica de lo indígena por el estado posrevolucionario: el caso del cenote sagrado de Chichén Itzá", *Boletín del Fideicomiso Archivos Plutarco Elías Calles y Fernando Torreblanca*, núm. 76, mayo-agosto.
- Lemaitre, Mónica, 1998, *Elvia Carrillo Puerto: la monja roja del Mayab*, Ed. Castillo, México.
- Reed, Alma, 2006, *Peregrina: mi idilio socialista con Felipe Carrillo Puerto*, Diana, México.
- Schuessler, Michael y Amparo Gómez Tepexicuapan (editores), 2011, *Tuyo hasta que me muera... Epistolario de Alma Reed (Pixan Halal) y Felipe Carrillo Puerto (H'Pil Zultulché)*, marzo a diciembre de 1923, Conaculta, Col. Memorias Mexicanas, México.
- Walsh, Thomas F., 1992, *Katherine Anne Porter and Mexico: The Illusion of Eden*, University of Texas Press, Austin.
- Willard, T.A., 1926, *The City of the Sacred Well: Being a Narrative of the Discoveries and Excavations of Edward Herbert Thompson in the Ancient City of Chichen Itza*, The Century Company, New York and London.

**GESTIONANDO LA CIUDADANÍA PLURICULTURAL:
LA ESCUELA INDÍGENA EN CHIAPAS
ANTE LOS DERECHOS CULTURALES**

**MANAGEMENT OF MULTICULTURAL CITIZENSHIP:
THE INDIGENOUS SCHOOL IN CHIAPAS
IN FACE OF CULTURAL RIGHTS**

Victoria Borrell Velasco¹

Resumen: En una relación intercultural históricamente asimétrica, las formulaciones que afectan a las oportunidades educativas de los pueblos originarios en el sistema público de educación se enfrentan a múltiples obstáculos. La enculturación en las escuelas indígenas dificulta el desarrollo de identidades múltiples homologables realmente funcionales para la construcción de una ciudadanía pluricultural, ya que se fomenta la tolerancia hacia pedagogías colonizadoras. Las tendencias que se originan a través de estos procesos educativos neocolonialistas, que atentan contra los derechos culturales reconocidos en las leyes, son conflictivas y contradictorias, tanto las que refuerzan la identidad étnica asumiendo una posición subalterna como las que la rechazan buscando vías de asimilación. En la resolución de este dilema apenas existe presencia indígena, ya que tradicionalmente, a pesar de los desarrollos normativos en el marco de los derechos culturales, los pueblos originarios quedan relegados de las consideraciones y de la toma de decisiones relacionadas con la educación.

¹ Doctora en antropología social. Investigadora. Universidad de Huelva, Facultad de Humanidades, Departamento de Historia II, Campus de “El Carmen”. Avenida Tres de Marzo, s/n, CP 21071, Huelva, España. Correo electrónico: borrellvelasco@yahoo.es
Fecha de recepción: 11 01 16; Fecha de aceptación: 07 04 16.

 Páginas 107-142.

Este trabajo de investigación pretende evidenciar tanto las principales actuaciones del sistema educativo nacional en las escuelas de población originaria, ante el reto de los derechos culturales, como identificar las respuestas de los pueblos indígenas en relación con estos derechos en el estado de Chiapas.

Palabras clave: educación intercultural, pueblos originarios, derechos culturales.

Abstract: In an historically asymmetric intercultural relation, formulations that concern original peoples' educational opportunities in the public system face multiple obstacles. Inculturation in indigenous schools impedes the development of multiple equivalent identities that are functional for the construction of multicultural citizenship since it promotes tolerance towards colonialist pedagogies. Trends that originate from these neocolonialist educational processes, which infringe upon cultural rights acknowledged in the legal system, are troublesome and contradictory, including both those that reinforce ethnic identity from a subaltern position and those that reject it seeking routes of assimilation. Indigenous presence is scarce in this dilemma's resolution in spite of cultural rights normative developments, because traditionally original people are relegated from decision-making in education.

This piece of investigation expects to highlight the principal actions of the educational national system in indigenous schools, in face of cultural rights, as well as to identify indigenous replies to these rights in Chiapas's State.

Keywords: multicultural education, indigenous people, cultural rights.

Dicen que hubo una vez una cultura madre que surgió en las costas de Chiapas y Guatemala hace más de cuatro mil años y que esa cultura madre es el ancestro de la gran diversidad de los pueblos y culturas de Mesoamérica...

(Lomelí, 2014: 47)

Las políticas que favorecen la inclusión y la participación de todos los ciudadanos garantizan la cohesión social, la vitalidad de la sociedad civil y la paz. Definido de esta manera, el pluralismo cultural constituye la respuesta política al hecho de la diversidad cultural (Art. 2 Declaración Universal de la Unesco sobre Diversidad Cultural, 2001)

Con la científica intención de “no disparar sobre el utopista” (De Sousa, 2003: 375), me mantendré en la posición de quien pretende analizar una realidad compleja tejida por los modelos educativos en las escuelas indígenas, cuestionando su pretendida labor de atención a la diversidad étnica y cultural, dentro del marco de los derechos culturales.²

En el desarrollo de los estudios socioculturales hay momentos que resultan especialmente atractivos y oportunos, además de por la complejidad e importancia de los fenómenos, por sus circunstancias coyunturales. Éste es el caso de la educación en México que, en su versión destinada a la infancia indígena, ha sido tradicionalmente concebida como un instrumento de control y una estrategia de integración.³ Sin embargo, desde hace dos años cuenta con una ley que contempla reformas importantes adaptadas a las disposiciones de los

² “Los derechos culturales son parte integrante de los derechos humanos y, al igual que los demás, son universales, indivisibles e interdependientes. Su promoción y respeto cabales son esenciales para mantener la dignidad humana y para la interacción social positiva de individuos y comunidades en un mundo caracterizado por la diversidad y la pluralidad cultural”. Comité de derechos económicos, sociales y culturales de la ONU en su 43º periodo de sesiones y en la observación general nº 41.I.

³ El sistema escolar chiapaneco ha sufrido en el último siglo decenas de diseños y reformas, desde la política indigenista hasta la actual educación bilingüe e intercultural, casi siempre destinados a la integración nacional y la unificación social y cultural (Silas, 2012).

convenios internacionales que defienden los derechos de los pueblos indígenas y la diversidad cultural. Por otra parte, la infancia mexicana no ha contado con una normativa adecuada hasta muy recientemente.⁴ La Ley federal de Derechos de niños, niñas y adolescentes se aprobó en 2014. La normativa sobre derechos de la infancia y la ley de educación, articuladas con la referida al reconocimiento de los derechos culturales, pueden enriquecer sensiblemente las políticas tanto educativas como culturales que afectan a la población indígena. Es por lo que el presente estudio resulta oportuno en el tiempo y pertinente en el enfoque.

La educación indígena en Chiapas ha sido de gran interés para la investigación antropológica desde hace décadas.⁵ Sin embargo, las perspectivas más novedosas surgen a partir de 1994 cuando se pone en cuestión la posición de los pueblos originarios en el conjunto de la nación mexicana, surgiendo experiencias educativas de carácter autónomo.⁶ Nace entonces una corriente que interpreta la educación como estrategia de desarrollo con un papel esencial en la construcción de la autodeterminación de los pueblos y atendiendo a sus potencialidades como herramientas imprescindibles para la incorporación de los indígenas en los procesos políticos nacionales (Bertely, 2007; Lomelí, 2014).

Hasta ese momento, los enfoques tradicionales se centraban en cuestiones como las desventajas culturales o los sujetos de opresión y marginación, poniendo su atención sobre las políticas educativas, con

⁴La Ley federal de Derechos de niños, niñas y adolescentes se aprobó en 2014. Chiapas, en estos días, elabora sus propuestas para aproximar la normativa federal a la realidad plural de su territorio, recogiendo sugerencias de todos los actores implicados, como muestra el informe para la nueva ley de niñas, niños y adolescentes en Chiapas denominado “La infancia cuenta”, presentado el 7 de abril de 2015 en San Cristóbal de Las Casas por Redim.

⁵Se destaca en este sentido la producción investigadora en torno a las iniciativas correspondientes a las Misiones Culturales y al Departamento de Asuntos indígenas entre 1920 y 1940 en su afán por convertir a los indígenas en mexicanos nacionales con políticas de integración forzada, y que continúa con la extensa labor investigadora del Instituto Nacional Indigenista desde la década de los 40 hasta 1975 en que la Secretaría de Educación, con la incorporación de la educación bilingüe e intercultural, ensaya numerosos proyectos y reformas que llegan a nuestros días (Silas, 2012).

⁶Experiencias alternativas a las prácticas educativas de carácter oficial que surgen en los municipios autónomos después de 1994 y cuyo transcurso ha sido profundamente estudiado por Bruno Baronnet (2009).

el fin de delimitar su alcance o cuestionarlo, y en las prácticas educativas cotidianas, con la intención de evaluar sus logros o fracasos respecto de aquellas políticas. No es habitual encontrar análisis con un enfoque múltiple de ausencias y emergencias (De Sousa, 2010) que conduzcan a vislumbrar, por un lado, las tendencias —como consecuencias de la praxis— y, por otro, las posibilidades y espacios de acción —deteniéndose tanto en la deconstrucción de las condiciones que vertebran el presente como en los requisitos de experiencias alternativas futuras—. En esta línea es en la que pretendo inscribir mi trabajo, con el fin de identificar los hitos que obstaculizan la construcción de una ciudadanía pluricultural, co-partícipe de las ventajas y el bienestar, así como de visibilizar el conjunto de acciones positivas o buenas prácticas que dirigen su esfuerzo hacia formas de convivencia más democráticas y justas.

El derecho a la educación, de carácter civil y cultural, debe ser respetado, protegido e impulsado activamente por los Estados según pautas definidas también, y sobre todo, por los propios titulares de ese derecho.⁷ Y es aquí donde comienzan las primeras lagunas en Chiapas, ya que la población indígena constituye 27% del total,⁸ siendo en la región Altos hasta de 70%, con tendencia ascendente desde 1994. Sin embargo, su representación en la toma de decisiones es escasa y los resultados educativos señalan negativamente a este sector de población.⁹ Su situación se relaciona estrechamente con el porcentaje de población que vive en este territorio en condiciones muy precarias (78%).

⁷ Hechos como la adhesión a la Declaración de los derechos humanos, la Declaración de México de 1982, la ratificación del Convenio 169 de la OIT de 1989 (arts. 26 a 31), la adhesión a la Declaración de derechos de las minorías de 1992, a la Declaración universal sobre diversidad cultural de 2001, a la Carta de derechos de los pueblos indígenas de 2007 y el reconocimiento de México como nación pluriétnica y pluricultural, han ido construyendo la trama del actual sistema que genera múltiples formas de producir políticas culturales y educativas a favor de la diversidad.

⁸ Aunque los datos oficiales hablan de una reducción considerable de la población indígena de 16% a 6,5% en setenta años. Juan Carlos Silas (2012) también afirma que se subestiman sus necesidades al disminuir el número y que las cifran bailan en millones de personas.

⁹ Los datos consultados en Inegi indican que hay 37% de población mayor de 15 años sin educación primaria y 21% de población analfabeta (Schmelkes, 2013).

El aumento de la pobreza es una tendencia que se aleja de los compromisos normativos que defienden los derechos. Nos encontramos, pues, en un contexto lleno de desventajas —muchas de las cuales tienen su origen en el desigual e histórico reparto de recursos— que se reproduce en estrecha relación con la discriminación étnica y cultural.¹⁰

En el ámbito educativo, los problemas surgen tanto por la diversidad de actores sociales implicados como por los marcos sociojurídicos actuales que organizan el sistema. Las prácticas escolares en Chiapas, diversas y hasta en ocasiones caóticas, han estado caracterizadas por pautas contradictorias de segregación/asimilación basadas en razones políticas. Desde el enfoque de la pedagogía crítica, se habla de una exclusión determinada por variables como la pobreza, la ruralidad y la pertenencia étnica. Sus consecuencias han afectado la vida cotidiana de los pueblos:

Existe dominación cuando la integridad de los valores, las prácticas y las instituciones de un pueblo no son respetadas, cuando sus conocimientos y tradiciones son discriminados y no se transmiten por la vía escolar, cuando los desarrollistas desconocen los aportes tecnológicos propiamente indígenas, cuando la jurisdicción indígena no tiene valor legal, cuando las autoridades indígenas y sus decisiones son menospreciadas e ignoradas por las autoridades estatales, afirma Gasché (Bertely, 2007: 36).

La educación juega un papel fundamental en la dinámica cambiante de relaciones socioeconómicas y políticas siendo esencial para la construcción de una ciudadanía pluricultural. Sin embargo, las normas legales aparecen como una declaración de intenciones que neutraliza los proyectos de resistencia y transformación estableciendo una brecha

¹⁰ Otros datos amplían el estado de la cuestión en Chiapas: dos tercios de la infancia no escolarizada es indígena; 27% de analfabetos indígenas frente a 5,4% no indígena; 30% de los indígenas asiste a preescolares y primarias no indígenas (Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe, 2002). Aunque estudios recientes revelan en definitiva que las estadísticas referidas al mundo indígena son incompletas y discriminatorias (Schmelkes, 2013).

importante entre la normativa y la vida.¹¹ Arrebatarse el derecho a una educación propia es arrebatarse el derecho a la cultura, a la propia idiosincrasia de los pueblos e incluso a su futuro, por lo que resultan urgentes estudios multidisciplinarios en este sentido.

La hipótesis que manejo es que parece improbable el surgimiento de una ciudadanía pluricultural a partir de las estrategias educativas actuales en Chiapas ya que, por el momento, la atención a la diversidad cultural en el marco legislativo presenta ciertas debilidades y no se percibe la correlación necesaria de acciones entre los actores principales de dicha pluralidad ni la implementación de recursos para que así sea. Por el contrario, los controles e injerencias, los conflictos y enfrentamientos, las dependencias y lealtades, los proyectos personales o las ventajas selectivas, en el seno de los pueblos originarios, y la inconsistencia de algunas de las políticas educativas así como la incoherencia en las prácticas sobre el terreno, crean disfunciones densas. Así las cosas, la convivencia intercultural se convierte en un anhelo dentro del marco de la utopía.¹²

Escuelas indígenas, derechos culturales y ciudadanía pluricultural. Marco teórico y conceptual

Analizar la atención a la diversidad desde las reflexiones y aportes de los derechos culturales, teniendo en cuenta las intenciones de las normativas más recientes, requiere plantear, al menos, tres conceptos fundamentales: la educación en la escuela, la ciudadanía en relación con la comunidad, y los derechos culturales tanto individuales como colectivos, dentro de la propuesta de análisis global de las ausencias y emergencias

¹¹ Si existe un hecho relevante para ilustrar esta afirmación es, sin duda, el incumplimiento de los Acuerdos de San Andrés Larráinzar. A partir de esta posición del gobierno, que reafirmó la desconfianza de la población indígena y de sus líderes, los cambios implementados a todos los niveles, incluyendo la educación, son fruto de la disfunción. Ante el incumplimiento de dichos Acuerdos de San Andrés “ninguna instancia internacional solicitó explicación alguna en torno a la lentitud, la burocratización y la insuficiencia de las medidas tomadas, con excepción de la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Aumentó con ello la desconfianza de los pueblos indígenas en la legalidad, la democracia representativa y los sistemas de justicia” (Bertely, 2007: 21).

¹² Una ciudadanía intercultural bien entendida debe, por ello, “atender los aspectos que limitan las oportunidades para mejorar las condiciones de vida ... entre los que están el empobrecimiento ... y el deterioro del medio ambiente y los recursos naturales debido a una sobre-explotación que origina mayores niveles de pobreza” (Bertely, 2007: 12).

que propone De Sousa (2010). Este autor denomina ausencias o “no existencias” a lo que yo prefiero llamar “invisibilidades” porque, estando presentes, las experiencias son ignoradas por la monocultura del saber. Una de las invisibilidades principales relacionadas con la educación aglutina las iniciativas desarrolladas en los municipios autónomos al amparo de la filosofía zapatista, tema que analicé en un estudio anterior (Borrell, 2012).

El arraigo, la pertenencia a un territorio, los vínculos, la acción colectiva, la causa común, el bienestar compartido, son características adscritas al concepto de ciudadanía (Bauman, 2004). Analizando el mundo de la vida de los pueblos indígenas de Chiapas se observan muchos de estos rasgos en redes familiares, apoyo mutuo, reciprocidad y organización asamblearia, que han permanecido en el tiempo y son reconocibles en sus interacciones cotidianas. Entonces, por qué hablar de ciudadanía como un proyecto de futuro si es una realidad presente. La clave está en observar que la ciudadanía indígena parece no existir porque ha recibido tradicionalmente el nombre de comunidad y es únicamente reconocida y reivindicada por un sector de población que presenta diversidad étnica, habla lengua indígena, vive en la pobreza o la precariedad y habita especialmente en zonas rurales.

Frente a este conjunto de población se perfila otro, vinculado con la modernidad, que trata de definir un mundo a su medida dentro de un discurso en el que sólo en teoría caben todos y que manifiesta supuestas características incluyentes. Estos ciudadanos, no indígenas, proponen un modelo de ciudadanía en un contexto de democracia representativa de carácter moderno y occidental que poco tiene que ver con las atribuciones propias de la comunidad real. Para lograrlo, desde una posición hegemónica diseñan un modelo escolar con sus propios valores, normalizado, en el que tratan de ubicar a los ciudadanos indígenas a través de prácticas denominadas bilingües e interculturales.

Se observa, pues, una asimetría que cuestiona la justicia, ya que “la tiranía se da cada vez que una fracción de ciudadanos impone sus propias ideas a los demás” (Bauman, 2004: 52), incluso cuando esta imposición toma forma en leyes pretendidamente favorables a la población excluida. Según la lógica de la clasificación social, en el ámbito de las

ausencias, la jerarquía conlleva dominación y “puede ser incluso considerada como una obligación de quien es clasificado como superior” (De Sousa, 2010: 23). En el tema que me ocupa, la propia definición de los derechos culturales, la adhesión a su contenido y el desarrollo educativo en las escuelas indígenas oficiales son interpretados como una carga del Estado, en su misión de integrar a una población que considera “de una inferioridad insuperable” (De Sousa, 2010: 23). Para ilustrar esta idea me he detenido en la recién desplazada Ley de educación de Chiapas de 2002 que proponía “promover el establecimiento de un marco normativo que proporcione certidumbre a la sociedad en su conjunto [...] con las siguientes políticas transversales: equidad y género, pueblos indios, aprovechamiento sustentable de los recursos...” (Ley de Educación de Chiapas, 2002: 1), manifestando que es producto de la participación ciudadana.¹³ Sin embargo, una participación representativa que tome en cuenta los intereses y necesidades de la ciudadanía demandaría la presencia de legisladores indígenas o, en su defecto, de una figura homologable representativa del mundo indígena. Por lo que la función reguladora del poder cumple su cometido, mostrando escasa sensibilidad en el diseño de los supuestos patrones de inclusión, siendo una de las posibles y sutiles formas que adopta la “tiranía” de la que habla Bauman. Se podría afirmar, entonces, que la negociación entre los rasgos de la ciudadanía moderna y los propios de la comunidad está aún por hacerse.

En este sentido, surge el concepto de ciudadanía étnica como idea que aglutina rasgos de la identidad comunitaria tradicional; así expresan los propios ciudadanos afectados: “Definimos la ciudadanía étnica como: [...] el reclamo de mantener una identidad cultural y una organización societal diferenciada dentro de un Estado, el cual a su vez debe no sólo reconocer, sino proteger y sancionar jurídicamente tales diferencias” (Bertely, 2007: 44).

¹³ “... resultado de la expresión y sentir de la ciudadanía ... se recibieron 127 propuestas por escrito basadas en los siguientes ejes temáticos: ... diversidad e interculturalidad; ... atención a la diversidad; ... calidad del proceso y resultados educativos: modelo educativo pertinente ... mismas que fueron analizadas por diputados quienes en conjunto con un grupo especializado en el aspecto pedagógico y jurídico ... se dieron a la tarea de analizar cada una de las propuestas...” (Ley de Educación de Chiapas, 2002: 2 y ss).

En consecuencia, se identifica la existencia de pluralidad en las ciudadanías. Esto me lleva a otra acepción interesante por su potencial de uso en el análisis teórico y en la aplicación práctica. No se trata sólo de principios sino que puede tratarse del “concepto marco” más próximo, fuera de la utopía, al reconocimiento mutuo del otro y a la búsqueda de mecanismos que garanticen la integridad y universalidad de los derechos humanos. Se trata de la “ciudadanía diferenciada”. Para ver la relación de esta idea con las prácticas escolares indígenas me apoyo en el análisis de Kymlicka (en López, 2001: 118), debido a que su tesis sobre la ciudadanía multicultural es mediadora a la vez que dialéctica. Este autor trata de compatibilizar los derechos diferenciados de las minorías nacionales y culturales con los principios liberales de la ciudadanía, de manera que demuestra su viabilidad en contextos como el de México, con presencia de culturas originarias dentro del Estado nacional. Aquí los grupos étnicos y culturales orientan sus reclamos “hacia el reconocimiento como sociedades distintas a través del establecimiento de mecanismos que posibiliten la autonomía y el autogobierno en territorios geográfica y culturalmente demarcados” (López, 2001: 118).

Respecto al “hecho educativo”, es preciso señalar que en Chiapas es complejo por la diversidad de elementos que contiene, ya que existen procesos escolares de carácter formal u oficial que compiten con aquellos invisibilizados, de naturaleza crítica o alternativa, de carácter autónomo en los municipios autodenominados rebeldes. Podría resultar coherente la existencia de un modelo educativo representativo de cada conjunto de ciudadanías, sin embargo, la población indígena está dividida entre la escuela oficial y la autónoma, lo cual complica más el análisis porque el criterio de etnicidad no es una variable útil de clasificación. La educación vista como aporte para la transformación se reconoce como un instrumento para afrontar la pobreza y la discriminación siempre que sea definido por los propios afectados. Considerada un derecho humano,¹⁴

¹⁴ Art. 26. 1 Toda persona tiene derecho a la educación. La educación debe ser gratuita, al menos en lo concerniente a la instrucción elemental y fundamental. La instrucción elemental será obligatoria. La instrucción técnica y profesional habrá de ser generalizada; el acceso a los estudios superiores será igual para todos, en función de los méritos respectivos; 2 La educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad

también un derecho civil y político¹⁵ y un derecho fundamental, es establecida como condición previa para el ejercicio de todas las libertades y derechos. En el caso de los pueblos indígenas, la educación es una puerta para la participación activa dentro del Estado plurinacional, y es también la clave para la defensa y protección de su cultura. En todos los documentos revisados, el derecho a la cultura parece no poder desvincularse del derecho a la educación. Los movimientos que trabajan por el desarrollo de la ciudadanía étnica inciden en el diseño de una educación apropiada tratando de conquistar niveles similares de valoración y validez como la que manifestó y defendió la Unión de maestros por la nueva educación para México en 1995 con todo su trabajo en torno a la construcción de un currículum diferenciado,¹⁶ solución educativa eficaz ante diferentes cosmovisiones. En este sentido, Horacio Gómez (2010), al investigar sobre la educación tradicional indígena, rescata varios principios fundamentales: la reciprocidad, dar y recibir consejos, la formación de la conciencia, asunción de responsabilidades, capacitación física y mental o formación para el trabajo, y la formación de la conducta o “el enderezar del corazón”. Muy poco hay de todo esto en las escuelas indígenas, salvo las iniciativas ya mencionadas de Chenalhó¹⁷ o las de los municipios autónomos.

humana y el fortalecimiento del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales; favorecerá la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y todos los grupos étnicos o religiosos, y promoverá el desarrollo de las actividades de las Naciones Unidas para el mantenimiento de la paz (Declaración Universal de los Derechos Humanos 1948).

¹⁵ Art.18.4 Pacto internacional de derechos civiles y políticos, 1966, y Convención americana sobre D. H., San José, 1969.

¹⁶ El currículum pertinente, significativo y contextualizado, se fue desarrollando con base en una extraordinaria labor de traducción e interpretación entre diversas lenguas indígenas y el español. Es oportuno revisar aquí los resultados del informe Conflicto intercultural, educación y democracia activa en México. Ciudadanía y derechos indígenas en el movimiento pedagógico intercultural bilingüe en Los Altos, la Región Norte y la Selva Lacandona de Chiapas, México (Bertely, 2007).

¹⁷ “En el ciclo escolar 1996-1997 se comenzó a trabajar con una nueva propuesta pedagógica para la educación primaria, basada en la comunidad y en la huerta agroecológica, implementándose tanto en escuelas oficiales —principalmente del Programa de educador comunitario indígena, aunque sin reconocimiento—, como en escuelas autónomas” (Bertely, 2007: 25).

Es importante hacer notar que aunque en Chiapas existen treinta y nueve etnias diferentes, los libros de texto sólo se han desarrollado para cinco, ciertamente las que tienen más población, pero esto deja en desventaja a los grupos étnicos minoritarios. Esta diversidad cultural y étnica reclama proyectos pedagógicos diferenciados, para que los procesos educativos sean relevantes a los contextos sociales y culturales en que se desarrollan los sujetos (Ordaz, 2006: 8).

Ante la evidencia de que los derechos educativos son regulados y protegidos por el Estado, los expertos interesados en su desarrollo han puesto en evidencia la necesidad de que se den unas precondiciones para que no sólo puedan respetarse sino, sobre todo, impulsarse activamente y con garantías reales. En síntesis, la conjunción óptima de partida sería el respeto a las libertades civiles y políticas junto a la defensa de la ciudadanía sustentada en la disminución de las desigualdades económicas y sociales (López, 2001).

En el caso de Chiapas, serían derechos diferenciados los derechos pluriétnicos, ya que las demandas de la población indígena manifiestan su deseo de inclusión y compromiso con las instituciones y, por otro lado, los derechos de representación, que defienden el reconocimiento de la igualdad en la diferencia (ibíd.).

Por estas razones, he creído oportuno analizar el tema a la luz de los “derechos culturales”. En la última década este enfoque destaca dentro de los estudios antropológicos dado que plantea una innovación radical, “considera que el primer paso para otorgar poder a los sectores excluidos es precisamente reconocerlos como titulares de derechos. No se trata de personas necesitadas de alguna cosa, sino de sujetos que tienen derechos que precisan ser garantizados por los Estados” (Ventura, 2012: 95).

En el hecho educativo se ponen en juego mecanismos de integración/segregación, de elaboración de expectativas, de adquisición de competencias, de peculiaridades en las relaciones e interacciones, de respeto a las especificidades culturales, que sólo quedarían garantizados con el reconocimiento de los derechos sociales y culturales de los pueblos en interacción. Ahora bien, uno de los principales desafíos teóricos se

centra en la visión heterogénea que cada uno de los grupos culturales tiene como derecho cultural propio y, en consecuencia, como legado cultural, tradicional y simbólico de “su propio grupo” (Dietz, 2013) para incorporarlo como demanda educativa. En definitiva, se precisan definir derechos que reconozcan valores comunitarios como el desarrollo sostenible, la autodeterminación o el respeto a las especificidades culturales.

Al hablar de derechos culturales me refero tanto al reconocimiento, protección y promoción de las producciones culturales de los pueblos indígenas como a su propia identidad. Es importante precisar qué son los derechos culturales para protegerlos, quién los define y desde qué poderes. Si el derecho mismo es parte de la cultura, quiénes son los encargados de definir los límites,¹⁸ el tamiz de los derechos manifiesta un universalismo que responde a la “lógica de la escala dominante” (De Sousa, 2010: 23), entendiendo lo local como invisible en el tablero de juego del diálogo intercultural.

Concluyo este apartado dejando abierto el debate de la educación como derecho individual, que resulta un tanto contradictorio y polémico en su desarrollo debido a que impone la no injerencia del Estado en cuestiones culturales, por una parte, pero a la vez demanda la protección activa por parte de éste. En el caso del derecho cultural a una educación indígena pertinente estamos ante la dicotomía planteada por Dahrendorf “de la doble cara del conflicto social moderno, el de las provisiones sin titularidades y el de las titularidades sin provisiones” (citado en López, 2001: 112). Aunque en el caso que describo el peso recae en la segunda parte de la afirmación: siendo los ciudadanos indígenas titulares del derecho a la educación, el Estado no provee de recursos ni garantías suficientes para que así se dé e incluso limita la capacidad de aprovisionamiento autónomo que han demostrado tener a partir de algunas experiencias educativas.¹⁹

¹⁸ Para ampliar, véase la Declaración de Friburgo de 2007 sobre derechos culturales, y los documentos básicos de Naciones Unidas sobre también derechos culturales de 2010.

¹⁹ Como las desarrolladas en las ESRAZ: Escuela Secundaria Rebelde Autónoma Zapatista, en los municipios autónomos de San Andrés Sakamch'en de los pobres, San Juan de la Libertad, San Pedro Polhó, Santa Catarina, Magdalena de la Paz, 16 de febrero y San Juan Apóstol Cancuc, todos pertenecientes al Caracol de Oventik, que analicé en

Abordando la interlocución. Estrategias metodológicas

La pregunta que mueve el esfuerzo metodológico del presente trabajo es si se está produciendo el diálogo intercultural y en qué condiciones este diálogo es favorable a la diversidad cultural de forma recíproca, equitativa y solidaria, por ser estos tres de los rasgos principales que validan la atención a dicha diversidad. Consciente de la necesidad de una mirada desde todos los implicados, ya que me refiero a acontecimientos correspondientes a más de dos décadas, y sabiendo que manejo únicamente versiones sobre los hechos, detallaré la cuestión de las fuentes.

El presente trabajo es resultado de la investigación de varios años sobre la educación escolar indígena en Los Altos de Chiapas —San Cristóbal de las Casas, Zinacantán, San Juan Chamula, y San Andrés Larráinzar, entre otros municipios—. En esta ocasión exceptuaré las de carácter autónomo por la propia naturaleza del estudio, aunque las tendré como referencia de las demandas del mundo indígena. Como señalé anteriormente, la escuela autónoma se interpreta como una “invisibilidad” causada por la potencia y el predominio de lo hegemónico. Dirijo mi atención sobre el binomio visible: titulares de derechos/responsables del deber, es decir, por una parte los individuos y las comunidades beneficiarias y, por otra, los destinatarios, el Estado y todos sus órganos. Para realizarlo me he basado en tres pilares fundamentales, con cierta perspectiva histórica, que corresponden a las fuentes de obtención de datos y a las estrategias metodológicas:

a. Por una parte, es el resultado de un trabajo etnográfico enfocado a identificar los obstáculos a las alternativas antihegemónicas, dentro del hecho estudiado, de manera que resulte equitativo el protagonismo de los implicados. Comencé a hacer investigación educativa en Los Altos de Chiapas en el año 1990, mediaron luego estudios intermitentes hasta el año 2010. Por esa razón, destaco como labor fundamental la realización de entrevistas a lo largo de estos años a personas representativas de diversos grupos y colectivos: infancia; familias; promotores de educación y maestros en escuelas urbanas, rurales, indígenas y no indígenas; funcionarios de la Secretaría de Educación; y miembros de

estudios anteriores.

numerosas organizaciones sociales y civiles, especialmente en San Cristóbal de Las Casas, implicadas tanto en la presión para la elaboración de las agendas sobre políticas educativas como activas en experiencias educativas no oficiales.

b. Considero muy oportuna, como fuente de contraste, la revisión de los principales y más actuales trabajos etnográficos sobre educación indígena.²⁰ Aunque ciertamente se trata de diferentes aproximaciones con distintos niveles de interpretación, todas coinciden en la existencia de obstáculos de carácter político, cultural y económico para que las normativas legales tomen forma sobre el terreno real de los estudiantes en sus escuelas.

c. Otro conjunto de fuentes ha sido las leyes y su desarrollo, en el ámbito educativo y de la infancia, tanto las emanadas por los cauces legales del Estado²¹ como las disposiciones legítimas emitidas por los pueblos originarios en resistencia, representados en su mayor parte por los incluidos en las Declaraciones de la Selva Lacandona en materia educativa, no reconocidas por el Estado, y por el contenido del Convenio 169 de la OIT.²² Enfrentar las normas vigentes a las reclamaciones legítimas constituye una estrategia metodológica muy útil para evidenciar las ausencias y las emergencias en este ámbito.

Los datos extraídos de las fuentes referidas han sido estructurados de acuerdo con cuatro categorías analíticas. Por una parte mi interés se ha centrado en la existencia o no de “reciprocidad” a varios niveles, ya que, como se ha señalado, sin ella no existe el diálogo intercultural, precondition de la convivencia y de la construcción de una ciudadanía

²⁰ Entre las que destaco a Sylvia Schmelkes (2013), Bastiani y otros (2011), Horario Gómez (2010), María Bertely (2007), Nancy Ramírez (2007), Keny Ordaz (2006), Bruno Baronnet (2013), Héctor Muñoz (2000), y Gunter Dietz (2013), entre los que aportan distintas visiones sobre la relación entre elementos humanos y políticas educativas.

²¹ Tanto la Ley de educación federal de 2013 como la del estado de Chiapas de 2014, así como el Plan de estudios actual, la Ley federal de niñas, niños y adolescentes de 2014, y la Ley de derechos y cultura indígena de 2004.

²² Se valora el “análisis del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), como el instrumento legal de carácter internacional más avanzado para entonces en lo relativo a las aspiraciones y los derechos de los pueblos indígenas” (Bertely, 2007: 34).

pluricultural y diferenciada. He rastreado posibles indicadores de reciprocidad, entre los cuales destaco la presencia de contenidos específicos de todas las culturas en contacto, por tanto, la existencia de diseños curriculares con representación cultural equitativa para indígenas y para no indígenas, constituiría un reconocimiento mutuo de la importancia cultural. Otro indicador de reciprocidad es la valoración paritaria u obligatoria del dominio de cualquier lengua indígena así como lo es el español y el inglés en el acceso a los puestos de las administraciones públicas y cargos políticos. Reconocer el prestigio en el dominio de una lengua indígena tanto en el gobierno como en el mercado laboral o en las instituciones del Estado ayudaría a valorar eficazmente la cultura no hegemónica.

Otra de las categorías analíticas de mi interés es la “vulnerabilidad” (Agudo, 2008: 197), entendida como las condiciones de inseguridad y el conjunto de amenazas que sufren los destinatarios de la educación, debido a que configuran los espacios idóneos para la violación de derechos. La vulnerabilidad en la escuela tiene dos resultados importantes: el absentismo frecuente, por las escasas recompensas a corto plazo para los niños y sus familias así como por las dificultades para el acceso y la permanencia, por un lado, y el abandono escolar,²³ por otro.

La atención a la diversidad no debería problematizarla sino reconocerla como un recurso enriquecedor, por tanto la vulnerabilidad de la población indígena y pobre es un indicador de desigualdad frente a la otra infancia, no indígena, no pobre, no rural. Los indicadores oficiales para evaluar los impactos de los programas son: deserción escolar, aprobación, reprobación, y eficiencia terminal.

La tercera categoría analítica, frente a la existencia de vulnerabilidad, es el “empoderamiento” necesario de cara a la construcción de ciudadanía plurales equiparables. El fortalecimiento de los pueblos indígenas se ha tejido basado en siglos de resistencia ante la opresión desde una posición subalterna que viene a dignificarse a partir del año 94 a través del diseño conjunto de sus demandas y de su presentación más allá de

²³ Menos de 1% de los jóvenes indígenas accede a la Universidad (Silas, 2012). La educación superior se orientó, hasta 1990, a que una élite indígena defendiera la cultura dominante.

lo local o regional. Sin embargo, a pesar de la repercusión internacional de las denuncias de atentados contra los derechos humanos y culturales, y a pesar de haberse alcanzado acuerdos relevantes en este sentido, en la actualidad siguen sin cumplirse en Chiapas los célebres Acuerdos de San Andrés sobre Derechos y cultura indígena desde el 16 de febrero de 1996; de esta manera las modificaciones constitucionales están aún por llegar. Indicadores importantes del empoderamiento en las escuelas son: el refuerzo de la identidad, el fomento de la iniciativa personal, la asunción de retos y la participación en trabajos cooperativos, y si se hace de forma similar entre el alumnado indígena y no indígena en las escuelas mixtas. En este sentido, los datos extraídos hablan de un fuerte conformismo e individualismo, por lo que, siguiendo a Chomsky (2007), podríamos hablar de altos niveles de “domesticación” o adoctrinamiento.

He seleccionado también como categoría de análisis la “titularidad” de derechos, marco de protección desde el que lo analizo, abordando la consiguiente polémica entre la categoría de derechos individuales y colectivos. En 1992 se aprobó la Declaración sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas, con la pretensión de contribuir a la estabilidad política y social de los Estados en que viven dichas minorías. El carácter occidental y etnocéntrico del documento se pone en evidencia, no existe alusión a situaciones como la de Chiapas, donde hay un porcentaje amplio de población indígena y aun así ocupa una posición subalterna respecto al control de los puestos de decisión. Es sabido que los titulares de derechos son las personas y en el caso de los derechos culturales se han de reclamar individualmente aunque se ejerciten a posteriori colectivamente. Aquí encontramos la primera desventaja en la protección y desarrollo de derechos que, por otra parte, no son vinculantes y para Estados pobres como Chiapas resultan costosos, ya que requieren un mayor esfuerzo económico en su implementación.

¿Escuela indígena para la ciudadanía pluricultural? Contradicciones necesarias

Teniendo en cuenta que la educación escolar permite: 1) el acceso a códigos culturales compartidos, lo cual es de gran importancia para la convivencia en un marco de respeto, 2) la apropiación de códigos culturales valorados para el acceso a otros niveles de participación activa: educación superior, mercado laboral, representación sociopolítica, y 3) potencia y enriquece los códigos culturales como bienes culturales de intercambio, es decir, prepara para ejercer el derecho a los beneficios de la cultura común,²⁴ la escuela parecería la institución perfecta para alcanzar los objetivos de la ciudadanía pluricultural. Sin embargo, el trabajo de campo revela otra realidad.

Durante la realización de entrevistas obtuve datos sobre las carencias y los logros educativos de la infancia indígena desde cada uno de los sectores implicados así como el sentir de los problemas, los conflictos y las consecuencias de la organización de un sistema escolar no sólo precario e insuficiente para la población indígena sino también aculturador y opresor.

En el análisis de la “reciprocidad”, las disfunciones aparecen en todas las esferas observadas:

a. La presencia minoritaria de representantes indígenas en la elaboración de la ley de educación así como en la de Derechos de la infancia y adolescencia refleja que no hay paridad en la representación de intereses y necesidades y que la intención de consultas previas es más un protocolo formal que una realidad.²⁵ Las políticas educativas actuales están basadas en más control y procedimientos burocráticos (MacLaren y Huertas, 2011). Las entrevistas a los técnicos y la consulta de sus informes dejan ver que parte del fracaso de las políticas educativas lo atribuyen a la falta de interés y de responsabilidad de la

²⁴ Declaración americana de derechos y deberes del hombre, 1948: art. 13 (Harvey, 2008: 3).

²⁵ El concepto “pueblos indios” aparece en la Ley de educación como un aspecto de transversalidad a tener en cuenta sin reconocer la categoría de ciudadanía indígena con necesidades propias, derechos propios y decisiones propias para afrontar los diseños educativos. Figuran como sujetos de especial protección y no como titulares de derechos.

infancia y de sus familias. Sin embargo, cabe preguntarse cómo demandar corresponsabilidad a familias y comunidades históricamente subyugadas para un proyecto en el que no han tomado parte, considerando que muchos de ellos tienen uno propio cuyos acuerdos fueron traicionados y olvidados. La cooperación con la educación intercultural, es decir, la actitud positiva, exige un esfuerzo enorme a la infancia indígena, y la construcción de la ciudadanía es un proyecto ajeno a sus familias. Con una historia de colonización y tutelaje, muchos de ellos están expectantes ante la realidad, su participación es pasiva, mientras que en los municipios autónomos el desengaño, la desconfianza y la desesperanza funcionaron como reactivos y provocaron la acción de la educación autónoma, aunque estos procesos de educación propios resultaron muy gravosos.

b. En cuanto a los modelos académicos, se puede señalar que los diseños curriculares son comunes a toda la infancia, por lo tanto escasamente significativos como punto de partida para el aprendizaje. Se encuentra una excepción en el reconocimiento de una educación bilingüe, pero en muchos casos está ausente de los procesos reales puesto que la educación oficial envía a maestros de una lengua a enseñar a zonas donde se habla otra distinta, y las propuestas metodológicas son inoportunas para el alumnado indígena, ya que los tiempos y espacios propios no se incluyen en un sistema cerrado poco adaptado a los ritmos de trabajo y de vida de las familias indígenas. A la pregunta de si están representados los saberes y costumbres de los pueblos originarios, la respuesta de los maestros es que lo intentan, pero señalan dificultades: “a veces hablo de las tradiciones, explicando en tsotsil y en castellano”, “...los alumnos no me entienden porque es diferente dialecto y los padres quieren que hable puro español”.

Lo que encontré, explorando en el Plan de estudios de México (2011: 56-59) es la existencia de los denominados “marcos curriculares”, creados con la intención de reconocer conocimientos ancestrales, deberes y cosmovisión de pueblos y comunidades, y contemplar diferentes cosmovisiones a partir de pedagogías no escritas o convencionales. El Plan habla del objetivo de legitimar las lenguas en las instituciones (Plan, 2011: 63) pero el desarrollo se mantiene como una ausencia.

La formación de maestros indígenas es también relevante para evaluar el impacto en los cambios de la educación indígena; por el momento muestra un balance negativo ya que los avances son lentos y complejos. El currículum único estuvo vigente hasta el Plan de 2011. Según éste el uso de la lengua de origen tiene una aplicación instrumental que llega hasta primaria, como procedimiento de inclusión, y se abandona en secundaria para dar paso al aprendizaje del inglés (Plan, 2011: 46).

En la actualidad, México se encuentra implementando las líneas definidas en el Programa sectorial de educación dentro del Plan nacional de desarrollo 2013-2018, cuyo objetivo 3 habla de “Asegurar mayor cobertura, inclusión y equidad educativa entre todos los grupos de la población para la construcción de una sociedad más justa”. Y dentro de éste es destacable el punto 3.4 “Impulsar la educación intercultural en todos los niveles educativos y reforzar la educación intercultural y bilingüe para poblaciones que hablen lenguas originarias” (Plan, 2011: 56) cuyas líneas de acción tratan de corregir algunas de las prácticas más negativas de la escuela indígena.

c. Las prácticas escolares reflejan cuestiones ideológicas y se concretan en conductas que se ponen en juego en las rutinas diarias, evidencian las escasas expectativas que suelen tener los maestros hacia la infancia indígena tanto en las escuelas rurales como en las urbanas, donde la población es mayoritariamente no indígena, de forma que los valores de la población mestiza siguen considerándose de mayor prestigio y validez. En el trabajo de campo realizado en las escuelas he encontrado la transmisión de valores occidentales y contenidos propios de la modernidad capitalista, como el valor de la propiedad individual referida a la tierra frente a la propiedad comunal propia del mundo indígena, la explotación irracional de los recursos vinculada al hiperconsumo opuesta a una explotación racional y controlada, el concepto de trabajo para el progreso ante otro valor vinculado a la supervivencia, tecnologías avanzadas frente a otras más tradicionales que incluyen el respeto a la tierra.

En cuanto al rol de los maestros y su situación como agentes esenciales en el proceso de enseñanza aprendizaje destacan algunas características

que también cuestionan la reciprocidad. Las principales quejas de los maestros están relacionadas con el escaso salario, la permanente rotación, la lejanía de sus hogares, el destino en comunidades donde éstos no hablan la lengua del lugar, el absentismo del alumnado y la falta de interés por el aprendizaje. Los maestros, en ocasiones, tienen problemas sindicales que conforman luchas de poder político y pueden llegar a utilizar su magisterio como instrumento de resistencia, no implementando los cambios dirigidos por el gobierno: “También se sabe que los maestros indígenas pueden llegar a ser intermediarios entre el Estado y las comunidades (Lomelí, 2009), que paulatinamente pueden dar mayor importancia a actividades políticas de tipo caciquil (Pineda, 1993) en detrimento de las actividades de docencia” (Bastiani, 2011: 11). En general se trata de la transmisión de una educación enfocada al desarrollo y al progreso frente al ecodesarrollo que propone respetar las peculiaridades de los pueblos y la naturaleza.

De la misma forma, observando el currículum de las escuelas no indígenas o con escasa población indígena la referencia a cuestiones de diversidad cultural y representación de las culturas mexicanas es irrelevante, lo cual nos revela la ausencia de reconocimiento hacia los pueblos originarios que comparten territorio y coexisten dentro de un espacio muy jerarquizado. “La actitud negativa hacia la propia lengua muestra la preponderancia asignada al español como lengua escolar” (Bertely, 2007: 78).

Numerosos testimonios hablan de la percepción subjetiva de la infancia en relación con la escuela como un lugar en el que no se hallan integrados: “... ya no voy a la escuela porque el maestro a veces toma y golpea ... habla puro castilla y no mucho entiendo...” o “cuando llego copio el libro, me pongo a platicar, salgo a jugar ... a veces el maestro duerme...”, “lo veo difícil ... no me da ganas de estudiar y no me gustan los trabajos ... pero mi mamá me dice que tengo que llegar”, “no me daba ganas de ir, pues, el maestro me daba miedo”.

La oposición entre lo deseable y lo posible para las familias indígenas en ocasiones se expresa como una identidad híbrida de pertenencias múltiples según las circunstancias que las empujan a aceptar valores foráneos o mestizos para asegurar su supervivencia. Queda ilustrado

con el testimonio de un joven estudiante: "... me siento raro hablando en tseltal porque mi papá siempre me prohíbe hablar en dialecto, él dice que sólo el español me va a servir". Por un lado, aparece el deseo de libertad para la autodeterminación que se expresa a través de la demanda de una educación propia que fomente y reproduzca los valores tradicionales, por otro surge la necesidad, a corto plazo, de realizar las elecciones más acertadas para mejorar su vida, "somos pobres y no sabemos mirar bien los libros, yo quiero que mis hijos abran los ojos y hablen castilla", afirmaba con rotundidad un padre tsotsil, dentro de las escasas opciones en las condiciones de vida impuestas y/o construidas. La educación tiene para ellos gran valor y estiman positivamente el bilingüismo siempre que no retrase el aprendizaje del español como lengua de prestigio. En este sentido, muchas familias optan por elegir la vía de acceso a un mundo ajeno pero muy valorado como instrumento de transformación para el futuro de sus hijos. Las familias ofrecen cierta resistencia ante la opción intercultural por varias razones: las dificultades de escolarización y permanencia, en algunos casos, la desconfianza hacia la utilidad de los proyectos escolares y la percepción utilitarista de la escuela. Tengamos presente que muchas unidades familiares reciben apoyos económicos a cambio de la asistencia de sus hijos a la escuela, según los programas actuales de desarrollo.²⁶ Me pregunto cómo demandar corresponsabilidad a familias y comunidades históricamente subyugadas en un proyecto en el que no han tomado parte. Se ha creado una brecha interétnica importante.

Siendo la educación un asunto político, la tensión en el nivel local es permanente porque los proyectos de resistencia influyen en las expectativas y en las demandas pero casi siempre en espacios ajenos a la escuela. Las amenazas, prohibiciones y agresiones en el entorno escolar muchas veces vienen determinadas por los conflictos religiosos o por la filiación política. En los centros escolares el impacto de las pedagogías coloniales y autoritarias no permite proyectos de autodeterminación y el derecho a la cultura es arrebatado.

²⁶ De las formas de abordar el rezago escolar, el abandono y el bajo rendimiento en un sistema integrador se encuentran los programas Progreso (1997) y Oportunidades (2001), que asignan una ayuda económica a las familias por la permanencia de los escolares en las aulas.

En lo que concierne a la “vulnerabilidad”, los indicadores son muchos. En educación escolar especialmente viene dada por hechos como: niños no registrados al nacer que no tienen derecho a la escolarización; pobreza y precariedad de sus entornos;²⁷ trabajo infantil; migraciones estacionales; lejanía de las escuelas; falta de seguridad en los desplazamientos; descontextualización de contenidos y procedimientos trabajados en las escuelas;²⁸ aumento del control y la violencia intrafamiliar hacia una infancia que tiene la responsabilidad de asistir, a cambio del subsidio, y rendir en una escuela no pertinente. Este aspecto, de especial relevancia, responde a la lógica de la tutela y del diseño preconcebido de las soluciones educativas para la población indígena sin contar con su proyecto propio: “No le gusta ir a la escuela, dice que el maestro maltrata pero si no llega yo también le voy a golpear...”, “si no va a la escuela su papá también le da golpizas por menso, pero yo le digo que no le golpee en la cabeza, pues, digo yo que así se vuelve más menso”. La cuota permitida de ausencias injustificadas está fijada en 15% al mes. Esta cantidad es causa de retirada del subsidio (Agudo, 2008). En este sentido, existen datos sobre violencia hacia la infancia obtenidos por la Red por los Derechos de la Infancia en México (Redim).²⁹

Se mantiene la lógica de la integración y la del asistencialismo basándose en estrategias compensadoras para homogeneizar, sin poder controlar las consecuencias. Por tanto, reconocer al otro de forma recíproca parece ser la clave del cambio de paradigma, y eso en Chiapas está aún por hacer. Se observa que los retos teóricos se reelaboran y los discursos legales mejoran, sobre una trama de utopías, mientras la situación sobre el terrero no ha cambiado mucho: mayor número de escolarizados

²⁷ “En las pruebas de aprovechamiento escolar aplicadas a niñas y niños de sexto año de primaria, la diferencia de los puntajes promedio entre primarias privadas y las indígenas suele ser considerablemente alta. Factores como el grado de hacinamiento, la disponibilidad de libros, el nivel educativo de la madre, la infraestructura educativa, entre otros, influyen en los rendimientos educativos de la población infantil indígena” (Redim, 2015).

²⁸ Los problemas sociolingüísticos derivados de la actividad docente, sin metodología y estrategias de comunicación de la lectoescritura en dos idiomas, conlleva serios problemas en el autoconcepto de los niños (Bastiani y otros, 2011).

²⁹ En <http://www.derechosinfancia.org.mx/index.php> [fecha de consulta: 5 de mayo de 2015].

no significa mejor escolarizados, más aulas o más maestros tampoco mejoran los rendimientos escolares. El problema fundamental está en las desigualdades económicas y en la marginación política.

Los resultados relacionados con el “empoderamiento” hablan de un trabajo lento y minucioso por parte de los líderes de organizaciones indígenas y de organizaciones sociales. Para ilustrarlo voy a contrastar dos testimonios:

Ahora son nuestros propios compañeros que vienen a trabajar porque aprendieron los libros, porque nos pusieron en sus corazones. Así deben hacer, compañeros; manden a la escuela a sus hijos para que abran sus ojos, miren bien las letras de castellano. Nosotros somos muy pobres porque no sabemos ver las letras de los libros ... No entendemos castilla, parece que están tapados nuestros ojos, nuestras bocas, y aquí en la escuela se nos van a abrir... (Pérez, 2003: 51).

Esta afirmación implica asumir un estatus subalterno de sometimiento hacia los saberes mestizos como precio de la movilidad económica y social. El segundo manifiesta:

Las niñas y los niños indígenas heredan de sus padres, de sus abuelos y de su entorno, una enorme variedad de saberes y sensibilidades que se expresan en conocimiento y relación con la naturaleza, en historias, mitos y leyendas, en música, canto y danza, en hábitos de cocina y en objetos de arte, en sus ropas y en sus rostros. Son el rostro pluriétnico y pluricultural de México (Redim, 2015).

Median entre ambos más de cinco décadas en las que no ha existido correlación entre asistencia a la escuela y superación de la pobreza, idea que mantenía la esperanza de muchas familias indígenas. Sin embargo, el esfuerzo de las organizaciones sociales fue destacable. Su labor pedagógica casi artesanal ha sido considerada por varios autores:

... el trabajo de más de una década que han realizado organizaciones civiles e independientes como Semillitas del Sol y la Unión de Maestros de la Nueva Educación para México (Unem), las cuales han logrado desarrollar métodos pedagógicos para diversas comunidades indígenas de Chiapas (Gutiérrez, 2006; Bertely, 2007; Gómez, 2008; Baronnet, 2009) (en Bastiani y otros, 2011: 15).

Otras experiencias, del pasado reciente, reflejan el esfuerzo que supuso dentro del “mundo invisible” de las ausencias hacer aportaciones y obtener reconocimiento:

La formación de educadores indígenas en educación intercultural con diversas experiencias de aprendizaje ha dado algunos resultados como el proyecto “Tarjetas de Autoaprendizaje” de Jorge Gasché: “solamente esta unión ha logrado desarrollar un modelo pedagógico culturalmente pertinente que integra los conocimientos y la cultura indígena al trabajo escolar, algo que no ha sido posible aún en las escuelas autónomas y menos aún en las oficiales (Bertely, 2007: 29).

Muchas organizaciones han entendido que la defensa de la identidad y de los derechos culturales es el camino de la interlocución recíproca para la configuración de una nación pluricultural. Las pedagogías descoloniales se hacen presentes en escasas experiencias pero se ha iniciado el camino de la visibilidad con instrumentos propios. “Es importante ver cómo los pueblos indígenas promueven el igualitarismo y el control del ejercicio del poder egoísta y de la dominación en su seno, para construir las bases de un proyecto político liberador, democrático y solidario que involucrará a los indígenas y no indígenas” (Bertely, 2007: 34).

El trabajo de fortalecimiento toma forma en escasas pero genuinas experiencias de gran potencial motivador. En lo que atañe a la escuela se autoriza un currículum más cercano a la vida, costumbres y lengua, pero no con contenidos realmente útiles, válidos para sus intereses vitales estratégicos, de transformación de condiciones de vida como

pueblos en proceso de emancipación. La historia reciente ha visto la transición del currículum único a incipientes propuestas de currículum diferenciado, sin embargo hay voces que defienden uno intercultural, con contenidos que representen a todos los grupos culturales, que desarrolle una identidad compartida³⁰ para una escuela intercultural. En las visitas a las escuelas pude ver libros traducidos a tsotsil y a tseltal que no se utilizaban. Una subvención o subsidio decidido unidireccionalmente no es lo mismo que un presupuesto participativo. De la misma forma una concesión de contenidos como el currículum inclusivo o metodológica como el bilingüismo sustractivo³¹ no es lo mismo que un diseño educativo participativo de contenidos, competencias, metodologías y materiales. Tomaré como ejemplo el sistema de becas. Este procedimiento consigue que algunos alumnos se adapten al sistema escolar y alcancen los objetivos de la aculturación vendiéndose como modelos de éxito, como historias de salvación y renacimiento.³² La falta de equidad en la titularidad de derechos en la Constitución mexicana y otras legislaciones posteriores es un importante indicador de que la ciudadanía pluricultural aún es una utopía en Chiapas.³³

Este trabajo cuestiona la gestión de la ciudadanía pluricultural en el ámbito de la educación, y las razones son varias:

³⁰ La idea de identidad compartida es desarrollada por Kymlicka, aunque no hace ninguna referencia al ámbito de la educación (en López, 2001).

³¹ Se confirma un bilingüismo sustractivo: “la lengua se enseña para que pueda desaparecer” (De la Peña, 2002: 50).

³² Por ejemplo: <http://www.eluniversal.com.mx/estados/81907.html>: “Amadeo Hernández Silvano, un joven de la etnia tzeltal, originario del municipio selvático de Ocosingo fue ganador de la fase estatal del Concurso Nacional de oratoria y Debate Público 2011”; <http://www.eluniversal.com.mx/nacion/189183.html>: “Juan Ricardo Hopkins ganador del concurso de oratoria quiere ser político”: “La política me ha gustado y me veo en la política”; <http://www.proceso.com.mx/?p=394174>: “Indígena chiapaneco se titula con honores como físico en la UNAM”.

³³ Se sugiere la lectura de la VI Declaración de la Selva Lacandona de junio de 2005 en la que se hace claramente una revisión histórica de las etapas y avances en las propuestas y acuerdos entre el EZLN y el gobierno mexicano así como las cuestiones aún pendientes. En <http://enlace Zapatista.ezln.org.mx/2005/11/13/sexta-declaracion-de-la-selva-lacandona>.

- No se produce la existencia de identidades culturales homologables a nivel de estatus, prestigio o poder, para la protección y promoción de los derechos culturales de todos los grupos que coexisten en el estado.

- No funcionan las mismas reglas del juego, es decir, el acceso equitativo a la toma de decisiones para todos los grupos y el trabajo educativo no presentan logros relevantes que tiendan a la equidad, hasta el momento.

- Se ha creado una monocultura de naturalización de las diferencias. Nada se contempla de los pueblos originarios que no sea en relación con la hegemonía de la cultura mestiza. Las presiones internacionales y el reconocimiento constitucional de nación pluricultural obligan a Chiapas a intervenir activamente como garante y promotora de los derechos culturales. Sin embargo, la interculturalidad no se está negociando entre iguales, por tanto, no es posible dentro de una relación asimétrica.

Desde 1994, la organización del mundo indígena y las movilizaciones evidencian una toma de conciencia activa extraordinaria que expresa una lucha por el reconocimiento ante la negación, la injusticia, el desprecio y la humillación. La auto organización de quienes confían en el poder de la educación comenzó un camino complejo de recuperación de identidad: “nuestro proyecto: construir las bases de un modelo pedagógico liberador, democrático y reformador, encarnado en una democracia activa y solidaria que sirva de ejemplo a la sociedad no indígena” (Bertely, 2007: 66), mientras el gobierno trataba de reconocer las nuevas demandas mediante la promulgación de una nueva ley de educación:

Artículo 65.- La educación indígena tendrá las características y finalidades siguientes: I. Atender a la diversidad cultural y lingüística; II. Promover la convivencia intercultural en el respeto y derecho a la diversidad; ... XIII. Integrar en los planes y programas de estudio los conocimientos y saberes comunitarios como contenidos educativos, para impulsar el desarrollo y respeto de los valores socioculturales de los pueblos indígenas...

No obstante, los desencuentros han sido muchos y las negociaciones poco fructíferas. El proyecto educativo mexicano es de modernidad basado en pruebas de evaluación aplicadas de forma homogénea y en español. Con las bases ya mutiladas, se trata de proyectos que se basan en consignas, en la incorporación a un mundo global que disuelve la diversidad. El mayor esfuerzo es el burocrático, como si se disputara un premio global, políticamente correcto y éticamente insuficiente.

La interpretación de los datos a la luz de los derechos y criterios establecidos por la ONU, como parte integrante de los derechos humanos en 2009, y teniendo en cuenta las consideraciones de la Declaración universal sobre la diversidad cultural, en cuyo art. 5 afirma que “toda persona tiene derecho a una educación y una formación de calidad que respeten plenamente su identidad cultural”, me lleva a los siguientes resultados:

- Las oportunidades efectivas de “accesibilidad” para la infancia indígena en el sistema educativo son muy diferentes que las existentes para la población mestiza. Se suma la pobreza a la pertenencia étnica. Las posibilidades de permanencia son mucho menores, la utilidad de las titulaciones básicas muy relativa —escasa aplicabilidad—. El racismo interfiere en el mundo laboral y en la vida cultural.

- En cuanto a la “aceptabilidad” por parte de los destinatarios, se puede señalar que la educación es aculturadora y colonialista, ya que en muchas ocasiones, cuando la permanencia lo permite, al aumentar los conocimientos y las competencias, los niños desean pertenecer al mundo mestizo en lugar de tomar conciencia y dignificar su cultura reivindicando mejoras reales. El reforzamiento de su identidad de forma libre no es una opción real en un marco de desigualdad.

- La “idoneidad” puede también ser cuestionada en el sistema educativo porque sólo tiene en cuenta los valores culturales de una minoría: 30% de la infancia indígena acude a escuelas no indígenas donde no se están implementando los marcos a los que hace referencia la ley. Si la ciudadanía indígena, según sus autoridades legítimas, ha definido los valores y rasgos comunitarios,³⁴ ¿cuál es la razón por la

³⁴ “De acuerdo con las autoridades educativas entrevistadas, los valores y tradiciones

que estos contenidos aún no aparecen en los diseños curriculares?, ¿no se consideran aportes válidos para la ciudadanía pluricultural? Los resultados de la investigación reflejan para la educación escolar indígena, no autónoma, la existencia de un modelo no pertinente y no participativo, por tanto, al servicio de la reproducción de unas relaciones asimétricas.

Consideraciones finales

La meta de esta investigación era detectar tanto los obstáculos como las fortalezas en el interior de la escuela indígena para la construcción de una ciudadanía pluricultural con la mirada interpretativa puesta en los derechos culturales. Después de revisar valiosos trabajos etnográficos sobre la escuela indígena y contrastarlos con mi experiencia en el trabajo de campo, he logrado apuntar algunas cuestiones relevantes sobre el binomio ausencias/emergencias en la atención a la diversidad.

He defendido la existencia de una aguda colonización de las mentes de la infancia indígena que tiene como resultado natural la tolerancia a las injerencias aculturadoras. Me apoyo en Grosfoguel (MacLaren, 2011: 227) cuando describe el poder colonial como entramado de jerarquías y de formas de dominación encubridoras, y lo aplico al proceso por el que se arrebatan los valores indígenas tradicionales de la familia tales como el apoyo mutuo, la relación con la tierra o el concepto de dignidad, para evidenciar la existencia de una democracia desvirtuada que no cumple con la propuesta básica de Dewey como “un modo de vida asociada, compartida” (ídem: 226). La escuela para la población indígena es un ente dirigista, autoritario y no deliberativo. La infancia indígena aparece como público cautivo receptor de una educación inadecuada, donde se privilegian los valores de la cultura nacional. Una educación que produce bajo rendimiento académico

más representativos de los pueblos indígenas en Chiapas son fundamentalmente la lengua, la cultura, la religión, festividades patronales, la naturaleza —deidades como el sol, la luna, la tierra—, ritos a la tierra para la fertilidad, mitos y leyendas, la solidaridad, la unión, la ayuda mutua, el respeto a sus mayores, el carnaval chamula, sus atuendos cotidianos y de gala, accesorios —sombrosos con listones—, el bastón de mando, catolicismo prehispánico, no propiedad a los ladinos, organización social y política, su producción artesanal —tejidos de lana” (Ordaz, 2006: 15).

y el desarrollo de una “identidad evasiva”. Los efectos incontrolados de esta desvinculación étnica son el desarrollo de proyectos de vida basados en la esperanza migratoria hacia centros de poder económico y de bienestar o la falta de planes y asunción resignada de una vida tutelada y enmarcada en la pobreza.

Una identidad que se quiere camuflar es una importante barrera para la construcción de ciudadanía pluricultural. La vulnerabilidad transformada en manipulación de la infancia indígena en la escuela bien puede resumirse en dos ideas: la escuela es el lugar donde se construye la identidad mestiza (Ramírez, 2007); y “son lugares para capataces, mayordomos y caporales” (Dietz y Mateos, 2013). Se puede afirmar que la escuela impulsa la emigración, el éxodo rural y la deconstrucción de la identidad. A su vez, la existencia de identidades múltiples que funcionan según el contexto disminuye la posibilidad de un activismo beligerante entre la población indígena. “El punto de partida de la educación en derechos para pueblos indígenas es el fortalecimiento de la propia identidad, es decir, de la identidad personal, familiar y comunitaria, pues es sobre ella que se construye la identidad ciudadana y no al revés” (Bertely, 2007: 13). En la construcción de identidad juegan un papel imprescindible la familia y los maestros. Hemos visto que ambos obstaculizan la educación intercultural tendiente a la ciudadanía pluricultural.

Un factor importante que impide la sinergia en las iniciativas tiene que ver con el desperdicio de saberes. La posición hegemónica de la educación nacional prescinde de las propuestas de los pueblos indígenas, su propio proyecto para toda la ciudadanía es algo con lo que no se cuenta para negociar y constituye otra barrera, esta vez, de procedimiento. A priori, los intereses de todos los grupos culturales son compatibles con una educación para la ciudadanía, y sería conveniente redefinir las condiciones del diálogo para establecer acuerdos interculturales.

A otro nivel, queda probado que la reciprocidad basada en el reconocimiento del otro como interlocutor en un marco de equidad, precondition para una convivencia basada en la justicia social, es una cuestión pendiente. Faltan los propios diseños autónomos como interlocutores válidos para un verdadero diálogo equitativo y paritario. En

consecuencia, ¿qué posibilidades hay de un diálogo intercultural? Se detecta la existencia de un círculo vicioso: ¿Es posible en un contexto jerarquizado y racista como el de Chiapas, en el que cuesta reconocer efectivamente los derechos de los pueblos indígenas como conciudadanos, esperar la autoafirmación de la propia identidad y diseñar reivindicaciones en el marco de los derechos culturales?

En la Constitución de México, los derechos culturales son reconocidos tomando como referencia componentes de identidad de las comunidades indígenas —cultura, patrimonio, costumbres, lenguas, expresiones artísticas y de la religiosidad...—. Una identidad vinculada a la pobreza y a consecuencias psicosociales, como la baja autoestima, se niega oportunidades y la capacidad de tomar decisiones.

Vemos a un Estado que, en su afán por responder a las demandas activas del cumplimiento de los derechos educativos, interpreta la educación indígena como un servicio que ha de prestar a una población destinataria de las políticas públicas, como mecanismos compensadores y bienintencionados —esfuerzo por la educación bilingüe e intercultural, formación profesional, grado de maestros en lenguas indígenas...—, prescindiendo del discurso esencial de los derechos culturales como derechos generados de forma participativa. Se da la apropiación del discurso emancipador de los indígenas y su constreñimiento en los discursos legales. De la dominación se ha pasado a la regulación controlada, prescindiendo de las ideas que nutren la emancipación, la autodeterminación y la autonomía.

De las emergencias en forma de experiencias pioneras, alternativas, genuinas, se deduce que la clave para una relación intercultural paritaria es la construcción de una ciudadanía diferenciada, y el instrumento de esta génesis es una educación de acuerdo con este proyecto. El camino más idóneo es el pacto, el acuerdo entre los implicados, por encima de las recomendaciones de la ONU que sugiere preservar las condiciones en que se han creado los bienes y prácticas indígenas. Esto significaría preservar la exclusión y la pobreza y contendría una importante amenaza a la dignidad de las personas indígenas. Falta un claro proceso de negociación cultural en el que se expresen las necesidades y se respete el derecho a decidir sobre sus soluciones, en los términos

del “buen vivir” demandado por los protagonistas durante décadas. Y, aunque se han definido las condiciones que pueden concretar la posibilidad y la innovación, los resultados parciales hablan de desencuentros potentes en la posible conversación entre ciudadanías equiparables.

Bibliografía citada

- Agudo, A., 2008, “La vida social de las políticas sociales: relaciones de la producción del ‘impacto’ del Programa de Desarrollo Humano Oportunidades”, en Sanchíz, P. y Gil Tébar (coordinadores), *Marginación y pobreza en América Latina. Estrategias de supervivencia, políticas gubernamentales y acción social*, Signatura Demos, Sevilla.
- Baronnet, B., 2009, “Autonomía y educación indígena: Las escuelas zapatistas de las cañadas de la selva lacandona de Chiapas”, México, en http://www.cedoz.org/site/pdf/cedoz_886.pdf
- Baronnet, B., 2013, “Lenguas y participación comunitaria en la educación indígena en México”, en *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 8, núm. 2, mayo-agosto, pp. 183-208, Asociación de Antropólogos Iberoamericanos en Red Madrid.
- Bastiani, J. Ruíz-Montoya, L. Estrada, E. Cruz, T. y Aparicio, J., 2011, “Política educativa indígena. Práctica docente, castellanización, burocracia y centralización de la educación como limitaciones del éxito pedagógico en la región Ch’ol, Chiapas”, en *Revista Perfiles Educativos*, vol. XXXIV, núm. 135, IISUE/UNAM, pp. 8-25.
- Bauman, Z., 2004, *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Bertely, M., 2007, *Conflicto intercultural, educación y democracia activa en México. Ciudadanía y derechos indígenas en el movimiento pedagógico intercultural bilingüe en Los Altos, la Región Norte y la Selva Lacandona de Chiapas*, CIESAS-Papeles de la Casa Chata/ Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, México.

- Borrell, V., 2012, “La educación popular como instrumento de desarrollo endógeno en Chiapas: modelos pedagógicos alternativos”, en García, C., P. Gil, y P. Sanchiz (coordinadores), *Las políticas de desarrollo y cooperación de las ONG en América Latina*, Universidad de Sevilla, Sevilla.
- Chomsky, N., 2007, *La (des)educación*, Crítica, Barcelona.
- Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de la ONU, en <http://research.un.org/es/docs/ga/quick/regular/43>
- Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe, 2002, en http://www.nacionmulticultural.unam.mx/100preguntas/pregunta.php?c_pre=65&tema=13
- Declaración de Friburgo de 2007 sobre derechos culturales, y los documentos básicos de Naciones Unidas sobre derechos culturales de 2010.
- Declaración Universal de Derechos Humanos 1948.
- Declaración Universal de la Unesco sobre diversidad cultural 2001.
- De la Peña, G., 2002, “La educación indígena. Consideraciones críticas”, *Revista Sinéctica*, núm. 20, en http://sinectica.iteso.mx/assets/files/articulos/20_la_educacion_indigena_consideraciones_criticas.pdf
- De Sousa, B., 2003, *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Editorial Desclée, Bilbao.
- De Sousa, B., 2010, *Descolonizar el saber. Reinventar el poder*, Ed. Trilce, Montevideo.
- Dietz, G. y L. Mateos, 2013, *Interculturalidad y Educación Intercultural en México. Un análisis de los discursos nacionales e internacionales en su impacto en los modelos educativos mexicanos*, Secretaría de Educación Pública, México.
- Enlace Zapatista, en <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2005/11/13/sexta-declaracion-de-la-selva-lacandona>
- Gómez, H., 2010, “Educación indígena y ¿derechos humanos? En la región Altos de Chiapas. Continuación de la negación de la diversidad”, en *Revista de Derechos Humanos y Estudios Sociales*, año 2, núm. 3, enero-junio, Facultad de Derecho de la Universidad

- Autónoma de San Luis Potosí/Departamento de Filosofía del Derecho de la Universidad de Sevilla/Departamento de Derecho de la Universidad Autónoma de Aguascalientes/Comisión Estatal de Derechos Humanos de Aguascalientes, México.
- Harvey, E., 2008, *Instrumentos normativos internacionales y políticas culturales nacionales*, Consejo Económico y Social, Naciones Unidas, Ginebra.
- Inegi, en <http://www.inegi.org.mx>
- Ley de Educación de Chiapas 2002.
- Lomelí, A., 2014, *Syu'el tunneletik y mandar obedeciendo. Poder y cultural en pueblos indios de los Altos de Chiapas*, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- López, L., 2001, "Derechos económicos y sociales, derechos diferenciados y ciudadanía", en De Sousa , B. y otros, *Ciudadanía y Derechos Humanos Sociales*, Escuela Nacional Sindical, Medellín.
- McLaren, P. y Huertas, L., 2011, "Educación pública y formación de profesores: una visión desde la pedagogía crítica revolucionaria", en *Revista Innovación Educativa*, vol. 11, núm. 57, octubre-diciembre.
- Muñoz, H., 2000, "Visión de la educación bilingüe en regiones indígenas de México", en <http://www.lie.upn.mx/docs/Diplomados/LineaInter/Bloque2/Enfoques/Lec9.pdf>
- Ordaz, K., 2006, "Educación Indígena: Un enfoque organizacional y un acercamiento a su cosmovisión", en <http://www.eumed.net>
- Pacto internacional de derechos civiles y políticos 1966 y Convención Americana sobre D.H. San José 1969.
- Pérez, E., 2003, *La crisis de la educación indígena en el área tzoltzil de Los Altos de Chiapas*, Ed. Universidad Pedagógica Nacional/ Porrúa, México, D.F.
- Periódico *El Universal*, en <http://www.eluniversal.com.mx/estados/81907.html>
- Periódico *El Universal*, en <http://www.eluniversal.com.mx/nacion/189183.html>

Plan de Estudios de México 2011.

Ramírez, N., 2007, *Etnografía comparativa en el ámbito educativo de algunas escuelas indígenas del Estado de Chiapas, México*, EMIGRA Working Papers, 121, en <http://www.emigra.org.es>

Red por los Derechos de la Infancia en México, Redim, en <http://www.derechosinfancia.org.mx/index.php> [fecha de consulta: 5 de mayo de 2015].

Revista Proceso, en <http://www.proceso.com.mx/?p=394174>

Schmelkes, S., 2013, “Educación y pueblos indígenas”, vol. 4, núm. 1, enero-abril, en http://www.inegi.org.mx/rde/RDE_08/RDE_08_Art1.html

Secretaría de Educación, 1999, *La educación bilingüe-bicultural en los Altos de Chiapas. Una evaluación*, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, México.

Silas, J.C., 2012, “Las universidades interculturales como un mecanismo para elevar el acceso a la educación superior de la población marginada (y de conocimiento) en México”, en <http://www.nexos.com.mx>, México.

Ventura, L., 2012, “El derecho a la autodeterminación de los pueblos indígenas: marco para construir las estrategias de cooperación”, en García, C., P. Gil y P. Sanchiz, 2012, *Las políticas de desarrollo y cooperación de las ONG en América Latina*, Universidad de Sevilla, Sevilla.

**¿MERCADOS, MUSEOS O MALLS?
LA GENTRIFICACIÓN DE LOS MERCADOS MUNICIPALES
EN BARCELONA Y MADRID**

**MARKETS, MUSEUMS OR MALLS?
GENTRIFICATION OF PUBLIC MARKETS
IN BARCELONA AND MADRID**

**Adrián Hernández Cordero¹
Stoyanka Andreeva Eneva²**

Resumen: Los mercados públicos o municipales se están convirtiendo en equipamientos estratégicos en el nuevo escenario urbano. La transformación del modelo de consumo y ciudad en relación con los mercados todavía no ha sido suficientemente estudiada. El objetivo del presente documento consiste en analizar las mutaciones que experimentan algunos mercados públicos a partir del estudio y comparación de las dos principales ciudades españolas: Barcelona y Madrid. Se busca mostrar que a pesar de las diferencias en los modelos de intervención y gestión se producen patrones similares: los mercados turistificados y los mercados-*mall*. Primero se revisan las discusiones teóricas en torno al concepto de gentrificación comercial. Después, se analizan las políticas públicas en Madrid y Barcelona respecto a los mercados municipales. Finalmente, se estudian cuatro mercados, dos en cada ciudad, para mostrar las transformaciones que experimentan.

¹ Doctor en geografía por la Universidad Autónoma de Barcelona. Mientras se realizó esta investigación gozó de una beca doctoral del Conacyt, México. Correo electrónico: adn212@gmail.com

² Máster en antropología de orientación pública, Universidad Autónoma de Madrid. Correo electrónico: tani_eneva@yahoo.com

Fecha de recepción: 28 09 15; Fecha de aceptación: 23 04 16.

 Páginas 143-174.

Además, se incluye un epílogo para llamar la atención sobre un par de mercados que experimentan un proceso de metamorfosis que será importante seguir.

Palabras clave: gentrificación, turistificación, mercados públicos, Barcelona, Madrid.

Abstract: Public markets are becoming strategic spaces in the current urban scenario. The purpose of this paper is to analyze markets' transformations comparing the two main Spanish cities: Madrid and Barcelona. Despite the difference in city management and urban interventions, three common patterns could be identified: gentrified markets, markets converted in malls and markets in transition. Firstly, theoretical discussions about commercial gentrification concept will be reviewed. Then, local public policies regarding markets will be analyzed. Finally, four markets —two in each city— are studied to show the changes they experience. In addition, an epilogue is included to draw attention to a few markets experiencing a process of metamorphosis that will be important to follow.

Keywords: gentrification, touristification, public markets, Barcelona, Madrid.

Gentrificación comercial y mercados municipales³

El concepto gentrificación⁴ tiene más de cinco décadas de existencia y durante ese periodo se han agregado dimensiones de complejidad que han diversificado su estudio. Una de ellas es la gentrificación comercial,

³ Una versión preliminar se presentó en el 1^{er} Congreso Internacional de Antropología AIBR, celebrado de 7 a 10 de julio de 2015 en Madrid, España.

⁴ Siguiendo a Slater (2011), se entiende gentrificación como el proceso de transformación mediante el cual algunas zonas urbanas experimentan un proceso de revalorización económica a través de acuerdos institucionales entre ámbitos públicos y privados, teniendo como consecuencia el desplazamiento de población de ingresos bajos y la llegada de sectores de mayores recursos.

que se caracteriza por desentrañar la forma en que la venta al por menor es desplazada por establecimientos de un estatus más alto que satisfacen la demanda de la clase media urbana. A este tipo de gentrificación se ha prestado poca atención y se ha estudiado como parte o consecuencia del proceso de revalorización urbana. En general, todavía no se consigue ver como un problema social, dado que la llegada de nuevos negocios e inversiones a barrios que han sufrido abandono y deterioro se entiende como revitalización o recuperación, ocultando el desplazamiento de personas y actividades comerciales (Zukin y otros, 2009).

La gentrificación comercial ha sido estudiada en dos ámbitos espaciales, en los barrios gentrificados y en los mercados municipales. Respecto al primer tema, se ha enfocado desde diferentes perspectivas y contextos, poniendo el énfasis en el desplazamiento de antiguos comerciantes y la creación de ciudades-marca como ocurrió en Manchester (Massey, 2005), así como el papel del gobierno local en el diseño de políticas de regeneración urbana destinadas a atraer a las denominadas clases creativas a ciertas zonas implicando la apertura de locales relacionados con la promoción de la cultura y de la gastronomía *gourmet* y desplazando a comercios de tipo étnico, como ocurrió en el barrio de Russafa —Valencia (Romero y Lara, 2015). Otros ejemplos relevantes encontramos en el análisis del papel de las nuevas identidades que se crean a través del consumo en Sydney (Bridge y Dowling, 2001), la búsqueda de una autenticidad socialmente construida y convertida en experiencia de consumo en Nueva York (Zukin y otros, 2009) o la creación y la defensa de una propiedad simbólica del paisaje comercial en Los Ángeles (Deener, 2007).

Mientras que el tema de los mercados fue analizado por González y Waley (2012), a partir del estudio de caso del Mercado de Kirkgate, en Leeds, demostrando la forma en que estos equipamientos se asumen como la nueva frontera de la gentrificación. Desde la visión gubernamental y empresarial los mercados son representados como sitios deteriorados, salvajes y sucios. La generación de este discurso clasista y racista sobre los centros de abasto popular justifica su rescate y el posterior redescubrimiento de su valor comercial y urbanístico. De esta forma, se “rejuvenecen” con la inclusión de locales de productos

gourmet que suelen influir en la expulsión de las paradas de los comerciantes más precarios, quienes cuentan con menor capacidad económica para adaptarse a las nuevas demandas de consumo.

Las reformas realizadas a los mercados municipales por los gobiernos implican la incorporación de nuevas funciones bajo la premisa de “modernizarlos y actualizarlos” (Bravo y Porretta, 2009). La recomendación de incorporar supermercados o tiendas que no sean de alimentación es defendida por distintos organismos como el Instituto Municipal de Mercados de Barcelona —en el Plan estratégico 2015-2025— que exhorta este tipo de uso “mixto” como forma de rentabilizar y modernizar el espacio, o Mercasa, que a su vez apuesta por el objetivo de convertir los mercados en “centros especializados en productos de la compra cotidiana” y “gestionarlos profesionalmente como una gran superficie” (Alonso, 2008). Sin embargo, este tipo de discursos tecnocráticos se centran excesivamente en la remodelación física de los edificios y en aplicar modelos de gestión propios de grandes empresas con el objetivo de aumentar la rentabilidad, sin tener en cuenta factores sociales y culturales relacionados con el funcionamiento y el papel histórico de los mercados en sus zonas de influencia.

Las transformaciones mencionadas se intentan legitimar a través de un discurso que avala el cambio como modernización, es decir, adaptación a los nuevos tiempos, hábitos de consumo y formas de vida en el barrio; marginalizando a los anteriores como atrasados, no adecuados, y orientando las opciones de consumo hacia las nuevas prácticas. Es una conversión tanto de los mercados como de su entorno presentada como evolución. Sin embargo, no siempre es lineal ni homogénea. En distintas zonas de un barrio en proceso de gentrificación podemos encontrar agrupaciones de vecinos y de comercios según el nivel de renta y tipo de producto/precio. Este tipo de zonificación es evidencia, por un lado, de la segregación que crea la gentrificación y, por otro, de las contradicciones y luchas de permanencia y/o apropiación del barrio.

Siguiendo la línea del estudio de los mercados que nos ocupará en el presente documento, se puede sostener que no sólo se trata de una transformación física del espacio, sino también simbólica. El consumo representa una acción que organiza la vida cotidiana en el barrio y es

un factor que crea identidad. Además de la etnicidad y nacionalidad, el nivel de ingresos o el grupo profesional, el tipo específico de consumo es el que conforma las nuevas identidades y grupos de un barrio (Zukin, 2008), lo cual convierte los mercados en lugares vulnerables a la gentrificación, ya que los nuevos habitantes demandan un espacio de consumo que satisfaga sus demandas materiales, así como las necesidades de capital social y cultural (Zukin, 1991; Patch, 2008). En este sentido, el desplazamiento no es sólo expresión de poder financiero, sino también cultural (Zukin, 2010). Al expulsar los comercios antiguos del barrio/mercado, los nuevos negocios reclaman una superioridad moral y estética como símbolo del crecimiento económico y de la calidad que los puestos de venta anteriores no eran capaces de ofrecer a los clientes.

La gentrificación puede implicar que los mercados pierdan su esencia como espacio público, como se ha visto en otros trabajos (Hernández-Cordero, 2014). Algunas de las características que convierten a los mercados tradicionales en espacios públicos y de socialización se han descrito en distintos estudios etnográficos como el de Robles (2010), quien analiza las interacciones cotidianas que tienen lugar en ellos. Watson (2009) también aborda la organización del espacio que facilita los encuentros informales: la proximidad entre los puestos que deriva en unas relaciones sociales inevitables entre los comerciantes, el espacio abierto sin restricciones de entrada o salida que representa el mercado, la existencia de cafeterías y bares que, como servicios que complementan la oferta comercial, también son espacios de socialización. Robles (2010) indica que en los mercados existe una personalidad propia del pequeño comercio que favorece la interacción consumidor-comerciante más allá de una mera transacción económica.

Las relaciones sociales que se generan en los mercados pueden producir un intenso “sentido de lugar” (Massey, 1995) que ha llevado a generar procesos de resistencia o contragentrificación como ocurrió en Tucumán. Boldrini y Malizia (2014) comparan el proceso de gentrificación de dos mercados localizados en el centro de esa ciudad y muestran la forma en la cual uno de ellos toma un rumbo diferente a partir de un proceso de movilización social que aglutinó a comerciantes, habitantes y sociedad civil. Éstos defendieron el mercado y lograron ralentizar la transformación,

enarbolando al mercado como un espacio laboral, público y de comercio tradicional y popular, contraponiéndose al intento de homogeneización de la ciudad a través de procesos de acumulación capitalista.

Tendencias de la gentrificación en los mercados de Barcelona y Madrid

Barcelona y Madrid son ciudades diferentes en muchos aspectos, quizá el fundamental para comprender sus divergencias es el proyecto de ciudad que han fomentado los cuadros políticos y técnicos en la capital catalana. Han tenido claro, por lo menos desde el restablecimiento de la democracia en España, que promoverían en conjunto con la iniciativa privada una nueva ciudad aprovechando sus factores de localización, su condición costera para impulsar el turismo, así como la explotación de su historia local que enarbolaba la capitalidad de la nación catalana. Mientras que en Madrid se ha carecido de un proyecto técnico-político que guíe el desarrollo de la ciudad, replicando en no pocas ocasiones el planeamiento urbano de Barcelona. A pesar de estas circunstancias, ambas ciudades comparten características propias del urbanismo neoliberal que las están redefiniendo. Una de ellas es la recuperación de los mercados municipales y su utilización para impulsar mecanismos de especulación inmobiliaria. A continuación, se presentan los puntos convergentes en las políticas de gentrificación comercial en ambas ciudades.

El deterioro como justificación

En ambas ciudades se considera que las instalaciones de los mercados se encuentran en un avanzado estado de deterioro que demanda su inminente rehabilitación y/o reconstrucción. Sin embargo, el estado de abandono proviene de la inacción gubernamental por no brindar el mantenimiento necesario a los centros de abasto.

Asimismo, se esgrime que la oferta de productos está desactualizada, por lo que los potenciales usuarios se ausentan de estos espacios y prefieren otras modalidades de abastecimiento como los supermercados. Por lo tanto, se argumenta que debe impulsarse la “modernización” de los mercados a través de una mejora de las instalaciones,

así como de una renovada oferta comercial. También convergen en una forma de promocionar o, mejor dicho, de crear un *marketing* que resalta los valores positivos de comprar en los mercados renovados, explotando el imaginario de la tradición de la que forman parte.

Los mercados como impulsores de la gentrificación

En ambas ciudades los mercados son vistos como instrumentos para impulsar procesos de gentrificación y turistificación del centro de la ciudad. Barcelona comienza con la consideración de los mercados como espacios estratégicos en los procesos de reurbanización durante la reconfiguración de la estructura de la ciudad para los Juegos Olímpicos de 1992, creando el Instituto Municipal de Mercados que se ocuparía de su gestión. Mientras que en Madrid no fue hasta 2003 que se empieza a actuar a través del Plan de Innovación y Transformación que incide en los propios mercados municipales (Ayuntamiento de Madrid, 2003).

(Semi) Privatización de los mercados municipales

En ambas ciudades se han realizado procesos de privatización que afectan tanto las reformas de las instalaciones, como la gestión e incluso la propiedad misma de los centros de abasto. Los gobiernos locales dan cada vez más protagonismo a la iniciativa privada para mantener el funcionamiento de los mercados: las reformas se realizan con financiación mixta, cediendo una importante proporción del suelo a empresas de centros comerciales que contribuyen con gran parte del presupuesto de las obras. En ambas ciudades los mercados son equipamientos públicos; sin embargo, en Madrid existe un proceso de desincorporación que ha empezado con la venta del de San Miguel, posteriormente transformado en mercado *gourmet*. Por otro lado, la tendencia de que el nuevo concesionario —al expirar los acuerdos de gestión con las asociaciones de comerciantes— sea una única empresa ajena al mercado representa una nueva modalidad de (semi)privatización.

Implementación de marketing urbano

Una vez renovadas las instalaciones, las campañas para crear marcas de mercado, así como para promocionarlas, asumen el protagonismo.

De esta forma, los mercados transformados no solamente ganan más clientes, sino que asumen un liderazgo en la transferencia de conocimiento y políticas de revitalización urbana. El caso de Barcelona es un referente a nivel internacional, es por ello que lidera proyectos como MedEmporion, que promueven las buenas prácticas de una docena de ciudades del Mediterráneo, así como URBACT Markets. El *branding* de los mercados implica que su principal herramienta de promoción sea la creación de páginas web, así como la organización y participación en eventos de diversa índole que buscan atraer más público.

Recreación y simulación

La intervención en los mercados parte de la explotación de una visión romántica de su pasado que lleva a que sean reformados, recurriendo a elementos patrimoniales materiales y simbólicos. Lo que se puede denominar “el efecto del Mercado San Miguel” tiene cada vez más repercusión e influencia en la creación de nuevos establecimientos que representan una recreación y simulación de los mercados. Se trata de centros de gastronomía y ocio, en muchos casos privados, que recurren a la imagen antigua de los mercados para imitar su forma de organización del espacio —puestos, plaza central—, pero realmente están dedicados a la restauración y a la venta de productos *gourmet* que contribuyen a la creación de un nuevo imaginario de los mercados-espectáculo como espacios de ocio y de consumo de productos de alta calidad y precio.

Consumo y distinción

Tanto en Madrid como en Barcelona la revitalización de los mercados, sobre todo en el área central de las ciudades, ha implicado que los antiguos centros de abasto se vuelvan los baluartes de nuevos patrones de consumo que se engloban en la triada de lo auténtico, lo orgánico y lo natural. Éstos cada vez toman mayor relevancia en los sectores de la clase media que cuenta con suficiente poder adquisitivo y que también se configura, como diría Bourdieu (1989), en un elemento de distinción. Dichas prácticas se insertan en una escenificación del nivel

de vida de los nuevos consumidores (Zukin, 2008), manipulando la autenticidad y construyéndola en torno a una imagen de vida sana, y de consumo ético y ecológico.

La política municipal respecto a los mercados públicos en Barcelona y Madrid

Barcelona

Guàrdia (2012) señala que, a partir del restablecimiento de la democracia en España, el Ayuntamiento de Barcelona comenzó a diseñar e implementar una política de mercados diferente a la que se venía desarrollando durante la dictadura. A mediados de los años ochenta se promulgó el Plan Especial de Equipamiento Comercial Alimentario de Barcelona que buscaba transformar a los mercados en un sector comercial “dinámico y moderno”.

Como ya se mencionó, en el marco de la celebración de los Juegos Olímpicos de 1992 se creó el Instituto Municipal de Mercados de Barcelona, organismo autónomo que gestiona los centros de abasto y que desde entonces ha llevado a cabo la renovación de 29 de ellos; cifra que representa 67% del total de la ciudad. Se diseñaron y aplicaron una serie de medidas que buscaban la “modernización” de los mercados públicos a través de la ejecución de un nuevo sistema de administración mixta que circunscribe al gobierno la custodia de las instalaciones y las asociaciones de comerciantes se encargan de su funcionamiento, es decir, su limpieza, vigilancia y la toma de decisiones estratégicas. El modelo de administración otorga mayor injerencia a la iniciativa privada con el objetivo de hacer “competitivos” a los mercados mediante lo que el Instituto denomina la actualización de la oferta comercial y la adaptación a su entorno. En síntesis, de lo que se trataba era de “rescatar” a los mercados públicos del estado vetusto en el que se encontraban, aprovechando las oportunidades económicas que ofrecían para obtener recursos financieros y posicionar a la ciudad en el ámbito internacional.

La estrategia gubernamental en Barcelona ha consistido en reconstruir los mercados y en la medida de lo posible erradicar a los comercios

antiguos y tradicionales que no cumplían con las nuevas directrices. Ello implica que sólo se mantengan los negocios más competitivos que se han adaptado a los nuevos patrones de consumo de la población que vive y visita la ciudad.

Los planes de modernización de los mercados públicos se han diseñado e implementado desde tres dimensiones complementarias. En primer lugar, la reforma y remodelación de los edificios de los mercados; en segundo lugar, el diseño de proyectos para la profesionalización de la gestión y, por último, acciones de *marketing* y promoción.

Para lograr la remodelación de los mercados el Ayuntamiento de Barcelona adoptó un modelo de financiación mixta donde la cantidad máxima aportada por la administración es de 50% de los fondos necesarios (IMMB, 2014), mientras que el resto se recauda de los comerciantes e ingresos por nuevas licencias otorgadas. En el marco de este modelo de colaboración público-privada, algunas empresas sufragan parte de las obras con el objetivo de instalarse en los mercados renovados en forma de supermercados, restaurantes y tiendas *gourmet*, entre otros. Esto implica una reordenación de los puestos existentes y su reducción con el argumento de que se trata de una optimización del servicio que contribuiría a la sostenibilidad económica del conjunto del mercado. Asimismo, con el objetivo de aprovechar la ubicación central y el valor patrimonial de los edificios de algunos mercados —Sant Antoni y Santa Caterina, en particular—, su rehabilitación se diseñó a partir de acciones de embellecimiento, museificación y arquitectura-espectáculo que les convertirían en iconos turísticos.

Las reformas no se limitan al entorno construido, sino también buscan transformar la relación de los comerciantes con el mercado, instándolos a adoptar la posición de emprendedores, gestores e inversores y compaginarla con su papel de “guardianes de la tradición y la proximidad”. Desde el Instituto Municipal de Mercados se apuesta por una formación en gestión, *marketing* y uso de nuevas tecnologías, como parte de la eficiencia empresarial a la que se aspira. También existe una presión continua de ampliar horarios y renovar la oferta comercial, con especial énfasis en productos locales y/o ecológicos. Finalmente, se busca implicar a los comerciantes en la financiación de las reformas. El

requisito de contribuir con una parte de la financiación necesaria para las obras podría significar el desplazamiento de las personas que no pueden permitirse invertir en ello.

La promoción de los mercados renovados a través de campañas publicitarias, creación y difusión de contenido en las redes sociales y organización de eventos, es parte fundamental de la estrategia de atracción de un público nuevo. El actual Plan Estratégico de Mercados 2015-2025 apuesta por ferias temáticas de gastronomía, aumento del espacio destinado a degustación y eventos de *showcooking*; reconociendo el papel del Mercado de San Miguel —analizado más adelante— como modelo a seguir. También destaca el interés hacia el uso de nuevas tecnologías para la administración y gestión de los mercados, que forma parte de la aspiración de Barcelona a posicionarse como *smart city*. El Plan considera que es necesario integrar plataformas y prácticas de *smart commerce* no sólo como forma de aumentar la eficiencia y rentabilidad, sino también como una manera de mejorar la experiencia de los consumidores.

La trayectoria de Barcelona ha sido de tal importancia a nivel internacional que la ha llevado a liderar el proyecto URBACT Markets, financiado por la Unión Europea, en el cual participan diez países de ésta. La finalidad del programa, como puede verse en su portal web, consiste en replicar las prácticas de la capital catalana en cuanto a los mercados como “motores para promover el empleo y a los emprendedores, la regeneración urbana y la sostenibilidad”. Cabría señalar que esta serie de términos proviene de lo que Harvey (1989) denomina el “empresarialismo urbano”, utilizado por los gobiernos para incentivar la mercantilización de la ciudad, misma que beneficia a los poderes financieros y excluye a los menos favorecidos. La difusión del modelo de mercados de Barcelona a través de acciones de consultoría internacional es un proyecto de liderazgo a largo plazo que se refleja en el Plan Estratégico para el Desarrollo de los Mercados durante la siguiente década.

Madrid

El Ayuntamiento de Madrid también ha desarrollado una política pú-

blica para recuperar sus mercados municipales, destacando tres grandes acciones que han hecho posible la transformación de cada vez más mercados en centros de ocio y gastronomía o en complementos comerciales a un supermercado que ocupa gran parte de la superficie antes dedicada al pequeño comercio.

La primera de estas acciones es la ejecución del Plan de Innovación y Transformación de los Mercados Municipales de Madrid, cuyos objetivos consistieron en reformar la infraestructura, profesionalizar y mejorar la gestión, así como realizar una campaña de promoción y *marketing*. El Plan se inició en 2003 y hasta 2011 se realizaron obras de rehabilitación en 39 de los 46 mercados municipales, es decir, 84%. Éstas frecuentemente se han efectuado con la ayuda de financiación externa proveniente de empresas de supermercados que, a cambio de asumir gran parte de los costes de la reforma, obtuvieron la cesión de espacio para sus tiendas dentro de los mercados. Este tipo de cooperación público-privada tiene un carácter contradictorio. Aunque a corto plazo es posible que la presencia de supermercados aumente la afluencia de clientes en los edificios reformados, la competencia que ejercen las medianas superficies a los puestos del mercado es desigual. El Plan, considerado un éxito, fue prolongado para el periodo 2012-2015, con énfasis en el *marketing* y la publicidad de la *Marca Mercados*.

La segunda acción ha consistido en aprobar cambios en la normativa que rige el funcionamiento de los mercados y permite la introducción de nuevos tipos de negocios, reduciendo el porcentaje de superficie que debe destinarse a comercio de alimentos de 65% a 35% (Ayuntamiento de Madrid, 2014), y estableciendo que hasta 40% del espacio común podría ser usado para eventos, como degustaciones, sin que sea necesario pedir una licencia de esta nueva actividad.⁵ La mencionada herramienta legal propicia la reorganización de los puestos de los mercados en una parte “tradicional” y otra “innovadora”, y el paulatino desplazamiento de los puestos de venta de productos de alimentación en favor de espacios de restauración y tiendas *gourmet* que resultan mucho más rentables.

La última, y principal diferencia con la gestión de los mercados de

⁵ Ordenanza de dinamización de actividades comerciales en dominio público 2014.

Barcelona, consiste en la implementación de un modelo de privatización de los mercados municipales. Así, se otorgan las concesiones recién expiradas de varios mercados a organismos privados, frecuentemente de constitución reciente y titularidad unipersonal, que no tienen vinculación previa con los mercados ni experiencia en su gestión. De esta forma, las asociaciones de comerciantes que tradicionalmente han sido las concesionarias sufren una pérdida de poder de decisión y se convierten en simples inquilinos.

Las transformaciones de los mercados se inscriben en los planes de desarrollo de la ciudad que apuestan por una imagen de Madrid competitiva y de proyección internacional. A diferencia de Barcelona, se han aprobado proyectos municipales como Madrid Centro, el Plan de implantación del centro comercial abierto Plaza Mayor o el Plan integral de apoyo a la competitividad del comercio minorista (Ayuntamiento de Madrid, 2008), que adquieren narrativas propias del urbanismo neoliberal que apuesta por reconfigurar la ciudad a través de la creación de *business improvement districts*, es decir, centros comerciales a cielo abierto y ejes comerciales descritos como espacios de innovación y creatividad que incluyen a los mercados como posibles motores dinamizadores de la transformación de la ciudad. Sin embargo, hasta el momento sólo se han quedado en propósitos y su implementación se ha visto dificultada por cuestiones coyunturales.

Mercados-museo y turismo

En el actual contexto urbano de competitividad global los centros históricos resultan espacios de singular importancia y la actividad turística cobra mayor relevancia como generadora de ingresos para las ciudades. Judd (2003) menciona que la herencia arquitectónica y cultural de los núcleos urbanos ha sido entendida como la principal atracción para los visitantes, por lo que las actividades turísticas se han enfocado a realzar el carácter de esa zona de la urbe. Ello produce efectos sobre el espacio urbano como el incremento del valor del suelo, la modificación del mercado habitacional, el cambio en la estructura comercial y la llegada de personas de diversas latitudes. Los centros históricos españoles se inscriben en esta dinámica que se ha potenciado

especialmente en Barcelona y Madrid durante los últimos años. Los Mercados de La Boquería y de San Miguel son dos paradigmas de este tipo de manifestaciones.

La turistificación del centro de las ciudades tiene múltiples implicaciones socio-espaciales. Si el proceso de gentrificación se caracteriza por atraer a población de mayores recursos y con un estilo de vida diferente que sustituye a los antiguos habitantes de clases bajas, el turismo trae población flotante que transita y consume en la zona. Sus estancias son cortas, y en muy pocas ocasiones se implican en la vida cotidiana del lugar que visitan. Por lo tanto, a medio y largo plazo, las transformaciones provocadas por la creciente popularización de los pisos turísticos y por las modificaciones de servicios y productos ofrecidos podrían tener consecuencias graves para los vecinos de menores ingresos del barrio, debido a que experimentarían procesos de tematización, teniendo como efecto el desplazamiento.

A diferencia de las ciudades estadounidenses en las que el turismo urbano se caracteriza por la fragmentación y segregación espacial a partir de una arquitectura insular que garantiza la seguridad, en las ciudades europeas los visitantes tienden a ser absorbidos en su trama urbana (Judd, 2003). El turista busca jugar un doble papel: intentar comportarse como un habitante, sin dejar de perder las (des) ventajas de foráneo; en otras palabras, busca moverse entre el adentro y el afuera. De esta forma, pretende vivir y experimentar las experiencias de una persona local, y para ello ya no sólo asiste a los iconos turísticos tradicionales como museos, monumentos y bares o restaurantes emblemáticos, sino que además va en búsqueda de explorar "*terras incognitae*" en las que podría satisfacer sus demandas de cotidianidad y autenticidad. En este sentido, los mercados municipales se erigen como espacios cotidianos que en teoría representan el acercamiento con la cultura local, pero los cuales han ido perdiendo ese carácter debido a las políticas públicas implementadas por los gobiernos locales justamente a través del proceso de turistificación. Éstas justamente tienden a convertir los mercados en iconos turísticos, pero sin dejar de ser puestos al servicio de las clases medias atraídas por el proceso de gentrificación que viven los barrios centrales, como ocurre en Barcelona con el Mercado de

Santa Caterina (Hernández, 2014). Locales y foráneos conviven en un mismo espacio mediante patrones de consumo de bienes materiales y simbólicos que hallan en los mercados municipales, así como estilos de vida que buscan la autenticidad como valor fundamental. De esta forma, como lo señalan varios autores (Hiernaux y González, 2014; Judd, 2003), hay cada vez más evidencias de similitudes entre turistas y autóctonos en las prácticas de consumo, así como en las formas de habitar la ciudad.

Los mercados transformados contribuyen al fomento de la economía del ocio y restauración en su zona de influencia, revalorizando su entorno que empieza a ser deseable para estar —por lo tanto, comienzan a proliferar terrazas, bares, tiendas, hoteles, apartamentos turísticos—. No es una situación estática, sino que el turismo y la construcción del centro urbano como un parque temático crea un efecto llamada de productos cada vez más sofisticados y originales en los mercados.

Mercado de La Boquería

La Boquería, ubicado en el centro de Barcelona, se ha convertido en un icono turístico de la ciudad por su valor patrimonial tanto arquitectónico como inmaterial que lo ha llevado a ser reconocido como el “Mejor Mercado del mundo” según el Congreso Mundial de Mercados en 2005. Su transformación se intensificó a partir del *boom* turístico que experimentó Barcelona después de la realización de los Juegos Olímpicos de 1992. Según el Consorcio de Turismo de Barcelona (2013) en el periodo de 1993 a 2013 el número de visitantes que recibió la ciudad se triplicó acogiendo a 100 millones de turistas en total.

El crecimiento del turismo tuvo un gran impacto sobre La Boquería, dado que el mercado tiene una ubicación privilegiada en un lateral del paseo de la Rambla. El mercado se ha integrado en el trayecto que realizan por la calle los visitantes extranjeros y/o españoles que representa uno de los principales ejes turísticos de la ciudad. La Asociación Amigos de la Rambla señala en su portal electrónico que cerca de 78 millones de personas transitan por las Ramblas al año —una media de 213,000 al día—, lo cual puede darnos una idea sobre el crecimiento

de visitantes que ha experimentado el mercado.

La remodelación de La Boquería se inició en 1998 y supuso una reorganización del espacio, se amplió la superficie del mercado que incluyó la instalación de un restaurante y la supresión de puestos informales que se ubicaban en los alrededores. El objetivo consistían en revalorar la arquitectura de La Boquería como un atractivo del mercado y de la ciudad. La transformación del Mercado se completó con la progresiva instalación de bares y restaurantes al interior del recinto, tanto en las calles adyacentes.

Hasta la década de los noventa, el mercado se caracterizó por ofrecer una amplia variedad de alimentos locales y foráneos a precios relativamente asequibles, esta situación lo había posicionado como el centro de abasto más destacado de la ciudad. Además, contaba con bares que ofrecían una gastronomía popular y particular. La combinación de productos alimenticios y gastronómicos llevó a que La Boquería fuera denominada por el gran escritor barcelonés Vázquez Montalbán (2001) como “la Catedral de los sentidos”, en la que se encontraban marchantes y sibaritas.

El Mercado experimentó un cambio en los patrones de consumo que está llevando a la desaparición progresiva de los comercios de alimentos básicos, dado que la mayoría de los visitantes son turistas que demandan otro tipo de productos. Actualmente, los locales comerciales ofrecen alimentos preparados para su degustación al momento, así como vasos y canastillas de plástico con coloridas frutas, y caramelos y chocolates. Además, los bares del Mercado cada vez se han ido sofisticando más en su oferta. Esta situación ha generado que los vecinos y consumidores comunes se sientan excluidos de su antiguo Mercado. Mientras que en el ámbito de los comerciantes existe un conflicto debido a que una parte de esta situación representa la oportunidad de dar un giro comercial y/o traspasar su establecimiento con el propósito de obtener beneficios económicos. Por otra parte, un sector de vendedores se siente amenazado debido a la proliferación de establecimientos de “comida para llevar”, pues lleva a la reducción de su clientela, así como por la masificación turística, que considera negativa, y el incremento en el valor del suelo.

Mercado de San Miguel

El Mercado de San Miguel, ubicado en el centro histórico de Madrid, está sentando un precedente en cuanto a la transformación de un mercado tradicional en un centro *gourmet*, a través del uso de herramientas legales, de la apropiación de imaginarios y prácticas tradicionales y, al mismo tiempo, mediante discursos de modernización y vanguardia.

En una entrevista con el periódico *El País* (en su edición de 25 de octubre de 2005), Montserrat Valle, la presidenta de la empresa que adquirió el Mercado de San Miguel señala que en un principio se intentó reproducir la experiencia de La Boquería. Sin embargo, la renovación fue más allá de puestos tradicionales con productos de atractivo turístico listos para consumir. Al mismo tiempo que mantiene un discurso de rescate del patrimonio y recuperación de la tradición, la empresa propietaria literalmente vació el Mercado del contenido que tuvo durante décadas, una de las implicaciones socio-espaciales más importantes de la gentrificación (Franquesa, 2007). Solamente uno de los puestos tradicionales resiste la renovación, el resto ofrece productos para consumir al momento que evocan una autenticidad local y, a la vez, una dimensión cosmopolita, dedicados claramente a un público de alto poder adquisitivo. Se trata de una construcción de lo local y lo auténtico como experiencia que atraiga a los turistas en su búsqueda de lo extraordinario y lo nuevo, pero que al mismo tiempo sea típico del lugar visitado.

La concentración de la propiedad en manos de una sola empresa ha permitido llevar a cabo el proyecto de transformación de San Miguel en un “templo *gourmet*”. Se trata de un ejemplo claro de desplazamiento donde el discurso de crecimiento económico a través del turismo y la promoción de una cultura gastronómica legitiman la desaparición del Mercado tradicional. La remodelación redujo el número de puestos a la mitad —de 75 a 33— y liberó el espacio central del recinto para la organización de eventos y degustaciones.

Aunque se trata de un Mercado privado, la colaboración de la administración pública ha sido esencial. Las modificaciones en la legislación, la inclusión del mercado en planes de revitalización del centro,

la financiación obtenida de fondos públicos y al apoyo manifiesto del gobierno de la ciudad a este nuevo concepto de mercado hicieron posible la transformación de San Miguel.

Los Mercados de La Boquería y de San Miguel se han vuelto potentes referentes urbanos que son explotados por la economía local y que han implicado transformaciones en su entorno inmediato, pero sobre todo en la forma de entender y gestionar el consumo en la ciudad. Ambos centros de abasto fluctúan entre ser templos *gourmets* o museos en lo que tanto los turistas como las clases medias a través del consumo buscan la distinción (Bourdieu, 1989). El antropólogo Delgado (2014) señala en su blog que los mercados se vuelven grandes barras de pinchos, cervezas artesanales, postres, en donde estos sectores sociales acuden a venerar, observar y probar objetos que aunque comestibles son igualmente museificados. El mismo autor sostiene que, así como la cultura sirve para diferenciar a las “personas civilizadas”, también la gastronomía desempeña un papel similar y diversificar los cánones del consumo de clase media. La tematización del espacio reduce la complejidad que se expresa a través de la invención y puesta en escena de lo tradicional en cuanto a comida y/o uso del espacio que genera experiencias auténticas y pintorescas.

Mercados-*malls* y la gentrificación

Otro tipo de transformación que experimentan algunos mercados públicos, y que también está vinculada con la tematización de la ciudad, es su conversión en centros comerciales. Se debe recordar que el objetivo inicial de estos establecimientos consistía en cubrir las necesidades básicas de las familias suburbanas (López de Lucio, 2002), pero se ha ido transformando con cada vez más productos y servicios. Los *malls* se han convertido en gigantescos complejos de entretenimiento en los que el ocio equivale a consumo y donde los pasillos y plazas crean una falsa imagen de espacio público que, sin embargo, es de gestión y control privado, siendo la empresa propietaria la que determina las normas de acceso y uso.

Coincidimos con Bravo y Porretta (2009) cuando mencionan que las características de adecuación de los mercados tienen que ver con

el modelo de centro comercial del extrarradio de la ciudad. Para ellos es paradójico que para reformar los mercados se utilice la forma de las tiendas de autoservicio, la cual se inspiró en la vida urbana de los mercados de los áreas centrales.

Los mercados municipales en la actualidad pretenden asumirse como *malls* y existen varias coincidencias que nos hacen pensar en esta dirección. Por un lado, y quizá la más obvia, es la apertura de hipermercados en instalaciones de los equipamientos municipales, esgrimiendo que el costo de las operaciones de reforma se financia en parte con la concesión a las cadenas de supermercado. Esta situación genera un riesgo para los comerciantes, a quienes les resulta complicado competir con los precios de las cadenas que adquieren sus mercancías por grandes volúmenes. Por otro lado, se tiende a que dichas reformas tengan como objetivo construir iconos arquitectónicos, monumentalizando los edificios para que resulten más atractivos a los visitantes. Asimismo, a los mercados se les dota de una serie de amenidades típicas de los centros comerciales como climatización, instalación de escaleras eléctricas, iluminación artificial y la adecuación de los escaparates, mientras que la liberalización de los usos del espacio para nuevas actividades los convierte en una oportunidad de inversión para toda clase de empresas que buscan un espacio de grandes dimensiones con ubicación central. De esta manera, asistimos a una convivencia inusual entre fruterías, carnicerías, escuelas de baile, gimnasios... Esta transformación del espacio material y de los tipos de negocios, de los productos que ofrecen, y el público al que están destinados, hace que se pierda la función primordial de los mercados, convirtiéndolos en espacios de ocio, recreación y consumo a semejanza de los *malls*.

Mercado de Santa Caterina

El Mercado de Santa Caterina tiene su origen en el siglo XVIII. Y en el siglo XX se erigió como uno de los principales centros de abasto de la ciudad. En los años 80, con la transición política y la efervescencia de los movimientos ciudadanos en Barcelona, los vecinos del barrio plantearon su reconstrucción ante el deterioro en

que se encontraba. Esta idea fue recogida por el Ayuntamiento de Barcelona y en 1999 comenzaron las obras de reforma a partir del proyecto de los connotados arquitectos Enric Miralles y Benedetta Tagliabue. La remodelación del Mercado de Santa Caterina supuso, junto con la apertura de la avenida Cambó, la pieza central de la reordenación y la revitalización social y comercial de uno de los barrios más emblemáticos de la ciudad.

El proyecto se estructuró en torno a seis actuaciones: el Mercado, la preservación de los restos arqueológicos encontrados en el subsuelo, la urbanización del entorno, la construcción de viviendas de protección oficial para personas mayores, un aparcamiento, y una central de recogida neumática de basura. El Mercado fue totalmente rehabilitado, sólo se mantuvieron tres de sus antiguas fachadas y su nuevo elemento distintivo pasó a ser la gran cubierta ondulada de mosaicos coloridos que reposa sobre una estructura de grandes arcos de metal y madera que generan olas asimétricas.

El nuevo proyecto de reconstrucción del Mercado de Santa Caterina se tradujo en una reducción de los negocios y una escenografía aséptica de escaparates bien iluminados que no tenía nada que ver con el estado de los últimos años del equipamiento. De esta forma, la nueva imagen del antiguo centro de abasto popular se asemejaba más a la de centro comercial en donde todo es reluciente y controlado.

En el espacio dejado por los comerciantes que se jubilaron o que no pudieron pagar el precio de la reforma se abrió un restaurante que con su alquiler ayudaría a cubrir los costes de la reforma. La instalación de este nuevo establecimiento con decorado minimalista y con una carta de alimentos autodenominada *cuina de mercat* ofrece una tematización de la experiencia del Mercado. De esta forma, se ofrecen los elementos típicos pero de una forma sofisticada y aséptica que por sus precios sólo es posible para los nuevos residentes del barrio y los turistas.

El elemento de mayor impacto en la transfiguración del Mercado fue la instalación en el subsuelo de una tienda de autoservicio y un aparcamiento. Éstos se instalaron bajo la lógica de que deberían financiar las costosas obras de reconstrucción, además de que se consideraba que

el formato comercial de los mercados municipales estaba caducado y que se debía de agregar un supermercado para complementar la oferta comercial, es decir, que en el centro de abasto se podrían encontrar productos frescos y también no perecederos.

El nuevo modelo de gestión del Mercado de Santa Caterina, la renovada oferta comercial, la espectacular cubierta ondulada y el área arqueológica habilitada, lo hace un sitio totalmente nuevo. El Mercado resulta atractivo para los nuevos habitantes del barrio y en general para los barceloneses y los turistas porque concentra una oferta comercial, opciones de ocio, así como un paisaje pintoresco y auténtico enmarcado en la arquitectura espectáculo. Sin embargo, han resultado excluidos los vecinos de rentas bajas, debido a los precios elevados de los productos, quienes antiguamente eran los principales clientes del Mercado.

Mercado de San Antón

Otro ejemplo de Mercado-*mall* es el de San Antón, que se ubica en el barrio de Chueca en Madrid. La transformación del Mercado es paralela a la del barrio que pasó por décadas de abandono y desinversión que conllevaron a una pérdida de población, degradación de la infraestructura y estigmatización de la zona. La influencia de habitantes y empresarios gays en la paulatina transformación de Chueca está relacionada no sólo con transformaciones materiales —apertura de tiendas y locales de ocio destinados a esta comunidad—, sino también con cambios demográficos y de modelos de consumo. El barrio se caracteriza cada vez más por la presencia de unidades unifamiliares o parejas jóvenes sin hijos y un gran número de profesionales con una formación e ingresos altos. Las preferencias de consumo de este tipo de población afectaron profundamente el tipo de comercio en el barrio (Boivin, 2012). La interrelación entre la llegada de nuevos habitantes, de perfil profesional y nivel adquisitivo más alto, así como la “pacificación” y elitización del ocio y consumo en la zona, ilustran la interdependencia entre gentrificación residencial y comercial, que actualmente tiene unos de los precios de alquiler más altos de la zona centro de Madrid.

La transformación de San Antón fue promovida por algunos de los comerciantes, lo cual refleja las distintas visiones e intereses dentro

del Mercado donde los vendedores no son un grupo homogéneo de personas con aspiraciones comunes. Mientras una parte de ellos/as no pudo preservar su puesto en el Mercado renovado —las paradas se redujeron de 38 a 25— y aceptó retirarse a cambio de una indemnización, otra parte transformó sus negocios o los alquiló. El Mercado fue derribado en 2007 y en su lugar se construyó un nuevo edificio que fue financiado por el Plan de Innovación y Transformación de los Mercados Municipales, aunque la mayor parte del coste la asumió el supermercado que ocupó la planta inferior. En el marco de la tendencia de este tipo de financiación a cambio de coexistencia, San Antón es el único Mercado en Madrid donde hay una tienda de autoservicio de la cadena Supercor, cuyos precios suelen estar por encima de la media en el sector, algo que concuerda con la llegada de población de altos ingresos. El supermercado cuenta con entrada independiente y aparcamiento, una característica habitual de los *malls* donde las zonas de compra cotidiana, de tiendas, y el espacio de ocio y restauración, suelen estar separados.

La zona de "Mercado tradicional", ubicada en la primera planta, se caracteriza por una estética aséptica y reluciente de forma similar al de Santa Caterina. Tanto la distribución de los espacios como la renovada oferta comercial representan una ruptura con el modelo anterior de mercado de abastos. Los puestos están separados entre sí por barreras que forman una especie de laberinto y cada tienda tiene el derecho exclusivo de ofrecer un determinado tipo de productos. Así, hay sólo una frutería, carnicería, etc., con el objetivo de evitar una competencia que siempre ha sido característica de los mercados.

El espacio de restauración y ocio es el auténtico protagonista del mismo. Los distintos puestos de comida preparada para llevar o para degustar ocupan toda una planta y son el principal reclamo para un público nuevo que busca variedad de experiencias gastronómicas concentradas en un solo espacio. Se puede elegir entre los múltiples puestos de tapas con toques cosmopolitas, el restaurante con amplia terraza y vistas a los tejados del centro de Madrid o la visita a los eventos y exposiciones gastronómicas que se suelen organizar en el Centro Cultural de Arte Emergente que existe en el Mercado.

Los casos de Santa Caterina y San Antón muestran la forma en que los mercados municipales que representaban la antítesis de los centros comerciales tienden cada vez más a parecerse a ellos. Todo indica que esta conversión representa el avance del modelo de ciudad economicista que busca aprovechar a los viejos equipamientos como sitios de alto interés monetario, pero que además elimina su función y simbolismo como espacios públicos que se constituyen a través de relaciones de vecindad, proximidad y convivencia. De esta forma, siguiendo a Robles (2008), se puede argumentar que los mercados están en riesgo de perder su característica de lugar de encuentro en el cual las personas están, conversan y cristalizan relaciones e intercambios de reciprocidad y redistribución comercial y cultural, imponiendo relaciones sociales de tránsito, anónimas e interpersonales que predominan en los grandes centros comerciales. De esta manera, como sentencian Bravo y Porretta (2009), los mercados progresivamente se están convirtiendo en espacios privatizados y “lo único que quedará del antiguo mercado será la imagen de espacio tradicional, pero vaciado de todo sentido”.

Sin embargo, el discurso que producen los mercados transformados sobre sí mismos indica el valor del capital “tradicional” del que intentan apropiarse. En la página web del de San Antón se pueden encontrar múltiples descripciones de los puestos que se refieren a sí mismos como tradicionales e intentan inscribirse en una autenticidad de mercado que en la realidad destruyen. Por otra parte, es significativo que el espacio cultural del mercado albergue actualmente una exposición sobre gentrificación. La elección precisamente de este lugar por el artista podría responder tanto al uso cada vez más frecuente y fuera de los círculos académicos del concepto de gentrificación, como a una toma de conciencia en cuanto al arte y la cultura como impulsores de las transformaciones urbanas y el papel que juegan en ellas actores que tienen una postura crítica con la gentrificación, pero al mismo tiempo participan en prácticas que contribuyen a su avance.

Reflexiones finales

Las transformaciones contemporáneas en el espacio urbano tienen

como uno de sus protagonistas a los mercados municipales, Barcelona y Madrid son ejemplos de este fenómeno. Los mercados en las últimas tres décadas han experimentado una importante mutación que los ha llevado a transitar de su función de centros de abasto para los sectores menos favorecidos a erigirse como espacios de consumo para grupos de mayores ingresos. Los principales agentes que lideran esta mutación son los gobiernos municipales que buscan hacer sus ciudades más llamativas para la atracción de flujos de capitales y personas. El cambio no sería posible sin el respaldo de la iniciativa privada que se beneficia de las operaciones de reforma urbanística, así como de la posterior gestión de los mercados.

Barcelona ha sido la ciudad referente en España en cuanto a transformación urbana en el ámbito de los mercados municipales. El “modelo de Mercados de Barcelona” ha sido reproducido a escala nacional e internacional a través de lo que González (2011) denomina *policy tourism*, es decir, visitas de técnicos, políticos, expertos o emprendedores destinadas al estudio y posible reproducción de políticas consideradas exitosas en la regeneración urbana. Sin embargo, en su proceso de transferencia a otros contextos, el modelo se transforma y reinventa, convirtiéndose a su vez en objeto de imitación. Es el caso de Madrid, donde el Mercado de San Miguel en un primer momento se inspiró en el de La Boquería, pero realmente sufrió una mutación más intensa. Actualmente ambos actúan como modelos paralelos para otros mercados.

Los casos analizados en Barcelona y Madrid muestran que convergen en directrices de transformación urbana y comercial:

La tendencia de convertir a los mercados en museos y templos *gourmet*, aprovechando su localización en los cascos históricos, así como el valor arquitectónico de sus propios edificios y la oferta de productos *gourmets* y singulares. Ello ha generado la tematización de los mercados que se han vuelto sobre todo nodos de atracción turística, así como espacios de distinción para las clases medias.

La propensión a que los centros de abasto se conviertan en mer-

cados-*mall* implica la reconversión de su estructura física, pero también una profunda transformación en el nivel de las relaciones sociales, ocasionando la pérdida de los vínculos de proximidad social que caracterizan a los mercados. El mercado-*mall* se vincula con procesos de gentrificación, contribuyendo al reforzamiento del estilo de vida de la clase media e involucrando procesos de desplazamiento para los antiguos vecinos.

Las tendencias mencionadas muestran los diferentes procesos que experimentan los mercados que son guiados por fenómenos de especulación inmobiliaria que acarrear consecuencias para los menos favorecidos. Los habitantes de mayores ingresos son los que tienen la capacidad económica para poder adquirir productos en los nuevos mercados, disfrutando de una vida barrial basada en el consumo y la distinción. Mientras que los vecinos y comerciantes de rentas bajas son los menos favorecidos porque experimentan un proceso de exclusión socio-espacial. La recuperación de los mercados se puede interpretar, desde el “revanchismo urbano” (Smith, 2001), como la manera en que se pretende suprimir a las clases populares en estos recintos y recuperar equipamientos con un alto potencial económico para instituir una ciudad aséptica, temática y económicamente rentable.

Epílogo

Finalmente queremos hacer un llamado de atención a partir de la última reflexión que se centra en los mercados que se hallan en una fase decisiva de su metamorfosis y que se utilizan como impulsores de procesos de transformación urbana. Los casos a los que nos referimos se encuentran en los límites de los centros históricos de Barcelona y Madrid. Su ubicación fronteriza los llevaría a poder entenderse, según González y Waley (2012), como el “avance de la frontera urbana” de la gentrificación. Sin embargo, aquí se considera que más que actuar como una avanzada de la transformación, los centros de abasto se erigen como los “caballos de Troya”⁶ del proceso de gentrificación.

⁶Se retoma esta idea que aportó el antropólogo José Mansilla en el debate del Seminario

Los mercados, al funcionar como espacios de centralidad comercial y social, desempeñan un papel determinante en la vida barrial. Cuando son transformados en muchas ocasiones se trastoca el corazón del barrio, impulsando mutaciones urbanas que tienen un efecto en cadena sobre éste.

Un primer ejemplo es el Mercado de Sant Antoni en Barcelona, que se sitúa en el borde del ensanche barcelonés con el centro histórico de la ciudad. Hasta hace no mucho era considerado como La Boquería de los pobres (Vázquez Montalbán, 2001) por ser frecuentado por sectores menos favorecidos. En 2009 iniciaron las obras de reconstrucción, con lo cual fue cerrado, y los comerciantes fueron trasladados a carpas provisionales instaladas al costado del centro de abasto. Hasta el momento se está llevando su proceso de reconstrucción que incluye la restauración de la estructura de hierro considerada de valor patrimonial, la instalación de un supermercado y la museificación de una parte a través de la exposición de la vieja muralla de la ciudad.

La transformación del Mercado ha sido paralela a la progresiva revalorización del barrio en el que se encuentra, pues en los últimos años ha experimentado un cambio tanto de población con la llegada de habitantes de mayores ingresos como de la estructura comercial, que cada vez tiende más hacia la presencia de restaurantes *gourmets* y boutiques. Asimismo, se están ejecutando trabajos complementarios en las fachadas de los edificios circundantes e incluso alguna finca contigua ha sido adquirida por un fondo de inversión global —BMB Investment Management— que vende los departamentos renovados en por lo menos medio millón de euros, precio que se sitúa por encima de la media del barrio. Si la tendencia continúa, la apertura del mercado en 2016 contribuirá a intensificar el proceso de revalorización iniciado hace tiempo en Sant Antoni.

Otro Mercado en riesgo es el de los Mostenses en Madrid, que también se encuentra en una posición fronteriza: en el centro, pero a espaldas de la Gran Vía, quedándose al margen tanto de grandes operaciones de remodelación que han afectado a su entorno, como del

rio Contested Cities realizado en diciembre de 2013, en Madrid, España.

Plan de Innovación y Transformación, del que no ha recibido fondos. Sin embargo, sí existe interés por parte de inversores privados, como el grupo Triball, para financiar una reforma, proponiendo construir una planta superior dedicada a la restauración a cambio de la cesión de los derechos de uso de este nuevo espacio. Aunque el proyecto está temporalmente congelado resulta significativa la forma en la que la desinversión por parte de la administración deja espacio para una privatización del Mercado.

El proyecto de Triball es representativo para la zona en la que se encuentra el Mercado, ya que un tipo de actuación similar se está llevando a cabo en distintos edificios de los alrededores. La remodelación de la Plaza de España, el derribo o vaciamiento de edificios en su perímetro para su conversión en hoteles de lujo, demuestra el nulo valor que se da tanto al patrimonio, como a los usos cotidianos del barrio por los vecinos, intentando fomentar el desarrollo de la zona como un nuevo enclave turístico.

El aspecto y uso actual de los Mostenses, sin embargo, contrastan con esta idea. Las pocas mejoras realizadas en la infraestructura fueron financiadas por los comerciantes y los productos que se pueden encontrar en el Mercado son alimentos de primera necesidad y uso cotidiano. Un rasgo característico es la presencia, todavía poco común en los mercados de Madrid, de un gran número de comerciantes de origen extranjero y de productos étnicos que suelen tener precios económicos.

El Mercado de Sant Antoni y el de los Mostenses contrastan con los centros de abasto analizados en el cuerpo de este trabajo en su estado físico y en su localización periférica de los centros históricos de sus respectivas ciudades. Su inminente remodelación y gentrificación evidencian que los gobiernos locales y la iniciativa privada encuentran en estos viejos equipamientos oportunidades de impulsar procesos de transformación urbanística y de especulación inmobiliaria en zonas estratégicas de la ciudad. Ambos mercados se encuentran en un proceso de transición que permite que sus prácticas cotidianas de intercambio social y económico aún no estén estetizadas. Hacer ruido, poder tocar la mercancía, exponer a la venta los productos sin empaquetar, siguiendo a Marovelli (2014), representa una des-

obediencia a la tendencia del mercado embellecido que se promueve desde las autoridades como forma de negocio rentable y como parte de una ciudad domesticada.

Ambos mercados aún mantienen un carácter popular que en sí mismo resulta contestatario a las lógicas neoliberales. Estos equipamientos son espacios estratégicos para impulsar procesos de turistificación y gentrificación, aunque su futuro aún es incierto.

Bibliografía citada

- Alonso, Roberto, 2008, “Modernización de los mercados municipales minoristas, servicio público y eficiencia empresarial”, en *El papel de Mercasa. Distribución y consumo*, núm. 100, pp. 168-174.
- Ayuntamiento de Barcelona, 2004, *Plan Municipal de Mercados 2004-2007*, Barcelona, España.
- Ayuntamiento de Madrid, 2003, *Plan municipal de innovación y transformación de los mercados de Madrid 2003-2011*, Madrid, España.
- Ayuntamiento de Madrid, 2008, *Plan de implantación del centro comercial abierto Plaza Mayor 2008*, Madrid, España.
- Ayuntamiento de Madrid, 2014, *Ordenanza de dinamización de actividades comerciales en dominio público 2014*, Madrid, España.
- Boivin, Renaud, 2012, “Rehabilitación urbana y gentrificación en el barrio de Chueca: la contribución gay”, en *Revista Latino-Americana de Geografía e Género*, núm 1, pp. 114-124.
- Boldrini, Paula y Matilde Malizia, 2014, “Procesos de gentrificación y contragentrificación. Los mercados de Abasto y del Norte en el Gran San Miguel de Tucumán (noroeste argentino)”, en *INVI*, núm. 81, pp. 157-191.
- Bourdieu, Pierre, 1989, *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Taurus, Madrid.
- Bravo, David y Daniele Porretta, 2009, “Elegía por los mercados de Barcelona”, en *Masala*, núm. 49.
- Bridge, Gary & Robin Dowling, 2001, “Microgeographies of retailing and gentrification”, en *Australian Geographer*, núm. 32, pp.

93-107.

- Consortio de Turismo de Barcelona, “Barcelona recibe 100 millones de turistas en 20 años”, Nota de prensa, Barcelona, 13 de noviembre de 2013, disponible en <http://professional.barcelonaturisme.com/files/8684-1033-pdf/Barcelona%20recibe%20100%20millones%20de%20turistas%2020%20a%20C3%B1os%20de%20Turisme%20de%20Barcelona.pdf> [consultado en línea el 2 de octubre de 2014].
- Deener, Andrew, 2007, “Commerce as the structure and symbol of neighborhood life: reshaping the meaning of community in Venice, California”, en *City & Community*, núm. 6, pp. 291-314.
- Delgado, Manuel, 2014, “Jerarquización por rango de autenticidad de los espacios de un mercado “tradicional” en un pueblo de la comarca de Goierri”, El cor de las aparences. Blog de Manuel Delgado, Barcelona, España, disponible en <http://manueldelgadoruiz.blogspot.mx/2012/06/jerarquizacion-por-rango-de.html> [consultado en línea el 3 de mayo de 2015].
- Franquesa, Jaume, 2007, “Vaciar y llenar, o la lógica espacial de la neoliberalización”, en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 118, pp. 123-150.
- González, Sara, 2011, “Bilbao and Barcelona ‘in motion’. How urban regeneration ‘models’ travel and mutate in the global flows of policy tourism”, en *Urban Studies*, núm. 48, pp. 1397-1418.
- González, Sara y Paul Waley, 2012, “Retail Markets: The New Gentrification Frontier?”, en *Antipode*, vol. 45, pp. 965-983.
- Guàrdia, Manuel, 2012, “Mercats i identitat alimentària”, en *Barcelona Metropolis*, núm. 86, pp. 12-16.
- Güell, Oriol, “Una empresa compra la mayoría de los puestos del mercado de San Miguel”, *El País*, 25 de octubre de 2005, disponible en http://elpais.com/diario/2005/10/25/madrid/1130239457_850215.html [consultado en línea el 15 de agosto de 2015].
- Harvey, David, 1989, “From managerialism to entrepreneurialism: the transformation in urban governance in late capitalism”, en *Geografiska Annaler*, núm. 71, pp. 3-17.

- Hernández-Cordero, Adrián, 2014, “Gentrificación comercial y mercados públicos: El Mercado de Santa Caterina, Barcelona”, *Working Paper Series Contested Cities*, Madrid, España disponible en <http://contested-cities.net/working-papers/2014/gentrificacion-comercial-y-mercados-publicos-el-mercado-de-santa-caterina-barcelona> [consultado en línea el 15 de mayo de 2015].
- Hiernaux, Daniel e Imelda Gonzalez, 2014, “Turismo y gentrificación: pistas teóricas sobre una articulación”, en *Norte Grande*, núm. 58, pp. 55-70.
- Instituto Municipal de Mercados de Barcelona, 2014, *Pla estratègic mercats de Barcelona 2015/2025*, IMMB, Barcelona.
- Judd, Denis, 2003, “El turismo urbano y la geografía de la ciudad”, en *EURE*, núm. 87, pp. 51-62.
- López de Lucio, Ramón, 2002, “La vitalidad del espacio público urbano en riesgo”, en *Distribución y Consumo*, núm. 26, pp. 25-41.
- Marovelli, Brigida, 2014, “Meat Smells Like Corpses: Sensory Perceptions in a Sicilian Urban Marketplace”, en *Urbanities*, núm. 2, pp. 21-38.
- Massey, Doreen, 1995, “The conceptualization of place”, en Doreen Massey y Pat Jess (editores), *A place in the world? Place, Culture and Globalization*, Oxford, Oxford University Press, pp. 45-85.
- Massey, Joanne, 2005, “The Gentrification of Consumption: A View from Manchester”, en *Sociological Research Online*, vol. 10, issue 2, [en línea] disponible en <http://www.socresonline.org.uk/10/2/massey1.html> [fecha de consulta: 20 de enero de 2015].
- Patch, Jason, 2008, “Ladies and Gentrification: New Stores, Residents, and Relationships in Neighborhood Change”, en *Research in Urban Sociology*, núm. 9, pp. 103-126.
- Robles, Juan, 2008, “Comercio urbano en espacios metropolitanos”, en *Distribución y Consumo*, núm. 19, pp. 19-31.
- Robles, Juan, 2010, “Pequeños comerciantes: mediadores urbanos”, en *Revista Chilena de Antropología Visual*, núm. 15, pp. 164-190.

- Romero, Luís y Laura Lara, 2015, “De barrio-problema a barrio de moda: gentrificación comercial en Russa-fa, El ‘Soho’ valenciano”, en *Anales de Geografía de la Universidad Complutense*, vol. 35, núm. 1, pp. 187-212.
- Slater, Tom, 2011, “Gentrification of the City”, en Gary Bridge y Sophie Watson (editores), *The New Companion to the City*, Blackwell, Oxford, pp. 571-585.
- Smith, Neil, 2001, “Nuevo globalismo, nuevo urbanismo”, en *Documents d’Anàlisi Geogràfica*, núm. 38, pp. 15-32.
- Vázquez Montalbán, Manuel, 2001, *La Boqueria: la catedral dels sentits*, Institut de Mercats, Barcelona.
- Watson, Sophie, 2009, “The Magic of the Marketplace: Sociality in a Neglected Public Space”, en *Urban Studies*, núm. 46, pp. 1577-1591.
- Zukin, Sharon, 1991, *Landscapes of power: From Detroit to Disney World*, University of California Press, Berkeley.
- Zukin, Sharon, 2008, “Consuming authenticity”, en *Cultural Studies*, núm. 5, pp. 724-748.
- Zukin, Sharon, 2010, *Naked city*, Oxford University Press, New York.
- Zukin, Sharon, Valerie Trujillo, Peter Frase, Danielle Jackson, Tim Recuber y Abraham Walker, 2009, “New retail capital and neighborhood change: boutiques and gentrification in New York City”, en *City & Community*, núm. 8, pp. 47-64.

**SIRVIENDO A DOS PATRONAS:
LA VIDA DE MARÍA ESCANDÓN
CON ROSARIO CASTELLANOS Y TRUDI BLOM**

**SERVING TWO MISTRESSES: MARÍA ESCANDÓN'S
LIFE WITH ROSARIO CASTELLANOS
AND TRUDI BLOM**

Carter Wilson¹

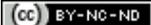
Traducción:² María Luisa Ávila³

Al saber que quería ser novelista, el antropólogo Karl Heider sugirió que me podría ser útil aprender las técnicas de observación de campo y recopilación de datos propias de su profesión. Esto fue lo que inicialmente me trajo a vivir a una comunidad maya a las afueras de la ciudad colonial de San Cristóbal en el verano de 1963. En San Cristóbal, uno de los lugares que con el paso del tiempo llegué a conocer bastante bien fue Na Bolom. La propiedad, enorme edificio que ocupa toda una cuadra con varios patios, capilla, amplios jardines y un bosquecito que se extiende por un cerro en la parte posterior, había sido comprada y remodelada como centro de investigación y casa de huéspedes por el arqueólogo danés Frans Blom y su esposa suiza Gertrudis DUBY, conocida como “Trudi”, fotógrafa y reportera capaz de armar revuelo en nombre de las buenas causas. Fueron los Blom los que eligieron el

¹ Profesor emérito de la Universidad de California, Santa Cruz.
Novelista y escritor de guiones de cine documental antropológico.
Correo electrónico: georgecarter@cruzio.com

² Original en *Southwest Review*, 2011, Vol. 96, Iss. 3; pg. 414, 19 pgs., Dallas.
Reproducido con el permiso del propietario de los derechos.

³ Maestra. Escuela de Lenguas de San Cristóbal, Unach. Temas de investigación:
Didáctica de la enseñanza de lenguas, seguimiento de egresados.
Correo electrónico: jiales@hotmail.com
Fecha de recepción: 04 02 16; Fecha de aceptación: 04 03 16.

 Páginas 175-196.

nombre “Na Bolom”, que significa “Casa del Jaguar”.

En 1963, María Abarca Escandón ya trabajaba en la cocina de Na Bolom, una sala de techo alto cuyo tragaluz daba al cuarto la sensación de estar a gran profundidad bajo el agua. Una vez que aprendí las rutinas de la casa, se me permitía tocar en la gran puerta de madera de la cocina para hablar con miembros del personal, un privilegio del que no gozaban los huéspedes de pago de Na Bolom. Así es que debo de haber saludado a “Mari”, como se la conocía con su mandil azul de cuadros, una infinidad de veces. Pero no le presté mucha atención ya que en aquellas fechas mostraba sólo un interés incipiente en la escritora mexicana Rosario Castellanos y no tenía ni idea de que Mari había sido su sirvienta y cuidadora durante la mayor parte de la vida de Rosario.

Es decir, que fue por una especie de etnografía de urgencia que una fría mañana de febrero de 2009 yo estaba esperando en el patio principal de Na Bolom a que alguien de la oficina tocara la campana para llamar a Beti Mijangos, una amiga de los viejos tiempos que trabajó con Mari más de 30 años. Al notar que la campana no funcionaba, mandaron un muchacho a buscarla a su casa al fondo del jardín.

En Na Bolom ha cambiado casi todo. Frans Blom lleva muerto cuarenta y siete años. Trudi Blom, diecisiete, y Doña Mari casi tanto como Trudi. Hoy los huéspedes desayunan en el patio con un menú a la carta —“Huevos Frans Blom”— en lugar de sentarse en el comedor a la mesa señorial de Trudi. Hubo un tiempo en que por los altavoces del patio sonaba música disco por las tardes, pero eso ha terminado. A lo largo del corredor amarillo hay fotos tamaño póster —Frans en 1922 poco después de llegar a México, una Trudi joven de perfil con un gran sombrero negro y pechera blanca de volantes— supongo que para dar a aquellos que no sienten la presencia de los Blom alrededor alguna sensación de cómo debe haber sido en los días en que estos carismáticos personajes todavía acechaban el lugar.

Beti llega por fin, tan ligera a sus setenta años como era hace casi medio siglo, apreciativa, sonriente, hermosa. Vamos a una mesa junto a la pared y me ofrece de desayunar, pero nos limitamos a tomar café que nos trae un mesero deferente, vestido de chaleco negro igual que su corbata de moño.

Doña Mari, dice Beti, tenía ocho años cuando su madre se la “dio” a la madre de Rosario Castellanos —“dio” es la palabra que usa Rosario—. Mari se convirtió en la cargadora de Rosario, la mayor de los dos hijos de César y Adriana Castellanos, vecinos destacados de Comitán, una ciudad de camino hacia la frontera guatemalteca. En un ensayo escrito en 1970 en Tel Aviv, a donde había ido como embajadora de México en Israel, Rosario dice que no sabe si la tradición de la cargadora sobrevive en donde ella creció en Chiapas. En las casas de los acaudalados una cargadora era una compañera de la hija del patrón, de edad similar —Rosario tenía siete años cuando llegó Mari—, una “compañera de juegos” dice la escritora, pero también a veces una especie de juguete, un “simple objeto” en el que la amita podía descargar sus frustraciones.

Recuerdo haber visto cargadoras en la década de 1960, muchachitas andrajosas, descuidadas y flacuchas que, además de cargar los paquetes y pertenencias de sus “encargos”, ocasionalmente cargaban niñas mejor vestidas casi del mismo tamaño que ellas para ayudarlas a cruzar la calle lodosa, o se deslomaban al subirlas por las escaleras, escalón por escalón, a pesar de que era notorio que la privilegiada tenía piernas propias en perfecto funcionamiento. El hecho de que las cargadoras tuvieran que andar cargando “sus niños” es un detalle que Rosario no menciona.

La crítica e historiadora Cynthia Steele se hizo amiga de Mari a principios de los años noventa y escribió un brillante y amoroso retrato de ella que se publicó en español en la revista *Inti* en 1995. Cuando Cynthia le leyó a Mari lo que Rosario había escrito sobre ella, Mari rechazó por completo la idea de que ella hubiera sido cargadora. Le dijo que tenían casi la misma edad —Mari tenía dos años más que Rosario, según Cynthia— y además eran casi del mismo tamaño como para que ella la anduviera cargando. En su ensayo, Rosario tampoco menciona que hubiera golpiza alguna.

Mari le dijo a Beti que recién llegada a la casa de los Castellanos —sería en 1932— dormía en el suelo en un cuartito junto a la cocina. Además de sus deberes para con la amita, barría y picaba cosas para las cocineras y ellas la golpeaban con el palo de la escoba. La madre de Mari era una lavandera guatemalteca que vivía en el barrio de Comitán

donde hacían las panelas.⁴ Llegaba todos los meses y le daba a Mari un centavo. Más tarde Mari pasó a dormir en un mínimo nicho, un simple hueco bajo la escalera, en un catre pequeño de tablas, con sólo un petate para taparse. Y Rosario, su pequeño “encargo”, a veces también la golpeaba.

¿Era cierto? Es difícil saberlo ahora, siendo que ya no vive ninguno de los posibles testigos. E incluso en la época en que mi amiga Beti conoció a Mari, tenía razones de peso para el resentimiento, pues había habido un distanciamiento entre Rosario y ella. A cambio de años de dedicación a la familia Castellanos, primero en Comitán y luego en la Ciudad de México, a principios de los años sesenta Rosario liquidó a Mari y la mandó de regreso a Chiapas. Y aunque Mari apenas sabía leer, debe de haber sabido que la creciente reputación de su anterior patrona descansaba, en gran parte, en la defensa que Rosario hacía de la igualdad en general y cada vez más de la igualdad para las mujeres mexicanas.

El relato de Rosario de su relación —se llama “Herlinda se va”— es notable por su frialdad. Cynthia Steele le preguntó a Mari si Rosario era cariñosa, y Mari le dijo que como patrona no. Aunque era buena persona... En el recuento de Rosario de sus primeros años juntas, cuando por fin se dio cuenta de que Mari era una persona y no un objeto —no dice qué edad tenía cuando le llegó la “deslumbrante” revelación pero ambas muchachas estaban en la adolescencia—, Rosario se prometió pedirle perdón a Mari de manera inmediata y nunca más volver a aprovecharse de su estatus para humillar a una persona. Sin embargo, el pedir el perdón de Mari no mejoró las cosas. “Entre una Mari sorprendida y una Rosario indefensa no había contacto posible”, dice la escritora. Cada una se retiró al lugar que la sociedad les había destinado, Mari a la cocina de los Castellanos, Rosario a sus estudios. “Aunque estábamos cerca la una de la otra, llevábamos vidas paralelas...”.

Según lo que Mari le contó a Cynthia, nunca ocurrió la escena en la que Rosario pedía perdón. Invención de una escritora de ficción. Añade Mari: “Nunca se preocupaba por mí y eso que yo la quería mucho y a sus papás también. Nunca pensaba en mí. Y estuve con ella veinte años”. —De hecho fueron veinticinco.—

⁴ N. T.: La panela es conocida como piloncillo en otros lugares de México.

Hasta los cuarenta y nueve años, cuando era embajadora de México Rosario Castellanos prendió una lámpara defectuosa al salir de la regadera en su casa de Tel Aviv y se electrocutó, su vida había estado marcada por una serie de roces con la muerte. Como escritora se propuso desarmar las trampas ocultas que encontró en el camino y trazar meticulosamente mecanismos internos por el bien de sus lectores.

También sus personajes estaban alerta de los peligros: En “Tres nudos en la red”, una madre trata de interesar a su hija adolescente en el trabajo doméstico haciendo de éste un juego. La hija, al darse cuenta de que le habían puesto una trampa, contestó: “eso es trabajo de sirvientas”. Otro ejemplo: en una iglesia cerrada de Comitán la niña narradora de la novela *Balún Canán* está aterrorizada por una representación sangrienta de la Crucifixión y trata de escapar, pero se topa con las puertas cerradas. “Estoy cogida en la trampa”. “Nunca podré huir de aquí. Nunca. He caído en el pozo negro del Infierno”.

La primera gran trampa que Rosario tuvo que eludir en la vida fue la existencia que el destino le había preparado por el hecho de haber nacido mujer en la aristocracia terrateniente de Chiapas: una educación anodina, un matrimonio sin amor, sexo sin pasión, un bebé por año, dejar todos los asuntos en manos de un esposo insensible y tosco hasta llegar al punto en que la mujer no tendría noción de cuáles podrían ser sus propios deseos o necesidades. De su escape a la libertad de inventarse a sí misma cuando todavía era una niña, Rosario le da el crédito a Lázaro Cárdenas, presidente de México de 1934 a 1940, pues fue Cárdenas quien ordenó la redistribución de los latifundios, lo que a su vez lanzó a la deriva a gran parte de la clase social de la que venía Rosario.

Los Castellanos y otras familias chiapanecas desplazadas se reagruparon en la Ciudad de México, “el lugar preciso para disimular la derrota,” en palabras de Óscar Bonifaz, poeta comiteco compañero de Rosario. Los Castellanos se llevaron a Mari Escandón con ellos a la capital, aunque en el relato de Rosario “Tres Nudos” no aparece ningún personaje de sirvienta que les haga las comidas y les aligere los días solitarios y alienados de la madre, el padre y la hija adolescente de la historia de Rosario. Rosario fue a la prepa y luego a la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), donde estudió Filosofía en

lugar de Literatura porque, como les platicó a sus amigas gringas Janet Marren y Marcey Jacobson, sabía que tarde o temprano llegaría a la literatura por su propia cuenta.

Sus padres murieron el uno un mes después del otro, cuando Rosario estaba a punto de cumplir veintitrés años. Durante la enfermedad de su madre, Mari demostró ser más comprometida y abnegada como enfermera que Rosario, que se había sentido abandonada y descuidada en su infancia. Mari, en palabras de Rosario, “quería a mi madre con un cariño más profundo y filial”. De modo que cuando llegó el momento, Mari estuvo de acuerdo en cumplir el deseo que Adriana Figueroa de Castellanos expresó en su lecho de muerte, que ella, Mari, cuidara a Rosario por el resto de sus días.

La trampa que la madre puso a Rosario resultó ser sutil y en principio sonaba conveniente. Mari creó para Rosario en la ciudad de México una vida hogareña de rutinas tan cómodas e inalterables que, como dice Rosario, “no necesitaba ni siquiera pedir nada: todo estaba siempre listo. El baño en el momento preciso, la ropa lista para cada ocasión, las comidas a tiempo...”. A cambio, la joven poetisa aceptaba la disciplina de Mari, agradecía y se mantenía dentro de los “límites” que le habían marcado, el estudio, la recámara y la sala. De este modo, una persona de mentalidad al mismo tiempo más independiente y conflictuada que nadie “se ponía en manos de” Mari, como ella misma dice, “con total confianza y pasividad.”

Teniendo en cuenta sus contradicciones, este arreglo no podía durar. Y sin embargo duró. En 1951, a los veintiséis años, Rosario volvió a Chiapas para encargarse de la dirección de los programas culturales del estado. Pero contrajo tuberculosis y tuvo que volver a la capital en busca de tratamiento y descanso. Por más que la tuberculosis era contagiosa, Mari se negó a abandonar a su “encargo”. Mientras estaba en proceso de recuperación, leyó *La Guerra y la Paz*. Cinco años después, Alfonso Caso, director del INI, el recientemente creado Instituto Nacional Indigenista, le pidió que volviera a Chiapas a escribir obras y dirigir un teatro de títeres en el Centro Tzotzil-Tzeltal. Se llamaba Teatro Petul y era un teatro itinerante diseñado para promover salud y educación públicas y llevar mensajes “civilizadores” a los mayas de Los Altos.

Mari fue con ella y se ocupaba de la casa en San Cristóbal, mientras Rosario viajaba por las comunidades adquiriendo una extraordinaria especie de clarividencia, una revisión de su vida anterior que iluminó el periodo intensamente creativo que siguió. La resistencia de los indios a los intentos del INI de atraerlos al mundo “moderno” sorprendió a Rosario Castellanos menos que a sus compañeros. Después de todo, ella había embebido esa resistencia. Sus compañeros escritores y antropólogos podrían llamar la atención sobre la chocante servidumbre anacrónica de los indígenas, pero ninguno de ellos tenía el conocimiento de los actores del otro lado de la ecuación, los ladinos o blancos que basaban sus ingresos en la explotación de la mano de obra india. Rosario Castellanos podía enumerar dormida las complejidades del esnobismo ladino, las conocía como a sí misma por ser una de ellos.

Pasando de la poesía a la ficción, en seis años publicó tres libros situados en el sur de México, una región con mucho en común con el sur de Estados Unidos, como ella misma señaló en un ensayo, donde el factor vital dominante apunta a los malentendidos y la desconfianza entre dos razas. Estos trabajos incluyen su obra maestra, la novela *Balún Canán*, de 1957; un libro de cuentos, *Ciudad Real*, de 1960, y su otra novela, *Oficio de tinieblas*, de 1962, que traslada una rebelión maya del siglo diecinueve a la época de Cárdenas.

Elena Poniatowska, otra integrante del triunvirato de extraordinarias mujeres novelistas del siglo veinte en México, cree que más allá de la singular posición social de Rosario, había una razón personal que le permitía evitar tratar a los indígenas con excesivo sentimentalismo. A pesar de tener un gran talento para hacer amigos y mantenerlos, Rosario sufrió toda su vida de una soledad esencial, similar a la soledad del mellizo que sobrevive a su hermano fallecido.

La niña narradora de *Balún Canán* tiene un hermanito que muere de repente. En la vida real, los padres de Rosario dieron a entender que consideraban una “injusticia” haber perdido a su hijo y heredero mientras que ella, la hija, continuaba “vivita y coleando”, en palabras de Rosario. La narradora de *Balún Canán* describe a su maestra con su vestido negro “tan pequeña y tan sola como un santo dentro su nicho”. Cuando su hermano todavía vivía, los padres les dicen que

llamen “tío” a un cantante itinerante aunque no tenía relación familiar con ellos “para que se sienta menos solo”. Elena Poniatowska relaciona el aislamiento personal de Rosario con el descuido nacional que se traduce en repudio hacia los indígenas. “Rosario se acerca a ellos no sólo por Comitán o Chiapas, su lugar de origen, sino porque reconoce en su abandono, su propia soledad”. Por “abandono”, Poniatowska quiere decir, entre otras cosas, la inveterada historia de México de dejar a los indígenas que se las arreglen por sí solos mientras el resto de la nación se encamina en busca de la modernidad.

Considerando mi ambición juvenil, es probable que haya sido mejor que no supiera nada de Rosario Castellanos cuando llegué a Chiapas por primera vez, seis años después de que ella hubiera vivido allí por última ocasión. Los antropólogos que me formaron no estaban en contra de la literatura, nos querían hacer creer que realizábamos investigaciones originales. Nos hicieron creer a los alumnos que con la excepción de *Los peligros del alma*, el relato sobre el municipio de Chenalhó de Calixta Guiteras-Holmes, el resto del reducido conjunto de obra etnográfica sobre los mayas era inferior a lo que el Proyecto Chiapas de Harvard iba a llevar a término. Como buenos ignorantes, y al mismo tiempo orgullosos de nosotros mismos —es decir, como buenos estudiantes de licenciatura de Harvard—, suscribimos esa opinión sin mayores reparos. Sabíamos que el teatro de títeres del INI había sido un experimento interesante, pero nos enseñaron a menospreciar los demás proyectos del Instituto. De acuerdo con nuestros estándares, su propósito era impuro —los antropólogos mexicanos querían cambiar las condiciones, no se limitaban a estudiarlas— y sus esfuerzos hasta el momento habían sido fallidos. Cuando me iba de México al final de aquel primer verano compré una copia de *Ciudad Real* de Rosario Castellanos, pero su vocabulario era tan rico y mi español tan mediocre que no pude acabar de leerlo.

En la década de 1920, Frans Blom y el escritor estadounidense Oliver Lafarge publicaron un estudio en tres volúmenes de asentamientos mayas antiguos y actuales de México y Guatemala con el nombre de *Tribus y templos*. Blom también trabajó en los principales descubrimientos olmecas, ayudando a excavar las misteriosas cabezas

monstruosas de las ciénagas plagadas de insectos de Tabasco y Veracruz. Separado de su puesto en la Universidad de Tulane por mala conducta relacionada con la bebida, se encontraba sin rumbo en la selva lacandona del sureste de Chiapas cuando apareció Gertrudis DUBY y se enamoraron.

Trudi era tan enorme y contradictoria como un personaje de Balzac. Los periódicos alemanes la habían apodado “Trudi la Roja” por sus manifestaciones contra Hitler en mítines en los años treinta. En su encarnación mexicana aparecía peinada y minuciosamente maquillada, con las cejas depiladas y pintadas en forma de arco, adornada con aretes y pulseras de plata recargados de piedras semi preciosas, a guisa de extraño árbol navideño precolombino. En todo lo que tenía que ver con su propia persona era monárquica, feudal en la forma que gobernaba Na Bolom y, para todo lo demás, una ardiente demócrata. Cuando un grupo de lacandones de la orilla del río Jataté moría de hambre, Trudi organizó una campaña internacional de apoyo y voló en una avioneta con los víveres donados para salvar a la comunidad. —La prensa mexicana la llamó la “Reina de la Selva”.— Trataba a los lacandones como si fueran sus entenados personales y se pavoneaba en su territorio vociferando a todo el mundo en alemán, francés, español o inglés en tono condescendiente. Sin embargo, Trudi también fue la primera fotógrafa que retrató a los mayas de una manera que les otorgaba toda su humanidad. Su personalidad era tan fuerte que su amigo, Jorge Bolívar, dijo que si se enteraba de que ella se había ahogado en un río, buscaría su cuerpo río arriba.

En teoría, los huéspedes de Na Bolom debían tener serios intereses científicos, pero de hecho cualquiera que tuviera dinero podía conseguir una de las aproximadamente quince habitaciones, todas con nombres de los pueblos indígenas de los alrededores y decoradas con textiles y utensilios encontrados en ellos. La profunda y frondosa tranquilidad de la casa proporcionada por un ejército de fieles jardineros, cocineras y doncellas, se veía perturbada con frecuencia por los escándalos de los dueños —Janet y Marcey, las artistas neoyorkinas amigas de los Blom, dieron en llamar la casa “Na Baloney⁵”—. Frans solía pasar el

⁵ N. T.: *Baloney* se puede traducir en este contexto por “tonterías”.

día tumbado en una silla en la biblioteca con dos de “sus” lacandones de pelo largo y túnica blanca agachados a sus pies, la misma imagen del déspota colonial de las novelas de Conrad. Tenía una camarilla de amigos borrachos que le hacían compañía y la parranda llegó a desmandarse tanto que Trudi acabó por prohibir el alcohol en la casa por completo.

Curiosamente, considerando sus muchos años de lealtad a Frans y Trudi, mi amiga Beti Mijangos asomó a sus vidas inicialmente causando problemas. Beti nació en 1932 en una de las pocas familias ladinas del lejano municipio cafetalero de Bachajón. Cuando era pequeña su madre los abandonó y su padre trajo a Beti y al resto de la prole a vivir a San Cristóbal. Para divertirse, Beti y sus amigas solían merodear por la sombreada calle y al llegar a la puerta de Na Bolom tocaban la campana para luego salir corriendo. Cuando por fin las atraparon. Don Pancho, como llamaban a Frans, las regañó alto y claro. Pero después Beti pasó a ser bien recibida en la casa, cuando tenía veintitantos años la contrataron de cocinera. Frans y Trudi la trataban más como hija que como empleada, algo parecido a una hija adoptiva, puesto que los Blom no tuvieron hijos propios por haberse casado siendo ya de mediana edad.

Trudi era la más posesiva. Un viajero canadiense llamado Bill Ballantyne estuvo bebiendo con Frans y luego lo llevaron a una fiesta en el pueblo tsetal de Tenejapa al que en aquellos días era mucho más difícil llegar desde San Cristóbal que ahora. Prendado de Beti, se propuso cortejarla, pero cuando Trudi se dio cuenta de lo que estaba pasando se las arregló para mantener a Beti alejada del joven Ballantyne durante el resto del viaje. Los que predijeron que Trudi se reservaría a Beti para ella y su vejez se sorprendieron cuando en 1964 Trudi consintió por fin la boda.

Trudi y Rosario Castellanos se hicieron amigas en la época en que Rosario dirigía el teatro de marionetas del INI. Rosario y Mari Escandón estaban de vuelta viviendo en la Ciudad de México cuando Beti fue allá acompañando a Trudi en un viaje. Se quedaron en casa de Rosario y Mari se ofreció a compartir la cama con Beti. A Trudi eso le pareció bien, pero se enojó porque pusieron a Beti a comer en la cocina, y le

dijo a Rosario que en esas circunstancias ella y Beti no podían quedarse, agarró la maleta y salió hecha una furia.

Considerando la fama de Gertrudis Duby de Blom, una rabieta bastante común. Pero por lo que se refiere a Rosario Castellanos, el incidente es un recordatorio de que aunque los sucesos de la historia puedan cambiar nuestros destinos o de que podamos reinventarnos como un reproche a nuestros orígenes, en alguna parte de nosotros es inevitable retroceder a lo que fuimos. En este caso a la Rosario Castellanos educada hacía mucho tiempo en las costumbres de Comitán se le escapó un detalle. Confundida por el hecho de que en Na Bolom Beti estaba en la cocina, o quizá porque la modestia de Beti le puede dar una apariencia humilde, Rosario no supo reconocerla como perteneciente a su misma clase. O también puede ser que simplemente no se dio cuenta de que Beti se había convertido en una persona muy querida para Trudi.

En 1959 Beti fue a Estados Unidos a trabajar para la familia de Fred Whipple, astrónomo de Harvard que descubrió seis cometas. En Boston aprendió inglés aunque ahora dice que lo ha olvidado. Volvió a casa en 1961 o 1962 porque Frans Blom se había enfermado. Al regresar se encontró con que Mari estaba a cargo de la ajetreada cocina de Na Bolom.

¿Qué había pasado?

En lugar de evitarla en esta ocasión, la pasión había hecho a Rosario cómplice de caer en su propia trampa. Durante diez años había estado enamorada de Ricardo Guerra, profesor de Filosofía de la UNAM. Llegó a escribirle, “Nunca pensé que se pudiera necesitar tanto a nadie, como yo te necesito a ti”. La mirada de otros la hacía sentirse como “un insecto en el microscopio”, decía; sólo Guerra la hacía sentir como una persona en presencia de otra persona. —La forma de su obsesión indica que bien puede ser que en su mente Guerra llenaba el vacío dejado por la muerte de su hermanito. *Balún Canán* acaba con la niñita garabateando por todas partes el nombre de su hermano, escribiéndolo una y otra vez en el piso del patio, las paredes del corredor, en su cuaderno.—

En 1951, el hombre al que Rosario consideraba su único “Otro” posible se casó con otra mujer sin molestarse en comunicárselo. Ella

siguió escribiéndole cartas simpáticas y observadoras pero también reveladoras y autodenigrantes, mientras que él se fue a vivir a París y luego a Heidelberg. A principios de 1958, el año de la publicación de *Balún Canán*, Rosario había vuelto de Chiapas a la Ciudad de México. Ricardo Guerra había regresado de Europa, estaba divorciado y se casaron, Rosario con treinta y tres años y vestida de blanco.

Para Mari debe de haber sido una sorpresa. Mientras, la relación se desarrollaba principalmente por correo y en la cabeza de Rosario —pues Guerra sólo contestaba sus cartas muy de vez en cuando—, Mari no se había dado cuenta de que estaba en presencia de un gran amor, aunque sólo de parte de Rosario. Pero una vez que se encontraron bajo el mismo techo los lamentables defectos del hombre en cuestión deben de haberse hecho patentes a la sirvienta muy pronto. Guerra era no sólo bebedor sino también mujeriego impenitente. El matrimonio resultó un infierno. —En el cuento *Lección de cocina*, la joven esposa piensa, “Gracias por haberme abierto la jaula de una rutina estéril para cerrarme la jaula de otra rutina...”.— Atrapada por completo, Rosario llegó a contemplar el suicidio. Sufrió dos abortos antes de poder finalmente tener un hijo, Gabriel, en 1961. Después vino la separación. Fue hasta 1967 que Rosario comprendió todo el alcance de la infidelidad de su esposo y decidió divorciarse de él. “Un acto de autoestima”, lo llama Elena Poniatowska. Sin embargo, incluso en ese momento, Rosario era capaz de escribirle a Guerra, “Es muy mi gusto y mi orgullo y mi alegría y mi seguridad de saber que mi cuerpo no conoce nada más que el placer que tú le has proporcionado”.

Su matrimonio, escribe Rosario, con el que pasó a estar “bajo la mano de un hombre”, como dicen en Chiapas, liberó a Mari Escandón de la obligación que había contraído junto al lecho de muerte de Adriana Figueroa. Y de alguna forma debe de haber resultado conveniente para Rosario que en 1958 Mari haya tenido que ir a Comitán para acompañar a su propia madre, Francisca Escandón, en sus últimos días. Parece ser que lo que pasó fue que la entrada de Guerra en la pacífica y organizada vida hogareña que Mari había creado alteró el equilibrio entre ama y sirvienta de manera permanente. Según cuenta Cynthia Steele, algunos pensaron que fue la actitud mandona de Mari lo que hizo que el nuevo

esposo quisiera que se fuera. Beti Mijangos piensa que la presencia de Guerra volvió a Mari tremendamente celosa e intratable. También es muy posible que, desde su parapeto de vigilancia de sirvienta, Mari supiera más de los devaneos del nuevo patrón de lo que era aceptable para él o para Rosario en su terca ceguera hacia él. Sea como fuere, a la muerte de Francisca Escandón, Rosario le mandó a Mari el dinero que la tradición manda y Mari se quedó en Chiapas.

Al ver que no le alcanzaba para mantenerse, Mari fue primero a trabajar con una gringa y luego a Na Bolom.

Trudi Blom le echó en cara a Rosario que Mari no supiera escribir y apenas leer, decía que nunca se lo habría imaginado. ¡Después de vivir tantos años con una escritora! “Ahí me tienes”, dice Rosario, seguramente citando directamente a Trudi, “jugando a Quetzalcoatl, el gran dios blanco civilizador mientras que a mi lado hay quien camina en la ignorancia”. Avergonzada, Rosario prometió no volver a tener a un sirviente en la incultura de esa manera. No se dio cuenta sin embargo de que la misma Trudi, al tiempo que era muy eficaz para llamar la atención del mundo hacia desastres como la hambruna entre los lacandones o la destrucción de la selva por parte de los madereros, apenas movía un dedo para educar a ninguno de los que hacían funcionar Na Bolom.

¿Y si Rosario usó a Mari todos esos años y la dejó ir como sacrificio por el desavenido esposo? A pesar de lo prolífica que era, le costaba mucho trabajo ponerse a escribir. Le contaba a sus amigas neoyorquinas Janet y Marcey que solía tener que meterse en la cama y fingir estar enferma para poder lograr avanzar algo. ¿Qué tipo de carrera habría podido construirse, qué podría lograr como escritora, alguien que necesita sobre todo tiempo y tranquilidad, sin una Mari que fuera al mercado, chamuscara y desplumara los pollos, cambiara las sábanas? Es bien sabido que la mayoría de las proclamas por la liberación humana han surgido de aspirantes a liberadores que cuentan con mano de obra cautiva que les facilita la vida cotidiana.

Pero hay una complicación más en la historia de Mari Escandón y Rosario Castellanos, la cual Rosario también evitó mencionar por escrito. Ella y Mari eran parientes por consanguinidad, aunque lejana en el árbol genealógico. Cynthia Steele ha rastreado su parentesco: la

abuela materna de Rosario, Carmen Abarca de Figueroa, era prima carnal de Trinidad Abarca, el padre de Mari. Pero el padre de Mari, que era albañil y contratista, tenía otra familia legítima, razón por la cual no reconoció a los tres hijos que tuvo con Francisca Escandón ni les dio su apellido. No obstante, parece que las mujeres de la familia Abarca se interesaron por el bienestar de por lo menos las dos niñas Escandón —había también un hermano—. La abuela de Rosario tomó a la hermana mayor de Mari, Carmen, de doncella y, como hemos visto, Adriana Figueroa de Abarca se quedó con Mari, que era su prima segunda aunque mucho más cercana en edad a la hija de Adriana. Aunque Mari era por lo tanto prima segunda de Rosario, en algunas familias por conveniencia la llamarían tía. En la mía a una persona así la llamaríamos “Prima Tal y Tal”, aunque los niños pronto nos daríamos cuenta de que una prima como Mari tenía menos importancia para nosotros que algunos de nuestros otros primos, e incluso podríamos sospechar que nuestro parentesco era del tipo que más tarde aprendí a llamar “ficticio”.

Rosario tenía trece años cuando sus padres levantaron amarras y se fueron de Comitán. Si su madre y su abuela se sintieron obligadas a ayudar a sus parientes ilegítimas menos afortunadas, su sentido del deber no llegaba tan lejos como la Ciudad de México o la tercera generación, especialmente teniendo en cuenta que Rosario se sentía cohibida y molesta por la impuesta relación con Mari.

En *Balún Canán* la madre de la niña va a visitar a una mujer paralítica. ¿Por qué hace eso su mamá?, le pregunta la niña a su nana indígena. “Para darle una alegría”, contesta la nana, “Se hizo cargo de ella como de su hermana menor”. Y luego, para ampliar la explicación, la niñera le cuenta una versión de los varios intentos chapuceros de los dioses mayas para crear un ser humano antes de que por fin les saliera bien. Aunque el cuento de la nana es como el del *Popol Vuh*, acaba con un tono más cristiano diciendo que los ricos deben proteger a los pobres por las bendiciones que los ricos han recibido, y que los pobres responderán en nombre de los ricos “ante la cara de la verdad”. La nana concluye: “Por eso dice nuestra ley que ningún rico puede entrar al cielo si un pobre no lo lleva de la mano”.

La nana dobla sus costuras y se para. Pero antes de que pueda dar un paso, la niña pregunta: “¿Quién es mi pobre, Nana?”. La Nana dice: “Todavía no lo sabes. Pero si miras con atención, cuando tengas más edad y mayor entendimiento, lo reconocerás”.

En algunos momentos de su vida, Mari Escandón debe haber añorado ser esa persona para Rosario. Pero al final Rosario no la eligió.

Cuando Beti Mijangos regresó de Estados Unidos a principios de los años 60, no se acomodó para nada bien al nuevo orden que encontró en Na Bolom, Mari Escandón mangoneaba a todos en la cocina. Recuerda que a don Pancho tampoco le gustaba la situación, sobre todo desde que había llegado a la conclusión de que Mari podía ser bruja. Incluso la intrépida Trudi vacilaba antes de ir a enfrentarse con la mujer. Así es que también despidieron a Mari de Na Bolom.

Su reputación como cocinera era tan buena que enseguida consiguió otro trabajo con la familia Muñoa junto al mercadito del barrio de San Francisco. Aunque la viuda Muñoa se iba todos los viernes y dejaba a los sirvientes encerrados en la casa todo el fin de semana. Un día, Mari se encontró a Janet Marren y Marcey Jacobson cuando volvía del mercado con una gallina colgando de un brazo y una canasta de verduras en el otro, y les contó cómo la trataban. Janet y Marcey decidieron que eso no podía ser, fueron de inmediato a interceder con Trudi y Mari volvió a su trabajo en Na Bolom.

La segunda vez Mari se las arregló para llevarse mejor con el resto del personal. Compartía con Beti sus secretos de cocina —platillos que según apunta Beti ya no se piden en Na Bolom ahora que se ha abandonado el menú de Trudi—. Cuando preparaba lo que en inglés llamamos “arroz español”, Mari doraba las alitas de pollo en aceite y luego sofreía el arroz ahí mismo. Preparaba un Pollo de Olla muy fácil en el que se doran las piezas ligeramente en un poquito de aceite vegetal antes de añadir tomates y cebollas, luego sal, pimienta y hojas de laurel desmenuzadas entre las palmas de las manos: se tapa y se cocina a fuego lento una media hora. La receta de Sopa de Pan del libro de Diana Kennedy, *Recipes from the Regional Cooks of México* (1978), es de Mari. Caldo de pollo con verduras rematado con rebanadas de pan blanco doradas en manteca, platillo de origen español pero elaborado

en Chiapas con plátanos y papas fritas, huevos duros y aderezado con canela y clavo.

A los gringos les cuesta entender qué son los ates mexicanos, pastas de fruta gelatinosa servidas como postre en rebanaditas. Los de Na Bolom se hacían con dados de fruta del jardín, manzana, pera y durazno que Mari removía uno por uno durante varios días en ollas de cobre y luego se regalaban en navidades a los clientes y al personal. Mari también hacía la fina mermelada de ciruela de la casa de los árboles de Na Bolom.

Al parecer de Cynthia Steele, era una mujer atractiva bien conservada a sus casi setenta años, “menuda, regordeta, de nariz aguilina y una cabeza hermosa y grande de cabello chino, teñido ahora de color castaño, lo que la hacía parecer diez años más joven”. Tullida de una pierna y mal de una cadera, caminaba encorvada y siempre con aspecto adolorido, Mari se volvió más enérgica conforme iba envejeciendo. Les gritaba a los becarios jóvenes y tímidos y les amenazaba con la escoba. Había peleas que empezaban cuando Trudi se atrevía a meterse a la cocina a dar órdenes, que acaban para sorpresa de todos con la gran señora humillándose un poco y recurriendo a su considerable encanto para congraciarse con Mari. Si le caías bien, Mari podía ser toda amabilidad y venderte a escondidas una hogaza del consistente pan integral estilo alemán elaborado por ella. Sin embargo, había días en que si le pedían pan, incluso sus consentidos, los echaba de la cocina, “no se vende pan aquí”, y se ponía indignadísima como si jamás hubiera oído tal cosa.

La escritora Miriam Wolfe Laughlin, que ha hecho de San Cristóbal su hogar durante casi cincuenta años, recuerda estar en la cama con hepatitis cuando sus hijos todavía eran pequeños. Dos veces a la semana llegaba la comida para toda la familia —vegetariana, porque ninguno comía carne— cortesía de Na Bolom, pero gracias a la atención de Mari, no de Trudi.

Mari vivía entre la cocina y el cuartito llamado “Santa Marta”, afuera, junto al portón trasero. Llegó el momento en que Trudi le legó el cuarto para que Mari no tuviera que preocuparse por dónde pasaría su vejez. Llenó las paredes de imágenes de santos, recortes de revistas y algunas fotos de Rosario. Ahí estaba cuando le llevaron la noticia de

que Rosario había muerto en un país lejano en un accidente de lo más raro. —Marcey Jacobson contó que los mexicanos todavía dicen: “Los Judíos mataron a Rosario Castellanos”.— Cuando el hijo de Rosario, Gabriel Guerra, se hizo mayor, solía ir a Na Bolom a visitar a Mari.

Le contó a Cynthia Steele que ella se sabía todas las manías de Rosario, “... cómo comía, cómo se vestía, yo le peinaba el cabello y todo”. Y ahora, como dice Cynthia, Mari peinaba, bañaba y planchaba para otra mujer famosa, Trudi.

En Chiapas se usa “don” y doña” no sólo para personas de alto estatus, sino también para empleados de mucho tiempo con derechos legítimos al afecto. Durante muchos años Na Bolom tuvo tres de ellos, Beti, Mari y doña América, una mujercita alegre, diminuta, de pelo blanco, también encorvada, que lavaba la ropa y las sábanas y las tendía en lazos que entrecruzaban el patio de atrás. El padre de América había sido el dueño de la casa antes de que la compraran los Blom, y América era un hallazgo de Trudi de la época en que estaba estudiando a las soldaderas, mujeres que seguían a los soldados de campamento en campamento en los días de la Revolución mexicana. Doña Beti recuerda a América como una vigilante, rondando la casa en las noches más oscuras con el rebozo tapándole la cara de la que apenas asomaban los ojillos vivarachos, con una vela en una mano y un cuchillo en la otra. La poeta Ámbar Past recuerda cómo, a pesar de lo diminuta que era, doña América se paraba en la cama y aullaba —para darte una idea de qué se siente ser un lobo en lo alto de una montaña.

Frans Blom murió en 1963. En épocas posteriores, estuviera Trudi presente o no, las rutinas de la casa se volvieron tan fijas que aunque fueron y vinieron gerentes, unos buenos, otros ladrones, las cosas seguían funcionando más o menos como siempre. Si la señora se encontraba en la residencia, a eso de las 7:30 am doña América tenía los treinta y tantos floreros de toda la casa alineados en el patio trasero y Trudi llegaba del jardín con sus botas y pantalones seguida por uno de los hombres de la casa con montones de flores recién cortadas. Se paseaba arriba y abajo como general haciendo inspección, mandaba quitar las flores muertas, sujetaba las que se estaban marchitando en los tallos más fuertes y añadía algunos cartuchos a los arreglos. Después de desayunar, pintaba

o escribía o cepillaba a Pamir y Sammy, sus afganos caprichosos que mordisqueaban a los huéspedes —el pelo lo guardaba en una concha de armadillo para que las indígenas lo hilaran y le tejieran prendas de ropa—. Después solía dedicarse a dar de gritos por el gusto de dar gritos o para enseñar a los becarios europeos y estadounidenses cómo convertirse en las Trudis del futuro.

Luego, a la 1:30 pm, la campana llamaba a los huéspedes a la gran mesa del comedor. La comida era abundante y de primera calidad, una combinación de comida tradicional chiapaneca, ensaladas del jardín sin amebas y los panes y pasteles que Trudi había aprendido a hacer en su juventud. Mari y otras figuras en la sombra cubiertas con redecillas pasaban los platos por una ventanita en la pared. El alma suiza de Trudi no podía tolerar el desperdicio. Había un letrero que invitaba a los huéspedes a servirse lo que quisieran pero con la advertencia de que tenían que comer lo que tomaran. Se producían escenas de enorme humillación. Trudi desde la cabecera de la mesa amedrentaba a hombres y mujeres adultos para que se acabaran sus acelgas o el pedacito afrentoso de masa de pastel de piña que sobraba en el plato.

En verano, el insistente tamborileo hueco de la fresca lluvia vespertina al caer en las enormes hojas de la oreja de elefante de los patios interiores, el fuego prendido en la biblioteca, los preparativos de los anafres de carbón para quitar el frío de los cuartos de los huéspedes antes de acostarse, las jarras de peltre llenas de leche, café y chocolate calentándose para la cena sobre la llama azul del gas, alguna campana en la distancia, la casa cerrada a la noche desde temprano...

A Mari y a todos los que realizaban estos rituales que preservaban la unidad de Na Bolom les debía parecer que el tiempo se había detenido.

Pero desde luego que no. Conforme envejecía, Trudi se volvió más cascarrabias y con frecuencia andaba desorientada. A finales de los años 80, cuando fui a San Cristóbal, dudaba si ir a visitarla. —“¿Cómo está Trudi? ¿Creen que debería ir a verla?”. “Pues”, me decían, “si quieres que te grite en alemán...” . Así es que mejor no me acercaba.— Beti dice que a veces la encontraban enfrente de la casa, en la calle, sin saber dónde estaba. O le entraba de repente la necesidad de irse. En esos casos le empacaban una maletita, llamaban un taxi, y cuando llegaba

todos salían a despedirla; entonces Beti y Trudi se iban, daban una vuelta por el Periférico y después llegaban a casa de Crystal, una señora alemana que les preparaba un té. Luego regresaban a casa y acostaban a Trudi, que se quedaba tranquila y satisfecha.

En Na Bolom señalaban las coincidencias de las fechas de las muertes entre los miembros de la casa. Frans Blom murió el 23 de junio de 1963. Trudi, treinta años y medio después, el 23 de diciembre de 1993, y a la misma hora, justo una semana antes de que el Ejército Zapatista saliera de la selva y ocupara San Cristóbal por unos días. Doña Mari esperó educadamente un lapso de trece días para morir después de Trudi, a la 1:30 de la madrugada. La antigua cargadora estaba a punto de cumplir setenta años. Cuando murió doña América al siguiente año, dice Beti que se encontraron varios animalitos y una rata grande porque había adquirido la costumbre de esconder comida en su cuarto, aunque tenía dieciséis gatos.

Y yo sigo recogiendo mis pedacitos que cada vez parecen menos migas biográficas caídas de la mesa y más partículas muy cargadas que irradian placer cuando caen en mis manos. Por ejemplo, cuando me enteré de que una mujer que conocía, doña Sara Esponda, había sido compañera de Rosario en la primaria.

Me costó trabajo localizar a Flor, hija de doña Sara. Flor tiene formación en antropología, conocía a Trudi Blom y puede incluso que viviera en Na Bolom algún tiempo. Hace diez años solía reunirme para comer los domingos con Flor y su madre a la sombra de los árboles en el rancho de mi amigo David Halperin en las afueras de Comitán. A sus setenta y cinco años, doña Sara se veía serena, menuda, de piel aceitunada. Tenía un cabello blanquísimo que se peinaba hacia atrás y lo sujetaba con peinetas. Se la consideraba depositaria reconocida de la llama de los platillos tradicionales de Comitán, y todas las semanas llegaba al rancho de David con el regalo de algún guiso misterioso y picante o verduras en vinagre o albóndigas fritas que, confesaba, le había llevado la mañana entera —o incluso todo el sábado— preparar.

Por fin localicé a Flor en la Ciudad de México, donde había ido a tomar un curso de electromagnetismo. Era un día de copiosa lluvia septembrina, como yo me iba la mañana siguiente, Flor accedió

amablemente a viajar una hora en metro para venir a mi hotel de la colonia Roma y luego ir a cenar. Ella eligió la Casa Lamm, un sofocante recinto de cristal en el patio de una antigua mansión donde durante la semana llegan a desayunar señoras elegantes mientras los choferes esperan afuera con sus lentes de sol fumando y platicando junto a las limusinas y carros lujosos estacionados en doble fila. Mientras tomábamos un coctel, Flor me explicó cómo el cáncer y la lamentable muerte de doña Sara la habían hecho consciente de lo mucho que sufrimos también los sobrevivientes, y que ella, Flor, tiene el poder de sanar a otros. Por eso estaba tomando ese curso sobre los usos terapéuticos de los electromagnetos.

Éramos los únicos comensales. La sopa estaba calientita y rica, las quesadillas de huitlacoche, bien. La lluvia golpeaba la enorme pared acristalada. A la hora del café le conté a Flor en qué estaba trabajando. Mencioné que Mari Escandón no aparece en *Balún Canán*, pero que podría estar presente a modo de fantasma en una descripción de la escuela a la que va la narradora de la novela. Le leí la cita:

A mediodía llegan las criadas sonando el almidón de sus fustanes, olorosas de brillantina, trayendo las jícaras de posol. Todas bebemos, sentadas en fila en una banca del corredor, mientras las criadas hurgan entre los ladrillos, con el dedo gordo del pie.

Flor se sacudió los rizos como para negar algo y dijo: “Lo que pasó es que el gobierno de Cárdenas cerró todas las escuelas privadas, que naturalmente eran las de los religiosos. Y como don César, el padre de Rosario, no podía soportar la idea de que su hija fuera a una escuela pública con el tipo de personas que ahí se encuentran, contrató a una maestra para que diera clase a las niñas de buena familia en su casa. Mi madre iba ahí, con Rosario, por supuesto, y las otras. Así es que Mari no pudo haber sido una de las que llegaban con el posol, porque ya estaba allí, era de la casa, ¿no te das cuenta?”.

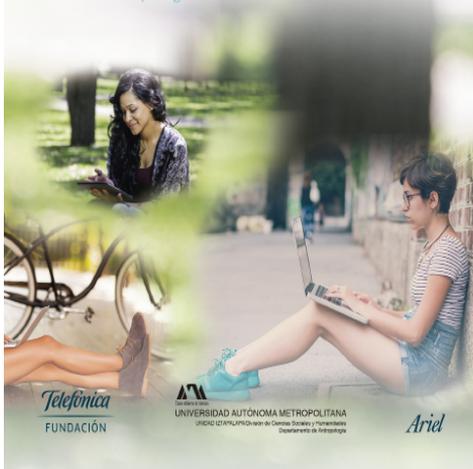
Carter Wilson
Trad. María Luisa Ávila

Sirviendo a dos patronas.
La vida de María Escandón...

Sí, me doy cuenta. Mari chiquita y flaca, recién depositada en casa de los Castellanos, un laberinto mayor y más complicado que nada de lo que a sus ocho años ha conocido en la *casa chica* del señor contratista, primo de la señora de aquí. Con toda seguridad sosteniéndola, de un mes al siguiente, la esperanza de una visita de su madre la lavandera que desata un pañuelo y deposita un centavo todavía caliente en la palma extendida de Mari.

Hacia una antropología de los lectores

Néstor García Canclini
Verónica Gerber Bicecci
Andrés López Ojeda
Eduardo Nivón Bolán
Carmen Pérez Camacho
Carla Pinochet Cobos
Rosalia Winocur Iparraiguire



**Néstor García,
Verónica Gerber,
Andrés López,
Eduardo Nivón,
Carmen Pérez,
Carla Pinochet y
Rosalia Winocur**

Hacia una antropología de los lectores

Año: 2015
Editorial: Universidad Autónoma Metropolitana, Fundación Telefónica, Ariel, México
ISBN: 978-607-747-133-2
Páginas: 284

Sin duda uno de los temas por demás vigentes y que tiene incidencia en varios aspectos de la vida social es la lectoescritura. Diversas disciplinas han tratado de estudiar este fenómeno: la historia, lingüística, sociología, pedagogía, entre otras. La obra aquí presentada parte de la mirada antropológica y en sus capítulos trata de explicar el “supuesto” descenso de la lectura de los mexicanos, tantas veces mencionado en las últimas encuestas realizadas al respecto en México y en los resultados de investigación de organismos públicos, así como mediante comentarios de la propia industria editorial. Resultado de ello, el gobierno y otras instancias, en sus programas e iniciativas, han asociado la lectura a sobre todo de libros, sin incluir otro tipo de soportes como los digitales. La inquietud de los propios autores yace en que a diario observan gente leyendo, bien sea en papel o en formatos electrónicos a través de

 Páginas 197-204.

primavera-verano 2016

EntreDiversidades

ISSN 2007-7602

dispositivos móviles: un mensaje de texto, redes sociales digitales... Sin embargo estas prácticas diversas, que no necesariamente se denominan lectura, son identificadas como “chatear, mensajear, postear”. En este sentido, los dispositivos digitales no se contemplan como “lugares de lectura” y pocas veces se reflejan en los análisis estadísticos.

El propósito general del libro no está orientado a indagar cuánto se lee, sino a conocer más a los lectores en cuanto a sus prácticas y significaciones sobre la lectura: las preguntas giran por tanto al cómo y cuándo se lee. Así, antes de hacer un juicio sobre la calidad de estas nuevas formas de leer, es necesario observar dichas prácticas, no sólo a nivel cuantitativo. Desde la antropología, los autores plantean la posibilidad de estudiar los vínculos entre las prácticas y los imaginarios acerca de la lectura, reconocer la diversidad de lectores y formas de leer: cómo leen en distintas sociedades, edades, en diferentes soportes, en diversos espacios. También permite comprender las relaciones interculturales que se establecen entre ellos con respecto a la lectoescritura.

La obra se encuentra organizada en siete capítulos que exponen los resultados de estudios etnográficos realizados en diferentes espacios y grupos de población en la Ciudad de México. La mayor parte de los trabajos toman como referentes a autores extranjeros como Roger Chartier y Guglielmo Cavallo, Pierre Bourdieu, Michel Petit y Armando Petrucci, aunque también a mexicanos como Juan Domingo Argüelles. Las personas que escribieron en esta publicación se dedican en su mayoría a la investigación en el campo antropológico y a la docencia en universidades de la Ciudad de México, y también encontramos a una artista visual que a su vez es editora y escritora.

La publicación inicia con el texto de Néstor García Canclini “Leer en papel y en pantallas: el giro antropológico”, en un primer momento brinda un panorama crítico acerca de las encuestas sobre lectura en México, sus aciertos y limitaciones, las cuales se centran principalmente en la cantidad de libros leídos, “son estudios librocéntricos”, y se subestiman otras prácticas de lectura y escritura derivadas del uso de dispositivos digitales. Argumenta cómo dichos resultados permean en la definición propia de lo que debe ser un lector, además de que los dispositivos digitales también traen consigo nuevas formas de aprender

y acceder a la información, se modifica la idea de leer, se redefine lo que es un texto: la hipertextualidad implica interacción, navegación y desplazamiento a otros contenidos en la red.

Por tanto, para estudiar el fenómeno en cuestión resulta necesario complementar los estudios cuantitativos con otros de corte cualitativo, como los basados en entrevistas y trabajo de campo etnográfico, con el fin de percibir y analizar los nuevos modos de leer y escribir en el mundo digital y su incidencia en el aprendizaje de los sujetos. Para ello, el “giro antropológico” que García Canclini expone es un cambio en el objeto de estudio: son las prácticas y significaciones de los lectores las que interesa investigar, es decir, cómo usan su literacidad¹ en situaciones y espacios concretos.

La articulación de los hallazgos presentados en los capítulos de este libro se reúne en una propuesta teórico-metodológica basada en la observación de comportamientos en periodos prolongados sobre las prácticas lecto-escritoras que incluyen nuevas formas de comunicar y apropiarse de los textos. Es un análisis integral que también requiere la exploración de otros factores que permitan explicar el proceso lector en toda su complejidad: los intermediarios y las relaciones sociales que se establecen entre ellos alrededor de la lectura —voluntarios y asociaciones civiles, organismos públicos, bibliotecarios, editores, además de la familia y la escuela—, la manera en que funciona la industria editorial —producción, venta y consumo de libros y de otros materiales—, los fenómenos asociados a la globalización y desarrollo de nuevas tecnologías, así como las políticas culturales aplicadas para su fomento.

Por su parte, el segundo capítulo titulado “Los usos sociales de la lectura: del modo tradicional a otras formas colectivas de leer”, escrito por Carmen Pérez y Andrés López, tiene como propósito general caracterizar las prácticas lectoras de los habitantes de la Ciudad de México en espacios extraescolares, centrandó su análisis en los programas y acciones de fomento a la lectura —públicos, privados o ciudadanos— y cómo los participantes establecen una convivencia a través de ésta. La

¹ De acuerdo con Cassany (2005), la literacidad es el conjunto de conocimientos, habilidades, actitudes y valores derivados del uso generalizado, histórico, individual y social del código escrito.

lectura es entendida en este capítulo como un proceso histórico que abarca cuestiones políticas, culturales y de carácter económico, donde intervienen diversos grupos de personas que le otorgan diferentes significados los cuales son constantemente negociados. Así, se presentan datos etnográficos acompañados de gráficas y fotografías acerca de los intermediarios —ferias del libro y bibliotecas públicas—, los mediadores que ejecutan programas y acciones de fomento a la lectura —salas de lectura, libroclubes, libropuertos— e intermediarios emergentes en la web —*booktubers*.

De este capítulo resulta también interesante el análisis de las ferias del libro realizadas en la Ciudad de estudio, en el cual los autores van más allá de sólo mencionar datos estadísticos acerca del número de asistentes, de editoriales participantes o el número de ventas. Carmen Pérez y Andrés López destacan las ferias como espacios alternativos que “generan una identidad de sentido de pertenencia y de encuentro” donde se propicia la socialización, se ofrecen otros estímulos relacionados con las actividades lúdicas para acercar la lectura al público, presentaciones de libros con los propios autores que no se promueven habitualmente en espacios “normativos e institucionales”, por ejemplo bibliotecas o escuelas, así también la diversidad de consumidores que asisten a ellas: lectores momentáneos, personas que llegan año con año, individuos que fueron “obligados a asistir” por una tarea escolar, etcétera. Además de lo observado, ponen en evidencia la opinión de los asistentes sobre las actividades que se ofrecen en los eventos, personas que visitan las ferias de libros, costos de las publicaciones, espacios donde se llevan a cabo, entre los principales. Otro aspecto destacable es la puesta en escena de nuevos mediadores de lectura en la red: los “*booktubers*”, jóvenes presentadores que reseñan libros de su interés, quienes muestran videos propios publicados en la web, los cuales son ampliamente consultados por otros jóvenes. Los *booktubers*, al tener un alto número de seguidores, se han convertido en personas influyentes capaces de “contagiar” la lectura de ciertos géneros literarios o libros en particular entre adolescentes; por ello, los autores del artículo destacan la manera en que éstos comentan sus lecturas, desde el lenguaje empleado en su narrativa hasta cómo la presentan, cuál es la percepción de su público,

los nuevos términos asociados a sus prácticas² y cómo pueden llegar a ser contratados por empresas editoriales para promover títulos que editan.

El tercer capítulo, “Formas de leer I”, y el sexto capítulo “Formas de leer II”, presentan desde la antropología visual una serie de fotografías etnográficas de Antonio Zirión. Desde esta corriente disciplinaria, el autor hace uso de la imagen como un recurso de memoria e investigación, el cual puede captar aspectos que otros instrumentos metodológicos no podrían percibir o si lo hacen sería limitada su mirada. En “Formas de leer I” se expone la diversidad de espacios en donde puede practicarse la lectura en papel, así como las formas de llevarla a cabo: en las ferias de libros, en casa, biblioteca pública, en el metro, paredes de las calles, habitación, jardín, acostado en la cama, solo o acompañado. En contraparte, el sexto capítulo denominado “Formas de leer II” exhibe la manera en que los dispositivos digitales se han incorporado a las prácticas de lectura cotidiana en diferentes grupos etarios: el uso de varios dispositivos de manera simultánea como la computadora y la *tablet* o el teléfono móvil para el estudio o entretenimiento, la convergencia digital en donde se integra la imagen, el sonido y el texto en las lecturas en pantalla, las prácticas de lectoescritura a través del teléfono móvil, lecturas fragmentarias y simultáneas. Ambos capítulos ilustran las diferentes prácticas de lectura que se tratan de describir y analizar a lo largo del libro, donde puede apreciarse que ambos soportes —lectura en papel y en dispositivos digitales—, el texto escrito y la imagen, lejos de disociarse se complementan y coexisten.

El texto que sigue lo presenta Eduardo Nivón y lleva por título “Diversos modos de leer: familia, escuela, vida en la calle y recursos digitales”, el autor explora la manera en que a través de la lectura se pueden establecer relaciones sociales en donde se refleja no sólo la percepción de los otros, sino también la construcción de la imagen de uno mismo. Nivón define la lectura como una relación social vinculada al

² Los autores mencionan la creación de todo un lenguaje, principalmente con términos anglófonos, que permite nombrar las prácticas de los *booktubers*, por ejemplo *book haul*: videos donde se muestran los libros comprados en un mes y las razones por las cuales los adquirieron, o *book tags*: videos que tratan de propiciar la interacción con el público, donde se propone discutir un tema, se plantean preguntas al respecto y los seguidores responden con títulos de libros.

contexto histórico y cultural en donde su práctica por costumbre o por necesidad se transforma a través de diversos factores: familia, escuela, económicos, personales... Recurre a la noción de práctica cultural propuesta por Elsie Rockwell, la cual le permite comprender el sentido de la lectura que le asignan los propios sujetos de estudio.

Escritos de forma amena, el autor presenta fragmentos de relatos etnográficos con personas de diferentes edades y condiciones sociales donde destaca el vínculo entre ellos y la lectura: señoras de clase media que, si bien aprendieron a leer y a escribir, establecieron una conexión particular y profunda con la lectura gracias a la relación con su pareja; la forma en que los padres, profesionistas e intelectuales, socializan con sus hijos sobre temas delicados y tratan de proveer un ambiente idóneo para leer en el hogar, mientras que estos últimos negocian entre las expectativas de sus padres y sus propios intereses. Asimismo, analiza el caso de adolescentes en situación de calle, quienes se acercan a la lectura con la finalidad de conocer sus derechos civiles; protegerse de la violencia; tratar de entender su relación con las drogas o legitimar y validar el conocimiento que ellos poseen al relacionarse con otros, lo cual les brinda cierto prestigio en su grupo.

La contribución de Verónica Gerber y Carla Pinochet con el capítulo “¿Cómo leen los que escriben textos e imágenes?” argumenta que la mayor parte de los estudios y literatura sobre lectura han concentrado su interés en grupos “vulnerables” que por su situación sociocultural y económica han tenido dificultades para practicar la lectura. Por ello, la etnografía presentada analiza las prácticas lectoras de escritores y artistas de la Ciudad de México, centrándose específicamente en los modos en que leen, las competencias lectoras que han desarrollado, para qué utilizan la lectura y cómo ha transformado su manera de pensar y abordar su trabajo. Con este objetivo, las autoras emplearon una estrategia metodológica integrada por entrevistas a profundidad, observaciones etnográficas, trabajo con grupos focales, diarios de lectura y biografías lectoras, así como dos mesas temáticas en las que se discutieron con los sujetos del estudio los avances de su investigación. De igual manera, retomaron las aportaciones teóricas de Roger Chartier para entender la lectura a partir de la dimensión de los sujetos —análisis de los discursos

y significaciones que dan a la práctica lectora—, y de los objetos —en este caso, la relación material con el libro o el dispositivo digital—. Para las autoras, los participantes están en un proceso de construcción de sus prácticas lectoras, lo cual no implica el desarrollo de un hábito que se mantenga a lo largo de su vida sino que puede cambiar. En cuanto a los hallazgos, observaron que en la mayoría de los artistas visuales se desarrolla un vínculo afectivo con la materialidad de los libros y su estética: tipo de papel, encuadernación, tipografía, imágenes, entre los principales; es decir, establecen una relación con el libro también como objeto. Algunos escritores que rondan los cincuenta años optan por el papel debido a su practicidad, aunque no descartan el mundo digital.

En el grupo estudiado, la línea que separa la lectura por ocio y por trabajo es muy fina, así “la distancia entre el placer y la chamba se ha ido acortando”, comenta uno de los entrevistados. Lo que quizá comienza como una lectura de entretenimiento se convierte en un texto que puede formar parte del trabajo o viceversa. Las autoras identificaron como una constante la lectura por proyectos —aquella que está limitada a una temática particular para la redacción o desarrollo de trabajos académicos y proyectos artísticos— en donde la lectura “canónica” y lineal coexiste con “lecturas fragmentarias”; se hace uso de recursos en papel y digitales de manera simultánea, donde se cruzan distintos soportes, plataformas y productos culturales que llevan como propósito desarrollar una tarea creativa que puede ser individual o colectiva. También identifican que los participantes realizan lecturas parciales y no necesariamente ordenadas en relación con la norma “tradicional”; no todos terminan de leer los textos en su totalidad, práctica que ven con buenos ojos: es el lector quien marca el límite del texto en función de sus propósitos personales. De igual manera se generan procesos de creación colaborativos en los que la figura del autor es un punto de fricción: por una parte crean en grupo, pero a su vez cada uno demanda que se le reconozca la autoría en las obras colectivas, debido a que las instancias que otorgan becas y proyectos para artistas visuales así lo requieren.

El libro reseñado finaliza con “Prácticas tradicionales y emergentes de lectoescritura en jóvenes universitarios”, lo presenta Rosalía Winocur

quien relata la manera en que este grupo de edad combina tanto la lectoescritura “tradicional” ligada al papel con las posibilidades de los dispositivos electrónicos. Para ello la autora, al igual que los otros investigadores aquí mencionados, opta por biografías de lectura para conocer las significaciones de los propios estudiantes. Asimismo, la observación de las tareas de lectoescritura de sus alumnos le permitió a Winocur caracterizar las relaciones que establecen entre ellos: comparten lo leído y sus interpretaciones mediante las redes, a su vez también lo vinculan con su propia experiencia.

Sin duda, la publicación aporta a sus lectores una propuesta por demás refrescante para estudiar el proceso lector y los factores que inciden en el mismo. Todos los capítulos muestran una coherencia entre la teoría, el método y el trabajo de campo, aspecto por demás valioso debido a que presentan datos originales que permitirán contrastar y cuestionar las categorías “lectura” y “lector”, formuladas desde las encuestas, mismas que no alcanzan a explicar otras modalidades y soportes de lectura y escritura. El aporte epistemológico y ontológico al cambiar la mirada del destino de los libros —si son leídos o no— hacia las prácticas y significaciones del lector, así como los espacios en donde se lleva a cabo dicha lectura, puede ser también de utilidad para desarrollar políticas culturales y programas de fomento a la lectura acordes con la realidad vivida en cada uno de estos contextos sociales.

Bibliografía citada

Cassany, Daniel, 2005, *Literacidad crítica: leer y escribir la ideología*, Taller en el IX Simposio Internacional de la Sociedad Española de Didáctica de la Lengua y la Literatura, Logroño, 30 de noviembre de 2005, Disponible en: http://sedll.org/es/admin/uploads/congresos/12/act/10/Cassany,_D.pdf [consultado en línea el 11 de abril de 2016].

Alejandra Rodríguez Torres
Instituto de Estudios Indígenas-Unach

INFORMACIÓN COLABORACIONES

EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades acepta trabajos originales en distintos campos de las ciencias sociales y humanísticas con énfasis, pero no exclusivamente, en Chiapas. Podrán presentarse:

- a) Artículos inéditos producto de investigación.
- b) Documentos originales de archivo con introducción.
- c) Entrevistas o testimonios con introducción.
- d) Reseñas bibliográficas de obras de reciente publicación.

Se recibirán textos inéditos y escritos en español. No deben haber sido enviados simultáneamente a otros medios impresos o electrónicos para su posible publicación. Las contribuciones serán revisadas por el Comité Editorial, posteriormente se remitirán a dos dictaminadores externos especializados en el tema mediante el método de pares ciegos con las siguientes posibilidades de arbitraje: Aprobada sin modificaciones; Aprobada con modificaciones menores; Aprobada con modificaciones mayores; Rechazada. Si uno de los dictámenes es negativo, el Comité Editorial lo someterá a la opinión de un tercer especialista. Dos resultados negativos implican el rechazo del documento presentado.

Las colaboraciones deberán dirigirse a la siguiente dirección:

Comité Editorial del Instituto de Estudios Indígenas
Universidad Autónoma de Chiapas
Boulevard Javier López Moreno s/n,
Centro Universitario Campus III, Edificio B, Barrio de Fátima
CP 29264 San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México

Correo electrónico: ceditorialiei@hotmail.com

Página web: <http://entrediversidades.unach.mx>

En la versión electrónica se utilizará Word 2007 o 2010. Se indicará claramente nombre del autor o autores, institución, dirección institucional y vigente a la cual se pueda enviar correspondencia, así como se incluirán los temas de interés de quien/es suscriben el texto enviado; también números telefónicos, fax y correo electrónico para recibir comunicaciones.

Presentación de originales

Los trabajos han de cumplir necesariamente los criterios editoriales de la revista.

1. La extensión de los artículos será de 20 a 30 páginas a doble espacio, márgenes de 2.5 cm, incluye bibliografía citada, fotos, mapas, figuras, gráficos y cuadros. Los documentos con introducción tendrán como máximo 20 páginas, las reseñas y crónicas de 5 a 10, y las entrevistas no superarán 35 páginas.
2. El texto se presentará en Word, letra tipo Times New Roman de 12 puntos y 10 puntos en las notas a pie de página, de igual manera 10 pts en las citas de más de cinco renglones —márgenes 1.75 y 16 cm—, dejando una línea en blanco antes y después de dicha cita.
3. Se anexará un Resumen con máximo 150 palabras y Palabras clave: de tres a cinco, distintas a las contenidas en el título. Luego se agregarán en inglés el Abstract y las Keywords correspondientes.
4. Las reseñas de libros deberán incluir la ficha bibliográfica completa con ISBN y la imagen de portada de la obra reseñada en formato JPG, resolución mínima 300 DPI.
5. El uso de notas a pie de página estará destinado a añadir información complementaria. Las referencias se incorporarán en el cuerpo del texto. Se emplearán números arábigos consecutivos volados.
6. Las ilustraciones —fotografías, mapas, figuras— deberán presentarse por separado, indicando en el texto el lugar donde incluirse. Las fotografías y otras ilustraciones electrónicas en formato JPG con una resolución mínima de 300 DPI.
7. Los cuadros, gráficos, tablas, mapas, se escribirán como “Figuras”, deberán presentarse por separado, con título en encabezado y señalamiento de Fuente al pie de dicha figura.

8. Referencias bibliográficas en texto: autor, año: página(s); (Ruz, 1992: 125). Se empleará (ídem: 126) e (ibídem) y otros en letra redonda.

9. Las referencias bibliográficas completas se colocarán al final del texto con sangría francesa bajo el título Bibliografía citada. Se presentarán en orden alfabético del primer autor, y en caso de haber más de una obra, ordenado según año de publicación.

10. Referencia de libros

Collier, Jane, 1995, *El Derecho zinacanteco. Procesos de disputar en un pueblo indígena de Chiapas*, CIESAS, Unicach, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

Instituto Nacional de Geografía, Estadística y Vivienda, 1991, *VII Censo Ejidal*, Chiapas, México.

11. Referencias de capítulos o trabajos en obras colectivas

Collier, George, 1992, “Búsqueda de alimentos y búsqueda de dinero: cambios en las relaciones de producción en Zinacantán, Chiapas”, en Cynthia Hewitt de Alcántara (compiladora), *Reestructuración económica y subsistencia rural: el maíz y la crisis de los ochenta*, El Colegio de México, México, D. F., pp. 183-221.

12. Artículos

López Leyva, Miguel Armando, 2008, “Los movimientos sociales en la incipiente democracia mexicana. La huelga en la UNAM (1999-2000) y la marcha zapatista (2000-2001)”, en *Revista Mexicana de Sociología*, julio-septiembre, año 7, núm. 3, pp. 541-587.

13. Referencias hemerográficas

Martínez, Fabiola, “Se otorgará visa temporal a miembros de caravana: INM”, *Diario de Chiapas*, 3 de agosto 2011, p. 15.

14. Tesis

Rodríguez G., Guadalupe, 2006, *Análisis del sistema de producción agropecuario en colonias indígenas de San Cristóbal*, Tesis de Maestría en Agroecología Tropical, Facultad de Ciencias Agronómicas, Universidad Autónoma de Chiapas, Villaflores, Chiapas, México.

15. Documento histórico

a. Manuscrito original de archivo

Archivo General de Centroamérica, 1814, *Estados semestrales de causas tramitadas en la Villa de Tapachula*. A1. 15-1270-168.

b. Documento firmado publicado

Feria, Pedro de, 1892, *Relación que hace el obispo de Chiapas sobre la reincidencia en sus idolatrías de los indios de aquel país, después de treinta años de cristianos*, Anales del Museo Nacional VI, Museo Nacional de México, México, pp. 481-487.

c. Documento de archivo publicado

Archivo Histórico de Chiapas, 1875, *Primera Reseña de los acontecimientos de Catarina de Frailesca*, Departamento de Chiapas, Tipográfica El Porvenir a cargo de M.M. Trujillo.

16. Testimonios o entrevistas (dentro del texto)

Entrevista a Juan Pérez, Pantelhó, Chiapas, 20 de octubre de 2011.

17. Publicaciones electrónicas

a. Artículo en revista electrónica

Castro Gutiérrez, Felipe, “ ‘Lo tienen ya de uso y costumbre’. Los motines de indios en Michoacán colonial”, *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, 2003, julio-diciembre, (en línea) disponible en <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=89803802> [fecha de consulta: 27 de julio de 2011].

b. Sitio web

Comité Estatal de Información Estadística y Geográfica, 2011, “Perfiles Municipales 2010”, Gobierno del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, disponible en <http://www.ceieg.chiapas.gob.mx/perfiles/PHistoricoIndex.php?region=106&option=1#> [consultado en línea el 11 de abril de 2011].

c. Trabajo en disco compacto

McConnell, Wh., “Constitutional History”, en *The Canadian Encyclopedia*, [CD-ROM] Macintosh version 1.1, McClelland & Stewart, Toronto, 1993.

Cualquier situación no referida anteriormente será contemplada y dispuesta por el Comité Editorial de la revista.

En todos los trabajos enviados se aplicará corrección de estilo acorde con la política editorial del Instituto de Estudios Indígenas.

EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades está indizada en:



