

Identidades

Revista de ciencias sociales y humanidades

AÑO 1 NÚMERO 1

Julio-Diciembre 2010

Secretaría de Cultura de la Presidencia

Sumario:

Racismo, Símbolos de la Belleza, Autoestima y Salud Mental en El Salvador

Cuerpo y Corporeidad
Fundamentos para un pensamiento indígena contemporáneo

De la sexualidad y sus demonios: El miedo al placer

¿Perder el miedo al diablo?
Resistencias, intercambios y apropiaciones durante la época de la colonia

Historias Pioneras, Fuentes Inéditas
Del carácter pionero de las tesis de licenciatura en Historia escritas en El Salvador

Arte Rupestre en Corinto, Morazán

Aproximación cultural a la seguridad ciudadana

Identidades

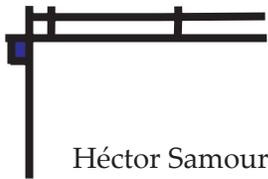
Revista de ciencias sociales y humanidades

Julio-Diciembre 2010

Año 1 Número 1

Dirección Nacional de Investigaciones en Cultura y Arte
Secretaría de Cultura de la Presidencia





Héctor Samour
Secretario de Cultura

Sajid Herrera Mena
Director Nacional de Investigaciones

Mario Colorado
Director Editorial

Comité Editorial

Benjamín Moallic
Guillermo Cuéllar
Ricardo Lindo
Sajid Herrera Mena

Lisette Rivas
Diseño
Roberto Amaya
Colaborador

Comité Científico Internacional

Brandt Gustav Peterson (Antropología)
Michigan State University, Estados Unidos

Eduardo Rey Tristrán (Historia)
Universidad de Santiago de Compostela, España

Carlos Beorlegui (Filosofía)
Universidad de Deusto, Bilbao, España

Maxime Quijoux (Sociología)
(IHEAL-CREDAL) Paris, Francia

Álvaro Carrasco (Psicología)
Pontificia Universidad Católica de Chile

Presentación y envío de artículos
Los manuscritos deben ser enviados a
mcolorado@cultura.gob.sv

Los trabajos se presentarán en tipo de letra arial
cuerpo 12, interlineado sencillo. Además, han de venir
en formato Word para PC.

Permiso para reproducir material publicado.
El contenido de esta revista
puede ser reproducido, total o parcialmente,
citando la fuente

ÍNDICE

**Racismo, Símbolos de la Belleza,
Autoestima y Salud Mental
en El Salvador**
/ Hugo De Burgos Henríquez.....08

**Cuerpo y Corporeidad.
Fundamentos para un
pensamiento indígena contemporáneo**
/ Guillermo Joaquín Cuéllar Barandiarán.....31

**De la sexualidad y sus demonios:
El miedo al placer**
/ Olga C. Vásquez Monzón.....62

**¿Perder el miedo al diablo?
Resistencias, intercambios y apropiaciones
durante la época de la colonia**
/ Amparo Marroquín Parducci.....77

**Historias pioneras, fuentes inéditas.
Del carácter pionero
de las tesis de licenciatura en
Historia escritas en El Salvador**
/ Olivier Prudhomme.....92

Arte rupestre en Corinto, Morazán
/ Ricardo Lindo.....104

**Aproximación cultural
a la seguridad ciudadana**
/ Luis Enrique Amaya.....113

PRESENTACIÓN

Un abanico de temas de investigación es lo que nos presenta ahora el lanzamiento de *Identidades*. La variedad temática es medular dentro de lo que se pretende desde la Secretaría de Cultura de la Presidencia, a propósito del apoyo a la investigación académica. Incluir la pluralidad de visiones y de estudios genera debate, discusión y crecimiento intelectual, algo que durante décadas estuvo en deuda en las administraciones anteriores que se encargaron de la promoción cultural en nuestro país.

Identidades es fruto del trabajo arduo que desde la Dirección de Investigaciones en Artes y Cultura se realiza para incentivar el estudio académico. La publicación representa un logro porque nos sitúa frente al tema identitario, frente a aquello que nos define y que no ha sido estudiado. Nos enmarca en una discusión que no debe parar jamás, porque los seres humanos cambian, se desarrollan y son afectados por la historia y por su contexto social y político.

El análisis minucioso de aquellos aspectos culturales nuestros –sean estos positivos o negativos– significa un avance en todo sentido. Solo ahondando en nuestra realidad podemos saber más de lo que somos. Solo investigando podremos tener conclusiones fundamentadas en una verdad más plural y mucho más clara.

Temas sobre racismo, sobre sexualidad, sobre procesos de autoridad, sobre historia, sobre arte, sobre sociología, sobre seguridad ciudadana, entre otros, forman esta obra que se muestra como un verdadero ejemplo de riqueza cultural y de pujanza de la creación académica ensayística de El Salvador.

Desde nuestra llegada a la Secretaría de Cultura, estuvimos conscientes de lo necesario del debate académico. Un país sin perspectivas intelectuales está destinado a la mediocridad de la reflexión, a la superficialidad del abordaje identitario y al camino incierto en la necesidad de tomar decisiones a futuro.

Nuestro interés tiene la superación de esos puntos como primer objetivo; pero avanza, también, hacia la inclusión de temas históricamente olvidados o invisibilizados en la agenda cultural y de estudios antropológicos. Queremos, de ese modo, superar esta deuda histórica y situarnos de cara a un futuro más completo en su panorama. Ya no es tiempo de evitar temas y de anclarnos en la bruma de contenidos “políticamente correctos”; hay que ir más allá, y escribir sobre lo que nos afecta como humanos, como sociedad... y como salvadoreños.

El Gobierno de la República presenta hoy al país un producto de gran calidad intelectual. Hace real un compromiso con la seriedad en lo que se refiere al disfrute de la lectura y al enriquecimiento cultural.

Estamos muy seguros de que esta obra será uno de los motores que, a futuro, mostrará un verdadero recambio intelectual en la sociedad salvadoreña.

Dr. Héctor Samour
Secretario de Cultura de la Presidencia



EDITORIAL

Conocer a fondo la diversidad de elementos de nuestra cultura, y sus interrelaciones, es una necesidad que enfrenta nuestro país para poder proponer, y desarrollar, políticas públicas orientadas a refundar nuestra sociedad desde cimientos sólidos, producto de un análisis apegado a la realidad de las cosas y no a visiones antojadizas e irresponsables.

Nuestro punto de partida como investigadores, en el campo social y cultural, es la constatación real y cotidiana de que no vivimos en una sociedad sana y justa, que facilite a todos sus miembros los recursos y las oportunidades, para que cada uno, según sus talentos y potencialidades, pueda canalizar su energía creativa, en actividades que produzcan satisfacción personal y beneficio social.

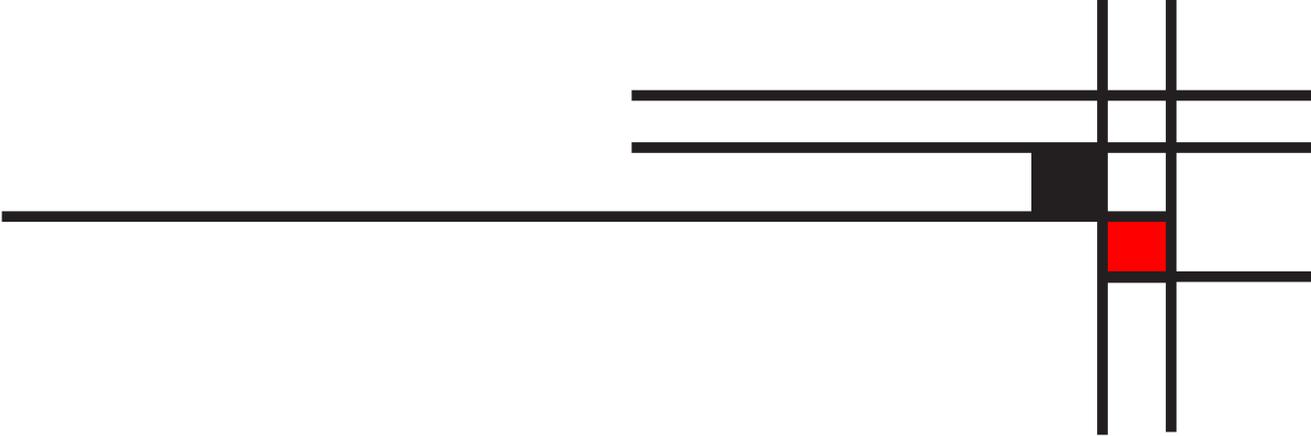
Así las cosas, inauguramos la revista de nuestra Dirección de Investigaciones en Cultura y Artes (DNI) de la Secretaría de Cultura de la Presidencia de la República, como un espacio en donde una diversidad de investigadores de nuestra cultura, sociedad e historia, ofrecerán sus reflexiones, análisis y recomendaciones, para enriquecer el debate nacional en torno a la formulación de políticas sociales que redunden en beneficio para toda la población.

Nuestra revista se presenta con el nombre de “Identidades” porque, como veremos, a medida que los investigadores examinen críticamente el núcleo de nuestra cultura y sociedad, nos estarán informando de la diversidad de creencias, valores, intereses y pers-

pectivas, que definen una pluralidad de identidades que coexisten en nuestro país, y que no necesariamente negocian sus intereses en forma pacífica y justa.

En este primer número publicamos las investigaciones y reflexiones de un variado grupo de académicos que, desde sus respectivas disciplinas, intentan ahondar en el conocimiento de cómo, a lo largo de nuestra historia, se han ido configurando nuestras identidades, en base a ciertos condicionamientos, que en la actualidad se manifiestan en los diferentes desequilibrios sociales.

Así, el antropólogo Hugo De Burgos, explorará el concepto de “mejorar la raza” o el mito de la belleza “chele” o “blanca” en la sociedad salvadoreña contemporánea, y su impacto en la autoestima y la salud mental de las personas que han internalizado dichas creencias. Por su parte, el también antropólogo Guillermo Joaquín Cuéllar Barandiarán, nos introduce en la “opción energetista” de los pensadores de las culturas maya y náhuatl, de la Mesoamérica prehispánica, para hacer hincapié en la diferencia e importancia que detenta la metafísica del pensamiento autóctono frente a la metafísica “mecanicista” de la tradición pensante eurooccidental. Este estudio será la base para presentar, en próxima edición, las implicaciones de este pensamiento indígena en el campo de la salud, entendida en las dimensiones de «interioridad» y «exterioridad» de la corporeidad humana.



Desde una perspectiva filosófica, Olga Vásquez y Amparo Marroquín, nos presentan dos interesantes artículos. La primera, nos mostrará las raíces de las prácticas y discursos sobre la sanción y proscripción de la sexualidad en algunos textos históricos salvadoreños; y nos aportará pistas de reflexión que abonen a complejizar el debate sobre la sexualidad en nuestro país. La segunda, aborda el tema de la ironía, la transgresión y la risa como una práctica política que desmonta ciertas formas que los poderes establecidos utilizan. Ella nos recuerda que, en estos tiempos de consolidación de democracias e instituciones, se ha vuelto imperativo entender cómo las sociedades se sitúan frente a los procesos de autoridad.

En el campo de la Historia, el historiador Olivier Prudhomme hace un análisis de las primeras tesis de la carrera de licenciatura en Historia producidas en El Salvador, y sostiene que el profesionalismo de los trabajos presentados por los estudiantes de historia, formados por primera vez en nuestro país, contribuyen a edificar bases suficientemente firmes y seguras para debatir y profundizar nuestro conocimiento de la historia de la sociedad salvadoreña.

Desde la perspectiva del arte, el literato Ricardo Lindo presenta un estudio sobre el arte rupestre de la Cueva de Corinto, en Morazán, El Salvador, en donde nos hace conciencia de la enorme importancia que este sitio tiene para los salvadoreños, ya que en ese emplazamiento se encuentra plasmado en forma simultánea: pintura, escultura, danza, música, teatro y poesía. No

creemos aventurado afirmar –dice el autor– que estamos ante el primer centro de las artes en nuestro suelo.

Finalmente, Luis Enrique Amaya, desde una perspectiva sociológica y con un enfoque cultural, nos presenta algunas herramientas analíticas para profundizar en la comprensión del problema de la seguridad ciudadana en nuestro país, y sugiere algunas iniciativas para la solución del mismo.

He aquí, pues, el horizonte de nuestro primer número de “Identidades”. Esperamos que este esfuerzo contribuya a mover ideas, fomentar debates, compartir iniciativas y, sobre todo, a hacernos crecer en una humilde y constante búsqueda de la verdad, y así poder realmente contribuir a sanar nuestra sociedad, en la huella de aquel proverbio de sabiduría ancestral:

**“LA PERSONA SABIA TIENE POTENCIA;
LA PERSONA DE CIENCIA AUMENTA
SU FUERZA”**



Racismo, Símbolos de la Belleza, Autoestima y Salud Mental en El Salvador

Hugo De Burgos

Introducción

Desde los inicios de la invasión y la subsiguiente colonización de las Américas, la piel clara o mal llamada “blanca”, los ojos zarcos, verdes, azules, amarillos, el cabello rubio, liso o lacio y la alta estatura se convirtieron en los símbolos más dominantes de la imagen y encarnación del poder colonial. Las características anteriores, que también se conocen como rasgos caucásicos, las poseían la mayoría de los invasores. Hoy en día, estos rasgos distintivos o símbolos del poderío colonial y la supuesta superioridad racial de los colonizadores continúan reencarnándose en los conceptos de la belleza en El Salvador y en otros países con historias, y conciencias colonizadas. Mi análisis en este artículo se limita, no obstante, a explorar el concepto de “mejorar la raza”, el mito de la belleza “chele” o “blanca” en la sociedad salvadoreña contemporánea y su impacto en la autoestima y la salud mental de las personas que han internalizado dichas creencias. El estudio expone que la palabra chele es de origen Maya y literalmente significa “azul”, en alusión a los ojos de algunos europeos; además, dicha palabra aún se usa en El Salvador, Nicaragua y Honduras para referirse a las personas de tez clara o “blanca” (Lancaster 1992:217). En la península de Yucatán, México, se usa la variante chel.

Dominio colonial, racismo y belleza

Desde la perspectiva antropológica se sostiene que el dominio colonial en América Latina no se limitó a los ámbitos económicos, políticos, militares, religiosos y sociales. Su gran poderío colonizador también llegó a dominar aspectos primordiales de la conciencia de los pueblos colonizados, transformando profundamente la experiencia de la apreciación estética, tanto del ser mismo, como de su entorno material, social e ideológico. John y Jean Comaroff (1991) sostienen que la colonización de los pueblos invadidos también incluyó la colonización de la conciencia, subyugando de esta manera su forma de ser, pensar, ver y sentir. En el contexto religioso, la colonización de la conciencia se tradujo en una reforma total del así llamado mundo pagano, inculcando formas hegemónicas, símbolos, señales y prácticas, de la cultura colonial. Los colonizadores, en la mayoría de los casos, trataron de obtener control no sólo de las condiciones materiales, sino también del universo semántico que los pueblos utilizaban para producir y repro-

ducir la base de su propia existencia (John y Jean Comaroff 1991, 1997). Con el propósito de colonizar la conciencia, los europeos impusieron símbolos, prácticas, y axiomas estéticos provenientes de una cultura ajena a la de los pueblos colonizados.¹ La colonización de la conciencia también conllevó al surgimiento de lo que algunos llaman “la mentalidad colonial” o “colonialismo mental”, término que se refiere a la noción cultural de inferioridad, considerada a veces entre poblaciones subyugadas y colonizadas previamente por entidades extranjeras. Fue en el marco de la mentalidad colonial que la estampa y el semblante del colonizador se transformaron en símbolos más contundentes de un nuevo orden político, económico, social y estético.

Tanto en la praxis social como en las configuraciones semánticas, el poderío colonial también se manifestaba en los cuerpos y rostros de individuos distintivamente ajenos al panorama humano tradicional de los pueblos invadidos. El dominio colonial llegó a tener apariencia física y rostro propio, y una omnipresente manifestación estética en los ojos de ambos, los opresores y los oprimidos. Con las nuevas variantes de imágenes, colores, formas y apariencias del cuerpo humano, se introdujo una nueva y estratificada concepción de la belleza física del ser humano. Dada la asimetría de poder, los colonizadores gozaban de mayor valorización estética que los clasificados como indígenas, negros, y, posteriormente, los mestizos, en un mundo mayoritariamente moreno. El prejuicio y desprecio a la imagen y estética indígena, negra y mestiza, por parte de los grupos dominantes, también comenzó el proceso que hasta la fecha denigra y distorsiona la conciencia de los subyugados. Desde un principio en los escritos testimoniales de algunos cronistas se nota la forma negativa en la que describen a los indígenas como feos, sucios y diabólicos; mientras los europeos cristianos aparecen positivamente como limpios, bellos y santos. De hecho, conceptualmente “la carita de ángel” es un rostro caucásico, “limpio”, “bello” y “santo”.

¿Por qué la centralidad del rostro? Cuando se trata de la apariencia física, usualmente el rostro es la primer fuente de información disponible de una persona, y con frecuencia la más potente para el que lo percibe (Jackson 1992:3). Sin embargo, esta información no tiene ningún significado implícito. Ningún rostro es inherentemente feo o tan naturalmente bello que lo haga atractivo. La atracción facial se define en términos del aspecto gestal de una persona, y en la psicología la teoría gestalt postulaba que las imágenes son percibidas en su totalidad, como forma o configuración, y no como mera suma de sus partes constitutivas. Por eso los psicólogos definen lo gestalt como la comprensión física global e inmediata de un evento. En este sentido, las ciencias sociales nos dicen que la belleza facial únicamente se puede medir en términos de un consenso gestalt. En otras palabras, la belleza facial es simplemente lo que la gente por consenso considera hermoso (Jackson 1992:3). No obstante, recordemos que el consenso, como lo demuestran Edward S. Herman y Noam Chomsky (2002), es social y políticamente manufacturado, no es un evento o proceso natural. Así, por consenso colonial, los rasgos europeos característicos del grupo dominante se convirtieron en los símbolos estéticos dominantes en las Américas. De esta manera, la belleza con-

¹ John y Jean Comaroff (1992) hacen similares observaciones en el caso de la colonización de África por invasores ingleses.

sensuada del rostro caucásico comenzó a adquirir un estatus de entidad inmutable, objetiva y natural como si esta pudiera existir independiente de la conciencia humana. Una vez internalizada la belleza caucásica en el universo semántico de los colonizados, esta comenzó a ser apetecida por los grupos subyugados con el fin de disminuir la discriminación, el maltrato, la humillación, y la marginación política, económica, social, estética e ideológica que sufrían por su condición de indígenas, negros y mestizos.

En este nuevo contexto de relaciones inter-étnicas se inició un proceso cultural racista en la configuración de la belleza, que quinientos y tantos años más tarde sigue teniendo vigencia, no sólo como patrón ideológico, sino también como práctica social cotidiana en El Salvador, y otros países con historias y conciencias colonizadas. En las Filipinas, por ejemplo, Johnson (1997:48) describe cómo las sucesivas invasiones/ocupaciones españolas y estadounidenses tuvieron un profundo impacto en la formación del discurso caucásico de la belleza, el cual aún sigue teniendo vigencia en casi todo esa nación. Suzanne Bost (2005) examina y revela que la fascinación con la mezcla “inter-racial” en México y los Estados Unidos con frecuencia termina promoviendo la segregación “racial”, la ciencia de la pureza y la supremacía blanca en ambos países. En una investigación sobre los conceptos de la belleza en Haití, Miller (1972) encontró que existía una clara preferencia por los rasgos faciales (cabello, nariz, ojos y color) caucásicos en detrimento de la mayoría de la población morena. En los años 40s, en los Estados Unidos, los psicólogos Clark (Philogène 2004) demostraron que la internalización del racismo lograba el deprecio de la tez morena en los mismos afro-americanos. Estos son sólo algunos ejemplos de los múltiples estudios realizados en relación al legado estético racista, que revertió los universos semánticos de los pueblos colonizados e impuso su propia versión de la belleza humana, una versión monopolizada y altamente excluyente (Ver también Jerome Branche 2008; King-O’Riain 2006; Cohen et al. 1996). No obstante los estudios, basta con observar unas pocas imágenes en los medios de comunicación en América Latina para enterarse de la impetuosa supremacía que la belleza blanca ejerce sobre otras concepciones estéticas. Esto incluye el racista, sexista y mal llamado certamen de “Miss Universo”. ¿Cuándo ha participado alguien de otra galaxia para llamarlo universal? Paradójicamente, en muchos casos las concepciones subalternas de belleza son objeto de burla y desprecio por parte de los mismos miembros de los grupos discriminados. Esta paradoja se explica mediante la teoría de la “internalización del racismo”, la cual discuto después de la metodología.

Metodología

Los datos primarios que utilizo en este artículo son el resultado de un año y medio discontinuados de observación participativa en El Salvador, entre 1993 y 2009. Durante ese tiempo también realicé una serie de 30 entrevistas abiertas y 10 semi-estructuradas. También incluyo información sistemática colectada a través de experiencias personales y vivencias como miembro y agente cultural de la sociedad salvadoreña. Finalmente, los datos estadísticos que presento son el resultado de una encuesta visual que realicé con la ayuda de un grupo de colaboradores en El Salvador, basada en el experimento de las muñecas (una blanca

y una morena) realizado originalmente por los psicólogos Clark en los Estados Unidos, con el fin de determinar cuál de las dos es conceptualmente más bonita.

La internalización del racismo

En 1942, en los Estados Unidos, los primeros psicólogos afro-americanos en ese país, el Dr. y la Dra. Clark, utilizando una muñeca morena y otra blanca en un experimento científico/social, encontraron que la mayoría de los niños y niñas afro-americanas preferían jugar con muñecas blancas y despreciaban las morenas. Los y las participantes en el experimento aludían que las muñecas blancas eran bonitas, buenas y deseables, mientras que las morenas eran feas, malas e indeseables. Los investigadores Clark se refirieron a este fenómeno como “la internalización del racismo” (Philogène 2004). Este fenómeno ocurre cuando las víctimas del racismo son obligadas, de manera inconsciente, a aceptar las distorsiones que este impone. En las sociedades donde las actitudes, creencias y acciones racistas son dominantes, las víctimas internalizan esos prejuicios y tácitamente los aceptan como verdades incuestionables y objetivas. La internalización del racismo hace que las víctimas lleguen al grado de auto-maltratarse y desvalorizarse, y a ver con la misma actitud y desprecio a otros miembros de su propio grupo “racial”.

En junio de 2009, junto a un grupo de investigadores salvadoreños, reproducimos el experimento de las muñecas en El Salvador con resultados aun más sorprendentes que el que los esposos Clark encontraron en 1942 en los EEUU. En el estudio original, los Clark reportaron que el 72% de los niños y niñas participantes preferían las muñecas blancas. En El Salvador las preferencias fueron mayores: 90% en los niños y niñas, entre 7 y 12 años de edad. Sin embargo, las preferencias por la muñecas blancas de los participantes, cuyas edades oscilaban entre 13 y 17 años, fue solamente un 69%. Los datos están basados en una muestra de 400 participantes, y en las siguientes cinco preguntas: ¿Cuál es más bonita? ¿Cuál es fea? ¿Cuál es buena? ¿Cuál es mala? ¿Cuál se parece a ti?

La dificultad para encontrar muñecas morenas para el estudio fue una muestra clara de la internalización del racismo, arrojando nueva información sobre las preferencias personales y lo arraigado que se encuentra en El Salvador. No fue sino hasta después de visitar 12 almacenes que encontramos una solitaria muñeca morena; por cierto, la última en el almacén, siendo el resto rubias y de ojos verdes o azules. Según los propietarios de los almacenes, la escasez se debía a que las muñecas morenas no tenían mucha demanda, y terminaban vendiéndose a muy bajo precio o regalándose, generando así menores ingresos en sus negocios.

La idea de realizar el experimento surgió a raíz de una serie de experiencias personales, e información etnográfica colectada y relacionada a conductas que podrían entenderse en el marco de la internalización del racismo en la sociedad salvadoreña. En varias ocasiones noté que cuando a mi hija le regalaban muñecas, siempre le obsequiaban muñecas rubias y de ojos azules. Cuando en diciembre de 2008 le pregunté a un amigo mío salvadoreño el por qué de estas preferencias, él me contestó que independientemente de nuestros gustos personales, las muñecas rubias eran sencillamente más bonitas que las morenas, y precisamente porque él

quería lo mejor para mi hija, le regalaba muñecas blancas. ¿Implicaba esto que ni mi hija, ni la de mi amigo, ambas de piel morena, son lo suficientemente buenas como para tener muñecas parecidas a ellas mismas? En septiembre de 2007, Miriam, una amiga cercana a nuestra familia nos llamó telefónicamente para informarnos del nacimiento de su sobrino, y dijo: “¿Les cuento que mi hermana Marla ya tuvo su bebé? No lo van a creer. El niño le nació bien chelito, rubio y ojos azules... en fin, es un niño perfecto”. La notable emoción y sinceridad de Miriam cuando hizo este comentario, dejó entrever sentimientos paradójicos y sumisos hacia la concepción de la belleza caucásica. A pesar que Miriam es chele, su hija es ojos de azabache y piel morena. ¿Significa entonces que Miriam admite que su propia descendencia es imperfecta? ¿Es este otro repetitivo ejemplo de la internalización del racismo en El Salvador? ¿Estaba Miriam con esta afirmación sumisamente reconociendo la tácita fealdad de su propia hija? Claramente, la perfección como manifestación estética aquí se equipara con los rasgos caucásicos. En junio de 2009, Irma, una arquitecta salvadoreña y mestiza que se precia de ser estudiosa de la estética, argumentaba que la belleza caucásica es la quintaesencia de la belleza humana, y que por esta razón las venezolanas con frecuencia ganan los concursos de Miss Universo. “Los venezolanos”, me dijo, “manufacturan la belleza a través de cirugía plástica y suntuosos cosméticos. Ellos reconstruyen narices, labios, ojos etc., y obtienen de esa manera una combinación de rasgos bellos, perfectos y objetivos”. De igual manera, ni la arquitecta ni sus hijos tienen rasgos mayoritariamente caucásicos. Entonces cabe preguntar, ¿es este otro caso de la internalización del racismo en El Salvador? Como fenómeno cultural, no se puede negar que la belleza caucásica, al igual que otros tipos de belleza, sí se puede manufacturar. Pero, desde la perspectiva antropológica, lo único que estos fabricantes de beldad hacen es reproducir una belleza consensuada, no objetiva. Sin embargo, la internalización del racismo hace que incluso personas de piel morena vean la belleza blanca como un atributo natural; y no como lo que es: el resultado de preferencias culturales y particularidades histórica, socialmente constituidas.

Mejorar la “raza” y el blanqueamiento

¿Qué es una raza? Desde la única perspectiva que la palabra raza tiene algún sentido como realidad biológica es precisamente desde la Biología; y desde ese punto de vista los biólogos nos dice que en su significado estrictamente científico, una raza es simplemente la subdivisión de una especie. Los grupos humanos denominados “blancos”, “negros”, “mongoles” e incluso “indios”, como categorías biológicas basadas en las antiguas teorías de la poli-génesis, que argumentaban sin fundamento alguno que las mal llamadas “razas” habían aparecido separadamente, son falsas. Esta teoría, ahora obsoleta, fue reemplazada por la tesis de la mono-génesis que demuestra el origen común de toda la especie humana (Johanson y Wong 2009). Las clasificaciones raciales en los humanos son mucho más problemáticas porque algunas veces existen muchas más diferencias genéticas, físicas y fisiológicas en un mismo grupo poblacional geográfico (los africanos por ejemplo) que entre las así llamadas razas. Análisis de todas las poblaciones humanas han demostrado que del 93 al 95% de la variación genética se

debe a diferencias individuales dentro de una misma población o grupo humano. Mientras que sólo del 3 al 5% de la variación genética se debe a diferencias entre los grupos humanos típicamente denominados como razas mayores. Por eso en el sentido estrictamente antropológico el concepto de “raza” es simplemente una construcción social, un artificio de la imaginación, una categoría conceptual que no describe un ente en sí, real e independiente de la conciencia humana, sino más bien proyecta una idea política y social. Sin embargo, muchos tratan falazmente de “mejorar la raza” como si tales categorías existieran. En parte esto se debe a que los seres humanos en su mayoría tienden a crear categorías étnicas e identitarias esencialistas, como algo escrito indeleblemente en nuestra biología, como una condición primordial en la que nacemos, crecemos y morimos (Lewellen 2002). El concepto de “mejorar la raza”, conocido también como eugenesia, fue un término que se acuñó en 1883 para darle nombre a la ciencia y teoría que promovía el “mejoramiento de la raza” a través de la reproducción selectiva en humanos. Inicialmente en Europa y los EEUU la eugenesia gozó de mucho respaldo. Posteriormente perdió gran parte de éste por estar vinculada con la ideología racista nazi (Stepan 1996). En términos pragmáticos, para muchas personas en El Salvador “mejorar la raza” significa obtener características físicas caucásicas a través del apareamiento con personas “blancas”. “Mejorar la raza” es la intención, el deseo y la acción encaminada a alejarse de las características fenotípicas indígenas, negras o mestizas y acercarse a las caucásicas. Esta idea se expresa en la práctica social de “blanquear”, tanto la piel y la cultura de la población. Equivocadamente se cree que las características fenotípicas correlacionan positivamente con un tipo de conducta y cultura particular. Sin embargo, se sabe a ciencia cierta que ni la cultura ni la conducta que en ella se generan están ligadas a las características fenotípicas de los humanos. La cultura y las múltiples conductas son el producto de procesos sociales que obedecen a un conjunto de particularidades históricas (Boas 1920; Harris 2001).

La ansiosa preocupación por “mejorar la raza” no es nueva ni única en la sociedad salvadoreña ni en el resto del mundo. El concepto de la “pureza de sangre” que antecede al de “mejorar la raza”, ya existía en el viejo mundo mucho antes de la llegada de los españoles a las Américas. A partir de 1540, la España imperial impuso medidas que aseguraran la pureza de sangre (Engel 1987:215). Para los españoles del siglo XV, la idea de la pureza de sangre era, además de racista, de mucha importancia política y económica para el poder imperial (ver Klauer 2006). Tal pureza se medía destacando la ausencia de judíos y musulmanes en la ascendencia del grupo familiar. Dada su centralidad cultural, su posterior introducción a las Américas fue totalmente inevitable (Jonhson and Burkholder 1994:186). Durante los primeros días de la colonia, mantener o querer alcanzar pureza de raza tenía, más que estéticas, razones pragmáticas. Los hijos de los españoles tenían mayores ventajas políticas, económicas y sociales; no disfrutadas por los hijos de los criollos. El nacimiento vinculaba la descendencia de los españoles con la conquista y los privilegios que esta traía consigo, tales como exoneración de impuestos o tributo, así también el establecimiento de derechos legales y el apoyo de la corona para iniciarse en carreras civiles y eclesiásticas, entre muchas otras oportunidades. Como lo señala la antropóloga Concepción de

Clará (2008), durante la colonia lo que dividía los estratos sociales era la cuestión racial. Por ejemplo, se creía que por el hecho de estar algún tiempo en territorio Americano los criollos se habían mezclado con la población y cultura indígena, y por esa razón ya no tenían los mismos privilegios que los peninsulares. A pesar de algunos cambios estructurales y semánticos, todos estos prejuicios y diferenciaciones socio-raciales han sido heredados y transmitidos de generación en generación hasta nuestros días.

Con el propósito de “mejorar la raza” élites gubernamentales coloniales y post-coloniales en Latinoamérica han promovido la inmigración europea y blanquear la población. Por ejemplo, políticas de blanqueamiento se llevaron a cabo en Puerto Rico en el siglo XIX; en Brasil en el siglo XIX; en Centro América en el siglo XVII; en Perú en el siglo XX; en Venezuela en el siglo XIX, y en todos los países del continente a lo largo de la historia colonial y post colonial. En 1791 en Centro América, el barón de Carondelet, Gobernador General del Reino Guatemala, mandó a poblar de gente blanca la villa de San Juan de Chalatenango (De Burgos 2002). Hoy en día este es el departamento de El Salvador donde la mayoría de oriundos tienen aspecto caucásico, que algunos llaman los “Indios Cheles” (ver Clará de Guevara 1975). El objetivo en Centro América era el mismo: favorecer la inmigración blanca con el fin de “mejorar la raza”. En el siglo XIX, el historiador, filósofo y político venezolano José Gil Fortoul, efectivamente promovía la idea que algunas razas, como la europea, tenían mejores aptitudes que otras para la civilización. Jorge Larraín (1997) nos dice no debe sorprender entonces que algunas de las políticas propugnadas para modernizar la América Latina consisten en mejorar su raza mediante la inmigración de europeos blancos. Según el historiador Thomas Skidmore (1993), en un esfuerzo por reconciliar la realidad social con las doctrinas científicas racistas vigentes entre los años 1870 y 1930, en Brasil se utilizó la idea de blanquear la raza para justificar y reclutar emigrantes europeos. Simultáneamente, élites gubernamentales brasileñas, falsamente afirmaban que su país había combinado de manera armoniosa una sociedad multi-racial de europeos, africanos e indígenas. En otro estudio, la antropóloga Isar Godreau (2008), explora y describe el profundo valor social del blanqueamiento para muchos puertorriqueños, y argumenta que como parte del imaginario racial y la construcción de la identidad nacional, élites gubernamentales presentan a un Puerto Rico blanqueado y culturalmente evolucionado, al hacer esfuerzos por desligarse de la “sangre” y herencia negra.

En un exhaustivo estudio, que comprende los años entre 1850 y 1950, Mara Loveman (2009) demuestra la manera como las élites gubernamentales en muchos países latinoamericanos construían categorías etno-raciales para sus propios proyectos de blanqueamiento. A través de los censos nacionales muchos gobiernos en Latinoamérica blanqueaban la población como queriendo aparentar una realidad de progreso racial y cultural. Estas élites políticas deseaban demostrar al mundo que sus países eran “naciones blancas”, encaminadas en la ruta blanca hacia la era moderna. La mayoría sustentaban sus acciones en la literatura y las teorías científicas racistas de la época. Aunque el estudio de Loveman abarca solamente hasta los años 50s, la creación artificial de “naciones blancas” aún persiste en muchas partes de Latinoamérica. En la actualidad, las estadísticas de muchos censos po-

blacionales de América Latina sub-representan a los afro-americanos, indígenas, e incluso mestizos, exagerando a la vez la cifra de la población blanca.

En la irascible aspiración de querer “mejorar la raza”, algunos han recurrido al genocidio. En 1937, el dictador Rafael Trujillo organizó la masacre de más de 40 mil haitianos como parte de una campaña para blanquear la República Dominicana (Roorda 1998). Otros atroces ejemplos incluyen la matanza de Salsipuedes sufrida por indígenas charrúas en 1831 (Picerno García 2010). En Centro América también se han perpetrado genocidios que a pesar de su aparente motivación política, también tenían el efecto de blanquear la población. Los generales Martínez en El Salvador en 1932 (Anderson 1995); Somoza García en 1941 en Nicaragua (Millett 1977), y Ríos Montt en Guatemala en la década de los 80s (Burgos-Debray y Menchú 1984; Le Bot 1995), son sólo algunos ejemplos de genocidios con efecto blanqueador en la región.

Por otro lado, no todos los intentos por “mejorar la raza” han estado supeditados a la creencia que algunos grupos humanos son inherentemente superiores. En los años 30s en Chiapas, México, se promovió la idea de “mejorar la raza” pero desde una perspectiva menos racista. La profesora, periodista y feminista mexicana Fidelia Brindis promovía “la perfección de la raza y la vitalidad de la especie” a través de la cultura física. Junto a ella, el anticlerical coronel Víctor R. Grajales también impulsaba la educación física como mecanismo para mejorar la raza sin que esto implicara algún tipo de reproducción selectiva (Lisbona Guillén 2006).

“Mejorar la raza” en la sociedad salvadoreña es una ideología transformadora y el resultado de condiciones históricas que han manipulado e impuesto una visión hegemónica del valor de la persona basado únicamente en la apreciación estética y los símbolos religiosos, sociales y políticos que de ella se derivan. La aspiración por blanquear la sociedad y el mundo es tal en El Salvador que incluso ha transformado esferas sacras. En una sociedad predominantemente católica no es sorpresa ver como el blanqueamiento permea áreas religiosas que aún no han sido emblanqueadas. Una de las principales virtudes de la Virgen de Guadalupe es precisamente su apariencia física. Ella es intencionadamente morena. De hecho esta es la característica que histórica, étnica y emocionalmente la acerca a los feligreses nativos de las Américas. La Virgen de Guadalupe se conoce como la Virgen Morena dado su deliberado origen indoamericano. Sin embargo, en febrero de 2008 noté que en una de las estampas más populares de la Virgen de Guadalupe en El Salvador su piel había sido aclarada y sus ojos originalmente cafés eran ahora verdes. A la virgen le ha “mejorado la raza”, pues su original apariencia indígena ahora tiene un aspecto más caucásico, incluso en los templos. A pesar que esta transformación revierte el propósito original de la virgen morena, tal acción es coherente con la tradición colonizada de una sociedad que aspira a blanquearlo todo. Esta blancura la acerca a paradigmas tradicionales de la iconografía cristiana que pinta un Jesús, una Virgen María y un Dios padre notablemente caucásicos.² Con la rara excepción del Cristo Negro de Esquipulas en Guatemala, la iconografía religiosa en El Salvador es abundantemente caucásica.

² De hecho existen referencias bíblicas que privilegian la blancura y discriminan la piel morena. El Génesis 9:18-27, describe como los descendientes de Cam (seres negros) fueron maldecidos, y posteriormente condenados a ser sirvientes de Jafet (seres blancos) y Sem (seres amarillos).

Basta entrar a un templo católico o ver un altar casero, ya sea mortuorio o sacramental, para apreciar la blanca piel de los santos, ángeles, vírgenes y arcángeles, que parecieran vigilarnos con sus resplandecientes ojos azules.

Castellanos Guerrero (2003), explica que la idea de “mejorar la raza” es un dicho popular y repetitivo en Latinoamérica. “Es un subterfugio discursivo que atraviesa clases y grupos étnicos y se expresa en el lenguaje cotidiano y en los ideales sociales de belleza, fortaleciendo viejas jerarquías socio-raciales en el mundo de hoy” (Castellanos Guerrero 2003:71). Como fenómeno lingüístico, los dichos populares tienen la particularidad de reflejar una profunda base filosófica de la concepción de la vida, que y en la mayoría de los casos, se lleva a la práctica social. Las ideas se transforman en hechos que estructuran, determinan, e informan las relaciones sociales (Lakoff 197). La preocupación cultural por “mejorar la raza” en El Salvador es más que un dicho popular, y se manifiesta cotidianamente en las relaciones sociales. A continuación presento algunos datos etnográficos que ejemplifican esta realidad social.

Silvia es una mujer mestiza de 35 años y considerada chele según la clasificación de la blancura en El Salvador. En enero de 2005, ella llevó a su hija Gabriela a San Salvador para que la conocieran sus familiares. Al conocerla, una de sus tías más cercanas cuestionó a Silvia y le dijo: “Mirá, ¿pero la niña no te salió chelita?”. En su voz, según Silvia, había un claro tono de decepción, como si “no-nacer chelito” fuera un defecto congénito o una falta moral reprochable. Silvia desestimó el comentario, como estableciendo que solamente se trataba de una broma de mal gusto. La tía sonrió y añadió: “Bueno, ¿qué le vamos hacer? a lo mejor el próximo te sale más clarito. Pero está bonita la niña de todos modos; como que se parece más al papá, ¿verdad?”. En la anterior situación, el problema era claro, común y, hasta cierto punto, entendible. Sobre todo si este tipo de conducta se enmarca en el contexto del concepto colonizado de la belleza. Desde el punto de vista de la tía, Silvia sencillamente no había logrado “mejorar la raza” como es comúnmente esperado en muchas familias salvadoreñas. Comentarios y expectativas relacionados con el color de la piel, el cabello, y los ojos de los recién nacidos son muy frecuentes, naturales y ubicuos en todos los estratos sociales salvadoreños. El incidente entre Silvia y su tía en ningún sentido puede tomarse como aislado, sino como parte del lenguaje cotidiano en esta sociedad.

En diciembre de 2002, Juan, un salvadoreño de 20 años de un pueblo de San Miguel me preguntó por qué muchos salvadoreños que emigraban a los Estados Unidos y al Canadá no se casaban con gringas, sino que terminaban casándose con gente de su propio país, perdiendo así, según sus palabras, “la oportunidad de tener hijos de clase, chelitos pues”. Luego agregó, “yo si tuviera esa oportunidad me buscara una gringa, y así mejoraba la raza”. Mario José, un salvadoreño de 40 años y oriundo del mismo pueblo que Juan, me dijo en noviembre de 2002 que “cuando se mejora la raza, los hijos salen chelitos”. “Yo tengo dos hijos morenos y una hija chelita, que es la más bonita de todos mi hijos”.

En mayo de 1993, me llamó mucho la atención que en un pueblo del departa-

mento de San Vicente, se hablaba de la belleza descomunal de las hijas de don Simón, pues eran blancas y de ojos y cabellos claros. Las cuatro hijas eran públicamente codiciadas como potenciales esposas precisamente para “mejorar la raza”. “Esas hijas de don Simón si están buenas... son bien chelitas, zarquitas, y pelo amarillo. Ahí sí se mejora la raza, mire”, me comentó Miguel, un joven de 26 años, soltero y vecino de don Simón. “Ellas rápido van a hallar un médico, un abogado, o alguien con pisto [dinero] para casarse”, me dijo Miguel en mayo de 1993. El caso de las hijas de don Simón no es una situación atípica. Ellas son prototípicas de las mujeres concebidas como bellas, buenas y deseables por el hecho de encarnar el concepto de la belleza caucásica. En muchas ciudades, pueblos y comunidades de El Salvador este ideal de mujeres es visto como una oportunidad de oro para mejorar la raza dada su inmediatez caucásica, y en muchos casos por su vulnerable situación socio-económica.

Las hijas de las élites blancas constituyen una historia un poco diferente, ya que no están a la total merced de las limitaciones económicas y sociales de las otras mujeres blancas, pero sí culturalmente expuestas a la idea de “mejorar la raza”. En muchos casos ellas buscan, o son buscadas, como parejas matrimoniales bajo aspiraciones de mejorar la raza. Enrique, un empresario capitalino me comentó en febrero de 1999 que escogió a su esposa entre dos hermanas, pensando precisamente en “mejorar la raza”.

“Me acuerdo que me enamoré de la hermana mayor de mi novia en una fiesta en la casa de sus padres. Lo irónico es que al final dejé a mi novia y me casé con su hermana... Matilde era mucho más bonita que Mercedes por chelita, zarca y algo rubia. Mercedes era un poco morena clara, y bajita, pero de buena personalidad. Yo no quería que mis hijos salieran tan asoleados... cuando mis hijos viajan a los Estados Unidos, se mezclan con los gringos. Además, mis abuelos también eran bien chelitos, así como yo (Enrique Arturo).

Técnicamente Enrique estaba tratando de no “desmejorar la raza” haciendo clara alusión a su condición blanca, y la importancia de transmitir esa blancura a su descendencia. En febrero de 1998, Katia, una joven universitaria de 23 años y ostentosa posición socio-económica me comentó que “de alguna manera, inconsciente, escogemos parejas que van a darnos buenos hijos, y eso incluye, por supuesto, el color de su piel, ojos y cabellos, chelitos, con clase pues”.

Cuando no se puede mejorar la raza directamente, se buscan asociaciones con la blancura a través de otros medios. En el ámbito laboral se pueden observar preferencias contractuales de personas consideradas “bonitas” por el valor atribuido a las facciones caucásicas. En febrero de 1999 me comentó Andrés, un importante empresario de Sonsonate de 52 años, que si una muchacha solicita un trabajo de secretaria, recepcionista, o cualquier oficio no especializado lo primero que se hace a la hora de contratarla es precisamente evaluar la presentación personal de la persona y determinar si es “bonita” o no; y con frecuencia esto se mide en términos de rasgos caucásicos, y voluptuosidad. En El Salvador es muy común pedir que la solicitud de empleo vaya acompañada de una fotografía reciente del

solicitante. Los que defienden esta práctica argumentan que se trata de un asunto meramente de seguridad. Otros dicen que es una manera de seleccionar “personal bonito”, argumentando que la “buena imagen” es la carta de presentación de su empresa. En la mayoría de los casos tener “personal bonito” significa chelitas, rubias y voluptuosas que cumplan con los cánones de la belleza dominante, ya no en relación a teorías científicas racistas como en el siglo XIX y XX, sino a los modelos racistas contemporáneos que establecen y dictan de manera tácita, pero feroz, los medios de comunicación.

“Mejorar la raza” significa, además de adquirir la apariencia de los grupos dominantes, también emular la cultura de éstos. Los sociólogos llaman a este fenómeno “conducta de grupos de referencia”. Este ocurre cuando alguien emula o imita los hábitos y el estilo de vida del grupo social al cual desea pertenecer. Los alpinistas sociales durante la colonia comenzaron a imitar los hábitos, costumbres, símbolos y significados de los colonizadores; y los colonizados en su deseo de emular la cultura dominante, también empezaron a percibir una nueva calidad estética y a utilizar esos símbolos en nuevos contextos. Esta costumbre de emular los preceptos estéticos caucásicos aún persiste en nuestros días. En El Salvador contemporáneo se emulan —de manera casi exagerada— los símbolos de belleza y cultura euro-estadounidenses por representar estos la cultura dominante. Emular o imitar los hábitos y el estilo de vida foráneo significa abandonar y menospreciar la cultura propia. En la antropología esto se conoce como xenocentrismo. La mayoría de los presentadores, y en particular las presentadoras de televisión de los canales comerciales en El Salvador, tienen características caucásicas. Esto por supuesto no es ninguna casualidad, ya que deliberadamente se busca crear imágenes televisivas acordes a los estándares de belleza euro-estadounidense. La gran mayoría de comerciales televisivos e impresos, incluyendo revistas y carteles, también utilizan modelos con características intencionalmente caucásicas. Hasta en los pueblos remotos, donde la mayoría de las personas son morenas, se utilizan imágenes caucásicas para promover productos, negocios u otras actividades locales. Esto profundiza aún más el sentido de alienación social que muchas personas, y en particular los jóvenes, sufren en sociedades donde los símbolos culturales predominantes no son representativos ni tampoco reflejan su propio entorno social. Algunas personas en El Salvador emulan la cultura de los grupos dominantes porque asocian las características fenotípicas de esos grupos con la inteligencia. “Los cheles se ven más inteligentes. Mire la mayoría de ricos son bien chelitos”, me comentó en enero de 1999 Rafael, un joven abogado de Santa Ana, cuando le pregunté cuales eran las ventajas de ser una persona blanca. El culto a la blancura caucásica también está presente en las aulas en El Salvador. En mayo de 2009, en una escuela de párvulos en el departamento de San Vicente, pude observar como la imagen de una niña conspicuamente caucásica se utiliza para que los alumnos se auto-presentaran emulando blancura “racial”. El dibujo incluía una ficción que rezaba: “Así soy yo”, y entre paréntesis se leía la siguiente instrucción: “usar cabello amarillo”. ¿Se trataba este ejercicio de aprender a mentir, o a cultivar un sentido del ser dislocado? Con la notable excepción de dos niñas y un niño chelito, ninguno de los cuarenta y tantos alumnos tenía rasgos caucásicos, ni mucho menos cabello amarillo. Este no es un caso aislado. Es una

práctica común, una fantasía infantil en la que el alumno juega a que es diferente, aspirando en la mayoría de los casos, a ser blanco. Cuando entrevisté a la directora de la escuela para que me explicara esta discrepancia cultural, ella dijo que se trataba de un juego inocente sin ninguna mala intención o consecuencia negativa. Sin embargo, en una sociedad donde casi un 94% de la población es mestiza; 5% de origen indígena, y solamente el 1% es superlativamente blancas de origen europeo, este tipo de prácticas culturales deben de tener algún impacto en el desarrollo del sentido del ser de sus habitantes, ya que dicho ejercicio escolar se basa en una auto-representación totalmente alienante.

Otras prácticas culturales que se llevan a cabo en El Salvador con el objeto de blanquearse y emular la belleza caucásica las realizan mayoritariamente mujeres, y algunos homosexuales. Estas actividades incluyen pintarse el cabello rubio o aclarárselo, así también como el popular uso de lentes de contacto para aclarar o cambiar el color de los ojos cafés o de azabache a verdes, amarillos, grises o azules. Estas prácticas son fácilmente observables dadas sus conspicuas expresiones. Comúnmente la realizan adolescentes y jóvenes de entre 20 a 25 años, y con menor frecuencia adultos. A pesar de no tener conocimiento del uso de blanqueadores de piel, no descarto la posibilidad de que también se aplique, ya que este producto se puede comprar en El Salvador. Sin embargo, se debe tomar en cuenta que, como lo señala Sheila Jeffresys (2005), la mayoría de personas embarcadas en estas conductas lo hacen presionadas culturalmente por una sociedad misógina que las obliga a modificar sus imágenes para encajar en las normativas de bellezas impuestas por la hegemonía cultura dominante y dominada por hombres.

En las sociedades donde las categorías fenotípicas son parte integral de la estratificación social, “mejorar la raza” también significa adquirir capital cultural (King-O’Riain 2006) como forma de adaptación social y sobrevivencia ontológica. Empero la mayoría de argumentos para “mejorar la raza” parecen estar estrechamente ligados a planteamientos utilitarios o fines pragmáticos, su profundo valor simbólico tiene tanta validez como la base material que la sustenta. La satisfacción cultural de pertenecer a los grupos dominantes aunque sea de manera simbólica, no se puede pasar desapercibida si queremos entender de manera más holística este fenómeno. El antropólogo Roger Keesing (1990) nos dice que desestimar los motivos y valores simbólicos a través de los cuales los seres humanos orientan sus vidas como si detrás de los símbolos se ocultara un raciocinio ecológico o meramente utilitario, equivale a hacer una representación drásticamente equivocada de la naturaleza de los humanos que estamos tratando de entender. La idea de mejorar la raza pierde su sentido utilitario y se vuelve meramente simbólica cuando ésta conlleva a un fin contraproducente. Es decir, si lejos de (supuestamente) optimizar nuestras condiciones materiales, “mejorar la raza” viene a causarnos daños objetivos, cualquier argumento utilitario se torna ilusorio. Esta idea la ilustra el investigador cubano Guanche Pérez (1996), quien sostiene que en Cuba “todavía se observan criterios propios del lenguaje popular que trascienden al nivel inter-generacional sobre la aspiración de una joven de piel morena y pelo rizado de tener un hijo de piel clara y pelo lacio con el objetivo de «mejorar la raza». Esto, nos dice Guanche Pérez, es un evidente reflejo de

los prejuicios raciales respecto de sí misma, y sostiene que en el sentido estrictamente biológico, este criterio pudiera ser válido si la joven viviera en un país nórdico; pero en el trópico, la piel morena y el pelo rizado son, sin duda, mucho mejores para resistir los rayos solares, evitar el cáncer de piel y propiciar una mejor transpiración (Guanche Pérez 1996). En otras palabras, y dadas las características tropicales del país, ser moreno es mucho más saludable en El Salvador, y querer “mejorar la raza” puede ser un desatino, y un proceder biológicamente contraproducente, como lo es preferir la azúcar blanca sobre la morena y el pan o el arroz blanco en vez de los integrales que también son morenos, y resultan ser mucho más saludables y nutritivos que la blancura artificial y simbólica en algunos alimentos.

Clase, racismo y blancura

El deseo de algunos salvadoreños de ser blancos equivale al rechazo de ser mestizo, negro, o peor, a ser un “indio”. Esto de ninguna manera es único en este país centroamericano, ya en todos los países de América Latina existe una relación ambivalente hacia las cosas y las personas indígenas. Por un lado los gobiernos promulgan el valor de su pasado y herencia indígena, pero por el otro desprecian y niegan los derechos de los pueblos indígenas que luchan por sus tierras y la autodeterminación. Esta doble moral hacia lo indígena es un problema generalizado. Knight (1990:101) nota como los pueblos indígenas mexicanos son discriminados por ser “indios”, pero a la vez admirados por ser la auténtica alma de México”. La indigeneidad es ambivalentemente glorificada y despreciada a la vez. En El Salvador existe un notable discurso popular que enaltece la herencia indígena como orgullo nacional, pero contrasta con un sentimiento individualizado de desprecio a lo “indio”. A pesar que muchas personas salvadoreñas dicen sentirse orgullosas de su herencia Nahua pipil, también dicen “que Dios me libre de tener hijos con cara de indio”. Generalmente en El Salvador la herencia indígena se acepta solamente como parte de una vaga colectividad nacional, y no como una herencia fenotípica personal, y existe una fuerte tendencia a enfatizar la conexión europea y a ocultar, negar, o ignorar los vínculos indígenas cuando se habla de sí mismo o del grupo familiar. De igual manera, existe una marcada propensión a acentuar, exagerar y hasta inventar vínculos indígenas cuando se trata de humillar, menospreciar y desvirtuar a una persona o grupo. Las siguientes expresiones idiomáticas son sólo algunos ejemplos de este racismo internalizado: “Ese es un indio pata rajada”. Esta expresión alude a la naturaleza patológica, el abandono y la miseria que se asocia con el indígena. “Todavía se le ve la pluma”. Esta frase se refiere a cuán difícil es para algunas personas ocultar su conspicua herencia indígena, ya sea fenotípica o cultural. “Un Indio menos, una tortilla más”. Con esta expresión se denota el poco valor que se le atribuye a una persona indígena. La frase “No seas tan indio” se utiliza cuando se quiere enfatizar la falta de educación y conocimiento, o la muestra de ignorancia abrumadora. “Ese es un indio feo”. Esta expresión denota la presunta fealdad natural del indígena. “Ese maistro con cara d’indio, no parece doctor”. Esta oración esencializa la apariencia indígena, y enfatiza el presunto contraste “natural” entre el indígena ignorante y el sapiente médico. “Indio sin cultura”. Esta frase se usa para esta-

blecer la innata ignorancia que se le atribuye al indígena. La frase “Indio come cuando hay” se usa para humillar a alguien llamándolo un “muerto de hambre”. “Ya se te salió el Indio” es una frase comúnmente utilizada para establecer que la parte irracional, violenta y pendenciera de los y las salvadoreñas tiene su origen en la herencia indígena y no la europea. “Con ese indio no vas a mejorar la raza”. Esta expresión denota la presunta naturaleza contraproducente de procrear hijos con indígenas si lo que se busca es mejorar la estirpe. “Esa reina es fea, parece india”. Esta última frase típicamente se utiliza durante los carnavales y fiestas patronales, en referencia al aspecto físico de las reinas que no poseen las características fenotípicas caucásicas esperadas en una representante de belleza salvadoreña. Curiosamente, hay celebraciones en las que se elige a la “india bonita”, como si esta fuera un espécimen raro. Por otro lado, no hay elección de la “blanca bonita”, precisamente porque se asume que simplemente se elige a la más bonita, entre todas las bonitas. Estas frases y conceptos claramente racistas simultáneamente sostienen y expresan el desprecio con el que muchas personas salvadoreñas típicamente se refieren a su propia herencia fenotípica y cultural.

Al igual que en otros países latinoamericanos, muchas personas salvadoreñas continúan teniendo una abierta fascinación con los símbolos de la supremacía colonial en detrimento de símbolos autóctonos. De hecho lo colonial, es decir las cosas, sustancias, e ideas consideradas de origen colonial, son irreflexivamente vistas como deseables, bellas y venerables. Poca atención se brinda a lo que realmente significó la época colonial para los colonizados. En el discurso popular y en algunos círculos intelectuales en el país, hay un uso irresponsable de la palabra “colonial”. Cuando en 1999 determiné mediante una investigación de documentos municipales antiguos que la iglesia de Suchitoto no es colonial, la reacción de muchos románticos fue desfavorable hacia mi trabajo. Dicho templo no es colonial simplemente porque no fue construida durante la colonia, ni su lugar de emplazamiento es el mismo de la iglesia que se construyó durante la colonia, ni cumple con todas las características arquitectónicas típicas de los templos coloniales” (De Burgos 1999: 52). El no ser colonial, por supuesto, no le quita ningún mérito al templo como joya arquitectónica, ni mucho menos su profundo valor histórico como monumento tácito del nacimiento de la república, ya que esta iglesia fue construida durante los primeros años de conformación de la República Centro Americana, y posteriormente, El Salvador (De Burgos 1999). No obstante, muchos ven “lo colonial” como una experiencia neutral, y hasta beneficiosa para el país. Tal es el deseo de ver reliquias coloniales que hasta llaman, arbitrariamente, colonial a cualquier cosa que tenga apariencia antigua, en particular a las iglesias, como si su valor yaciera únicamente en su supuesto pasado colonial, y no en su verdadero significado histórico nacional.

En todos los estratos de la sociedad salvadoreña aún se utilizan los antiguos conceptos coloniales “de clase” y “de castilla” para referirse a una idea, sustancia, y personas de presunta superioridad y excelente calidad. Por esta razón, “mejorar la raza” también significa mejorar la clase, y obtener los beneficios que ello implica. Tener clase significa tener estatus social importante por el simple hecho de estar o sentirse asociado con los grupos dominantes, y proporcionalmente

distante de los grupos dominados. Estos son algunos ejemplos lingüísticos que dilucidan la relación raza-clase: “Bien se ve que esas personas son de clase, mira que chelitos y que altos son”. “Ese chelito es mango de clase, te conviene”. “Ese era un novio de Castilla, no lo hubieras dejado ir. Ahí hubieras mejorado la raza”. “Bien se ve que esos niños son de clase. Mira sus facciones, parecen europeos o gringuitos”. “Me regaló rosas de Castilla porque él tiene clase”. “Esos son mangos de Castilla, no de los indios de aquí”.

Por otro lado, dado el grado de mestizaje que, según algunos, oculta su estirpe española/europea, muchas personas salvadoreñas se ven en la necesidad de demostrar su proximidad con los grupos dominantes, y su lejanía de los grupos subyugados. Las siguientes frases ilustran esta idea: “Mis abuelos eran españoles”. “Mis abuelos eran bien chelitos de origen español”. “La mamá de mi abuela era de origen extranjero”. “Mis hermanas todas son chelitas como mi abuela, sólo yo salí algo moreno”. “Mis abuelos maternos tenían ojos azules y la piel blanca”. “Mi esposa es tan blanca que ni parece salvadoreña”. “La gente no cree que esta niña es mi hija porque por tan chelita parece extranjera”. Otros hacen alarde de apellidos raros y dicen “ese apellido es bien español”, cuando en realidad los apellidos más comunes en El Salvador [Rodríguez, Hernández, Fernández, Morales, López, Peña, Gonzales, Molina, Henríquez, Rivera, Montoya, Linares, Asencio, Alvarado, Martínez, etc.), son mucho más españoles que los extraños que tal vez tienen origen catalán, vasco, o árabes. Los apellidos españoles son la norma en El Salvador, no la excepción como algunos ilusoriamente creen. Toda esta insistencia con la vinculación europea está muy ligada al concepto de clase, y de raza. Estos dichos y ansiedades verbalizadas demuestran que en el marco de la mentalidad colonial en El Salvador lo español/europeo tiene una esencia innata llamada “clase”, y que el indígena carece de ella. En la búsqueda de la “clase” como concepto racial, algunos se ven en la desoladora posición de auto-discriminar su propia herencia cultural y fenotípica indígena, negra y mestiza, pese a las indelebles y conspicuas marcas que dichas herencias han dejado.

El mito de la belleza chele

El mito de la belleza “chele” o blanca se caracteriza por la creencia falaz de que la belleza es una experiencia o condición “objetiva”, “eterna”, y sobre todo “blanca”. Consecuentemente, “la gente quiere ser blanca porque quiere ser bella”. Al ser codiciada, la belleza blanca se vuelve un artículo de consumo y en muchos casos una especie de moneda utilizada para mediar las relaciones humanas. En su libro “The Beauty Myth” (El Mito de la Belleza), publicado en 1991 Naomi Wolf nos dice que la belleza es un sistema de moneda u objeto de intercambio como el valor estandarizado del oro, pero al igual que en cualquier economía, su valor lo determina la política. El valor de la belleza es siempre externo, y no intrínseco como comúnmente se cree. Según Wolf (1992), en el mundo moderno de las culturas occidentales, el mito de la belleza es el último y el mejor sistema de creencia que sostiene el dominio masculino intacto. Según mi tesis, en El Salvador, al igual que en otros lugares con historias y conciencias colonizadas, el mito de la belleza blanca aún sostiene el dominio euro-céntrico de los conceptos de la be-

lleza humana como una experiencia que trasciende lo económico, lo político, lo social, y su misma naturaleza subjetiva. En la mayoría de los casos, este mito se acepta de manera irreflexiva, sumisa y dolorosamente auto-denigrante. Al aceptar la belleza blanca como una sólida realidad en sociedades donde la mayoría de sus habitantes tienen la tez morena y sus facciones no son predominantemente caucásicas, también se está desvalorizando a la mayoría de sus habitantes.

A pesar que “las culturas euro-céntricas nos quieren hacer creer que el concepto de la belleza universal se origina en las concepciones Platónicas de la belleza ideal, esta no es universal ni muchos menos inmutable” (Wolf 1992:12). La belleza blanca tampoco es el resultado de una función evolutiva que le dé el estatus objetiva. Las concepciones de la belleza ideal cambian a un paso mucho más acelerado que la evolución de la especie. Incluso, hasta el propio Charles Darwin no estaba muy convencido que la belleza fuera el resultado de la selección sexual derivada de la ley de selección natural. De hecho Wolf (1992) argumenta que si las mujeres compitieran entre sí a través de la belleza, este proceso sería contrario a la manera en la que la selección natural afecta a otros mamíferos (ver a Evelyn Reed 1975). Sin embargo, a pesar de la aparente objetividad con la que las personas perciben la belleza blanca, ésta no existe fuera de los límites de la conciencia humana y las condiciones culturales que así la definen. Cualquier intento de definirla como una condición objetiva, sólo puede tener validez como visión o postura de acuerdo a una particular preferencia cultural e históricamente constituida. “La belleza”, dijo Kant “es el juicio del gusto, y no el objeto que nos gusta” (Wenzel 2005:4).

La belleza en sí es una realidad cultural y por eso impacta a la gente en muchas esferas incluyendo lo laboral, social, político, religioso, sexual, la salud, la autoestima, los desórdenes alimenticios, y la cirugía cosmética, entre muchas otras (Wolf 1992). En el caso de El Salvador, el concepto de la belleza blanca también impacta las esferas “raciales”, étnicas y las relaciones de clase, porque los paradigmas sociales, los esquemas conceptuales, y los patrones estéticos de la belleza humana contemporánea no son un fenómeno fortuito. Como ya lo he señalado, sus raíces racistas se remontan a tiempos del dominio colonial. Esto tampoco significa que no haya existido ningún prejuicio inter-étnico en las Américas antes de las invasiones europeas. Sin embargo, como nos dice Alfonso Klauer (2006), a pesar de que en el pasado existieron ciertas formas de racismo inter-étnico en este continente, el racismo que los conquistadores españoles impusieron en Latinoamérica, aún está muy arraigado en todas sus expresiones y es el predominante. A este sistema conceptual impuesto se subordinan todas las demás manifestaciones de racismo, incluyendo la percepción racista de la piel morena. El racismo internalizado que los subyugados ven en sus propios rostros, color de piel, ojos, y cabello, es, como ya lo señaló Klauer (2006), la secuela de más de quinientos años de desenfadado desprecio, de racismo occidental y cristiano, el cual han protagonizado primeramente los conquistadores españoles, luego la aristocracia y la oligarquía europeizantes, y finalmente, “los mestizos que se creen blancos”, como lo manifestó en 1999, Luis, un joven universitario de 25 años, residente de San Salvador.

Para muchas personas es difícil sacudir sus conciencias colonizadas ya que su mundo, como el resto de la vida, ante todo les parece natural. El poder del mito de la belleza blanca se sustenta justamente en su capacidad de naturalizar su propia construcción social y naturaleza subjetiva. La belleza blanca como elemento mitológico contribuye a la creación de un mundo donde esta tiene sus propias leyes naturales, inviolables basadas en mitos similares sobre la naturaleza religiosa, económica, política, sexual, educacional, y social que la define y perpetúa. La belleza blanca falsamente se plantea como algo inerte, intemporal, eterno y absoluto. Esta forma de ilusión histórica es necesaria para crear la falaz naturaleza de una experiencia irrevocablemente cultural. Esta alucinación de la conciencia crece y se nutre de todo un discurso y práctica racista que privilegia lo blanco porque este modelo corresponde o refleja una parte importante de la apariencia física de las élites económicas y políticas del país y fuera de él. Esto incluye a la mayoría de los medios de comunicación masiva salvadoreños que emulan a los modelos televisivos, cinematográficos, y visuales de las culturas consideradas blancas, en particular las imágenes europeas y las estadounidenses.

Como lo demuestra Naomi Wolf (1992), no existe ninguna justificación histórica o biológica que sustente el mito de la belleza. A esto yo le agrego que tampoco lo hay para el mito de la belleza blanca, ya que este mito no es sobre la belleza en sí, sino sobre un concepto particular que se introdujo y promulgó durante la conquista, y aún sobrevive en nuestro país a través de la conciencia colonizada. La belleza blanca como conjunto de cualidades no es más que la configuración de símbolos que corresponden una imagen históricamente construida y asociada al poder económico, político, social y mítico, tanto en la sociedad salvadoreña como en otras partes del mundo. Esto no significa que lo blanco no sea bello, o que la belleza blanca no exista. Por el contrario, la belleza blanca sí existe, es real, pero no es universal, ni objetiva; es culturalmente relativa, socialmente contingente, históricamente temporal, pero sobre todo políticamente consensuada.

¿Qué tiene que ver todo esto con la salud mental?

Como antropólogo médico, entiendo que la salud no se puede definir únicamente sobre la base de los indicadores tradicionales, los cuales tienden a sobrevalorar los aspectos biológicos y a ignorar las dimensiones culturales. En un marco más holístico, la salud debe entenderse como la ausencia total de condiciones alienantes de caracteres físicos, psicológicos, espirituales, y sociales. En la Antropología Médica Crítica se entiende que la enfermedad no es un ente u objeto natural, como comúnmente se cree. La enfermedad es un modelo explicativo sobre condiciones determinadas por la totalidad del medioambiente, producto de la interacción dialéctica de la naturaleza con fuerzas socio-culturales. El antropólogo médico Paul Farmer (2004) define el macro-parasitismo como las relaciones sociales de explotación que ultimadamente causan muchas de las enfermedades que nos aquejan. Por ende, la violencia estructural, que incluye al racismo, es una forma patológica de violencia tácita surgida de las estructuras e instituciones sociales, y que sistemáticamente enferman y matan a la gente al impedir que éstas

satisfagan sus necesidades más básicas y se desarrollen plenamente como seres humanos. Por lo tanto, el racismo como patología social, denigra y disminuye la autoestima, conllevando a muchos que lo padecen a estados anímicos y fisiológicos enfermos. La autoestima es la capacidad de concebir, ver y acertar nuestro propio valor, es la capacidad cultural de admirar nuestra propia imagen, y la total conciencia del valor de nuestro propio ser y de la imagen física y mental que de ello se deriva.

En la sociedad salvadoreña con mucha frecuencia el valor de las personas se mide en términos de la belleza atribuida, por lo tanto su vulnerable autoestima está a la merced de la aprobación o el desprecio externo. De esta forma, muchos parecen tener “el vital y sensible órgano de la autoestima permanentemente expuesto al aire” (Wolf 1992:15). En algunos casos, y particularmente en las mujeres que según la aprobación externa carecen de belleza, se les adjudica, como premio de consolación, la virtud de ser “buena gente”. “Es feíta, pero es buena gente”, reza una frase muy común en El Salvador. Sin embargo, nadie al saludar a otra persona dice, “Hola ¿Qué tal? Cuánto tiempo sin verte. ¡Qué buena gente te ves! Tampoco dicen “que buena gente te vez con ese peinado o con ese pantalon”. A pesar que “ser buena gente” es mucho más benigno para una sociedad que “ser bella gente”, la supremacía que la belleza tiene sobre la bondad hace que los juicios estéticos tengan mayor impacto en la autoestima de las personas que los juicios morales. Esto no es ninguna novedad, al menos en las culturas occidentales. En la jerarquía clásica de los sentidos, Aristóteles designa la vista como el sentido predominante, seguido por el oído, el olfato, el gusto y el tacto (Jutte 2005). Lo más inmediato está a la vista, y así se valora o se juzga a las personas por la belleza que se les atribuye a su imagen. Sesemann (2007:2) sostiene que si la belleza es cierto valor que infundimos a las obras de arte o a fenómenos naturales y de origen humano, entonces lo bello depende no sólo de la naturaleza del objeto en sí, sino también del sujeto que al percibir el objeto contempla y aprecia su belleza. El criterio del sujeto evaluador está siempre subordinado a las normas que rigen los cánones de estética de su época, historia, sistema social, cosmovisión, costumbres, necesidades prácticas, aspiraciones, en fin, su cultura; y por lo consiguiente, al cambiar la cultura también cambia el sistema de evaluación de la belleza, y los estándares que la definen (Sesemann 2007).

Al carecer la sociedad de criterios adecuados que definan la belleza de acuerdo a sus propias condiciones sociales y culturales, sus habitantes, y en especial los más vulnerables, corren el riesgo de crecer con un sentido del ser dislocado, queriendo ser y añorando lo que no son, y exponiendo su vulnerabilidad a los crueles juicios externos que determinan su valor, no sólo como persona humana, sino como objetos estéticos en un mercado de belleza racista. Por esta razón, en sociedades heterogéneas como la salvadoreña es mucho más saludable cultivar y promover un concepto de belleza humana que refleje el pluralismo fenotípico que la compone. Esto permitirá a sus habitantes apreciar que —dada su innegable naturaleza subjetiva y su polisémico esplendor— la belleza es negra, indígena, mestiza, blanca, café, amarilla, roja, etc., y no presupone ni formula encasillamientos como la cultura hegemónica nos quiere hacer creer.

Finalmente, retomando las palabras de Klauer (2006), recordemos que la cultura de los conquistadores estaba repleta de inocultable racismo; y sólo considerando el profundo desprecio hacia los pueblos nativos de América puede entenderse la inmensa incoherencia entre los principios del cristianismo que promulgaban y sus deshumanizadas acciones en contra de la integridad física y del universo semántico de los pueblos Indígenas. El desprecio al indígena y el racismo contemporáneo en El Salvador y América Latina “es una herencia sumamente pesada, individual y socialmente traumática, que ningún estudioso puede tener la irresponsabilidad de considerarla como un hecho simplemente episódico y de poca transcendencia y significación” (Klauer 2006:75). Por todo ello, se vuelve menester comenzar a abandonar la mentalidad colonial y a pluralizar el concepto de la belleza humana por ser esto mucho más saludable para la autoestima, y beneficioso para la salud de los pueblos subyugados, en vías de recuperar el universo semántico que la conquista les arrebató.

Bibliografía:

Anderson, Thomas P.

1995 La Matanza. Curbstone Press.

Burgos-Debray, Elisabeth and Rigoberta Menchú

1984 I, Rigoberta Menchu: An Indian Woman in Guatemala. Verso

Boas, Franz

1920 The Methods of Ethnology. *American Anthropologist* 22 (4): 311–321.

Bost, Suzanne

2005 *Mulatas and Mestizas: Representing Mixed Identities in the Americas, 1850-2000*. University of Georgia Press.

Burick, John

1992 The Myth of Racial Democracy: Report of the Americas 25(4):40-44.

Castellanos Guerrero, Alicia

2003 *Imágenes del racismo en México*, Plaza y Valdés.

Clará de Guevara, Concepción

2009 Comunicación personal. El Salvador/Canadá

Clará de Guevara, Concepción

1975 El añil de los indios cheles. - *América Indígena* vol. XXXV, n. 4, pp. 773-796 [S.l.] : [s.n.], 1975. 1. AÑIL. 2. EL SALVADOR-ARQUEOLOGIA.

Comaroff John L. and Jean Comaroff

1991 *Of Revelation and Revolution, Volume 1: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*: University of Chicago Press.

1997 *Of Revelation and Revolution, Volume 2: The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*: University Of Chicago Press.

De Burgos, Hugo

2002 *Chalatenango. Ciudad y Memoria*. San Salvador: Dirección Nacional de Publicaciones.

De Burgos, Hugo

1999 *Suchitoto. Ciudad y Memoria*. San Salvador: Dirección Nacional de Publicaciones.

De la Fuente, Alejandro

2000 *A Nation for All: Race, Inequality, and Politics in Twentieth-Century Cuba*. The University of North Carolina Press.

Engel, Frederic Andre

1987 *España del Oriente hacia el Occidente*. Ed. El Virrey, Lima.

Evelyn Reed

1978 *Sexism and Science*. New York: Pathfinder Press.

Farmer, Paul Farmer

2005 Pathologies of power: health, human rights, and the new war on the poor.

Berkeley: University of California Press.

Godreau, Isar P. Godreau, Mariolga Reyes Cruz,

Mariluz Franco Ortiz, Sherry Cuadrado

2008 The lessons of slavery: Discourses of slavery, mestizaje, and blanqueamiento in an elementary school in Puerto Rico. *American Ethnologist* Volume 35, Issue 1, pages 115–135, February.

Guanche Pérez, Jesús

1996 Centro de Investigación y Desarrollo de la Música Cubana (CIDMUC).

Calle G, núm. 505/21 y 23. 10400 Velado. La Habana. Cuba.

Harris, Marvin

2001 The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture. New York: Thomas Y. Crowell Company.

Herman, Edward S. and Noam Chomsky

2002 Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media. Pantheon

Jackson, Linda A.

1992 Physical appearance and gender: sociobiological and sociocultural perspectives.

Albany: State University of New York Press.

Jeffreys, Sheila

2005 Beauty and misogyny harmful cultural practices in the West.

London: Routledge.

Jerome Branche

2008 Race, Colonialism, and Social Transformation in Latin America and the Caribbean. Gainesville FL: University Press of Florida.

Johanson, Donald and Kate Wong

2009 Lucy's Legacy: The Quest for Human Origins. Crown.

Jutte, Robert

2005 A History of the Senses: From Antiquity to Cyberspace. Cambridge, MA: Polity Press.

King-O'Riain, Rebecca Chiyoko

2006 Pure beauty: judging race in Japanese American beauty pageants.

Minneapolis: University of Minnesota Press.

Knight, Alan

1990 Racism, Revolution, and Indigenism: Mexico, 1910-1940. In

The Idea of Race in Latin America, 1870-1940, Graham (ed.), Austin: University of Texas.

Lakoff, George

1987 Women, Fire and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind. Chicago: The University of Chicago Press

Lancaster, Roger N.

1992 Life is Hard: machismo, danger, and the intimacy of power in Nicaragua. Berkeley: University of California Press.

Larraín, Jorge

1997 Estudios Públicos, Número 66, Otoño 1997, bajo el título "La trayectoria latinoamericana a la modernidad". Santiago de Chile, Chile.

Le Bot, Yvon

1995 La guerra en tierras mayas: Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala. Mexico, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Lewellen, Ted C.

2002 The Anthropology of Globalization: Cultural Anthropology Enters the 21st Century. Westport, Conn: Bergin & Garvey

Leys Stepan, Nancy

1996 The Hour of Eugenics: Race, Gender, and Nation in Latin America. Cornell University Press.

Lisbona Guillén, Miguel

2006 Mejorar La Raza: Cuerpo y Deporte en el Chiapas de la Revolución Mexicana (1910-1940) Relaciones, Invierno, año/volumen XXVII, número 105 Colegio de Michoacán, Zamora, Mexico pp-60-116.

Loveman, Mara

2009 Whiteness in Latin America: measurement and meaning in national censuses (1850-1950) Journal de la Société des américanistes Vol. 95, no. 2 (2009), p. 207-234 .

Lyman L. Johnson, and Mark A. Burkholder

1994 Colonial Latin America: Burkholder. Oxford University Press.

Miller, Errol L.

1972 Experimenter Effect and the Reports of Jamaican Adolescents on Beauty and Body Image. Social and Economic Studies, 21:4 (1972:Dec.) p.353.

Millett, Richard

1977 The Guards of the Dynasty: A History of the U.S.- Created Guardia Nacional de Nicaragua and the Somoza Family. Mryknoll, N.Y.: Orbis Books.

Picerno García, José Eduardo

2009 El Genocidio de la Población Charrúa. Ediciones de la Biblioteca Nacional de Uruguay.

Philogène, Gina

2004 Racial Identity in Context: The Legacy of Kenneth B. Clark. Washington, DC : American Psychological Association.

Roorda, Eric P.

1998 The Dictator Next Door: The Good Neighbor Policy and the Trujillo Regime in the Dominican Republic, 1930-1945 (American Encounters/Global Interactions) Duke University Press.

Sesemann, Vasily

2007 Aesthetics. Amsterdam; New York: Rodopi.

Skidmore, E. Thomas

1993 Race and Nationality in Brazilian Thought. Duke University Press.

Stepan, Nancy Leys

1996 The Hour of Eugenics: Race, Gender, and Nation in Latin America.
Cornell University Press.

Wolf, Naomi

1992 Beauty myth: how images of beauty are used against women.
New York: Anchor Books.

Peter Wade

1981 El Mestizaje: an all-inclusive ideology of Exclusion. In Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador. Norman E. Whitten Jr., ed. Pp. 45-94 Urbana: University of Illinois Press.

Wenzel, Christian Helmut

2005 An introduction to Kant's aesthetics: core concepts and problems.
Malden, MA: Blackwell Pub.

Cuerpo y Corporeidad **Fundamentos para un pensamiento indígena contemporáneo**

Guillermo Joaquín Cuéllar Barandiarán

Introducción

A lo largo de milenios, venerables «*filósofo-artistas*» emplazaron un rumbo civilizatorio en la Mesoamérica prehispánica mediante un plausible andamiaje intelectual. El trajín de este pensamiento puede extractarse en parte con un epítome¹ que identificamos como “*corporeidad*”.²

Al develar ésta y otras ideaciones indígenas, gracias al cotejo con antiguos sistemas “*no influenciados por los griegos*”³, el presente ensayo incita a justipreciar la compostura de un planteamiento cimero que, en tanto legado autóctono, bien puede resultar mucho más amigable de lo que pudiésemos sospechar en nuestro «*tiempo-espacio*» vigente.

1.- ¿Pensamiento Indígena Contemporáneo?

“... los Nietos del Jaguar aún estamos aquí”.
Pedro Geoffroy Rivas.

¿Pensamiento?

Una trama filosófica fue articulada por élites pensantes en la gran ecumene⁴ mesoprehispánica. Representa una “*visión del mundo que era, y sigue siendo, tan poderosa, significativa y viable como la nuestra*”⁵.

¹ (Del latín epitōme, y éste del griego ἐπιτομή). Condensación de un contenido extenso. Síntesis conceptual que expone lo fundamental o más preciso de una materia en cuestión.

² Este es un concepto extraído fundamentalmente del trabajo filosófico de Arthur Schopenhauer, el cual nos ayuda a colocarnos en la misma pista inventiva adoptada por la comuna sapiente mesoprehispánica

³ Wolpert, 1994: 47.

⁴ El término “ecumene” (del griego οἰκουμένη, oikumene, que se traduce como “habitado” o “conocido”) es utilizado cada vez más por cientistas sociales, para referirse a un amplio y envolvente ámbito geográfico y cultural de desarrollo humano, configurado por civilizaciones históricamente implicadas.

⁵ Freidel, Schele & Parker, 2000: 10.

Los sabios mesoprehispánicos —Bernardino de Sahagún les llamó “philosophos”— en sus circunstancias hicieron una opción epistemológica.

Algo se ha adelantado en su investigación. Y aún tiene mucho con qué sorprendernos, tanto o más que los restos materiales dragados por saqueadores y excavaciones institucionales. Pero para acceder a él, es necesario pactar un acuerdo metodológico previo.

Primero debe asumirse la relativa autonomía de la mente humana. Es aconsejable ser prudentes a la hora de descifrar la enorme riqueza inventiva de los sabios nativos, y así no perdernos en la filigrana de estilos, matices, énfasis regionales o individuales como en el follaje de un frondoso árbol del cual no nos incumbe más que identificar su raíz, tronco y ramaje principales.

En seguida será sensato tomar el camino indicado por Miguel León-Portilla cuando consigna lo que el antropólogo mexicano, Manuel Gamio, sugiere para comprender el arte precolombino. Según León-Portilla, el alumno predilecto de Franz Boas señala que es necesario “*adquirir los moldes genéricos*”⁶ de un pensamiento extraño. Este es un paso ineludible si de verdad se quiere auscultar de modo auténtico las hechuras conceptuales originarias.

Los sabios mesoprehispánicos —Bernardino de Sahagún les llamó “*philosophos*”— en sus circunstancias hicieron una opción epistemológica. Eligieron expresarse por medio de lenguajes polisémicos preferentemente. De ahí que privilegiaron el uso de la iconografía, escultura, pintura, arquitectura, mitología, canto y poesía. Su fundación civilizatoria prosperó entonces a partir de una estructuración significativa de códigos no verbales (movimiento corporal, espacios, texturas, aromas, sabores, sonidos) que daba soporte a la tradición oral, la enseñanza e instrucción verbal.⁷

Esto fue así porque su preocupación se centró en edificar una memoria colectiva. Obviaron de manera decidida “cualquier culto de autor y del texto como «*propiedad individual*».”⁸ Se enfocaron en transmitir de forma sencilla las verdades más caras de su programación cósmico-civilizatoria a las nuevas generaciones.⁹

Su opción preferente por la “*magia*” polisémica no significa una ineptitud para esgrimir aperos cognitivos y comunicativos más lógicos y racionales. Cabe considerar la posibilidad de una cultivada destreza en el uso de lenguajes no unidireccionales en virtud de una determinada concepción del mundo, la naturaleza humana y el proceso de conocimiento.¹⁰ Y con ello

⁶ León-Portilla, 1983: 43.

⁷ Cfr. León-Portilla: *El Destino de la Palabra. De la oralidad y los códices mesoamericanos a la escritura alfabética*. FCE, México. 2000.

⁸ Brotherston, 1997: 79.

⁹ “*Hablaré en parábolas, sacaré a luz los enigmas antiguos... no las ocultaremos a nuestros hijos, y se las contaremos a las generaciones venideras*”. Salmo 78, 2-4.

¹⁰ “*Todo esto lo dijo Jesús al pueblo en parábolas, y no les habló sino en parábolas... porque cuando miran no ven, y cuando oyen no escuchan*”. Mt. 13: 13 y 34.

puede también que estemos ante un funcionamiento psíquico cerebral más armónico, condición que hoy se aplaude desde las novísimas averiguaciones en Neurofisiología.

Publicaciones recientes coinciden en tratar con un mayor respeto al conjunto de elaboraciones provenientes de la mentalidad indígena. PENSAMIENTO es el nombre con que ahora lo reconocen. Eso ya constituye un triunfo. Sin embargo, no cesa la insistencia de colocársele un sobrenombre. Así es cómo nos encontramos con un surtido de apelativos: “mítico”, “religioso”, “mágico”.

Decir: “*pensamiento europeo*” se acepta sin más; pero decir: “*pensamiento indígena*”, a menudo se duda en dejarlo hasta allí. En nuestro trabajo hemos optado por utilizar el nombre propio a secas y cuestionar los mote innecesarios. El primero de ellos que nos sale al paso es el apodo de “mítico”.

En este asunto del mito, Remo Cantoni hilvana una tesis crítica en su libro: *Il pensiero dei primitivi. Preludio a un'antropología*.¹¹ En medio de un conjunto de sesgos interesantes, el filósofo y antropólogo italiano aboga por profundizar aún más: “*Debería hacerse una investigación más a fondo, a fin de precisar el significado del mito en la vida cultural*”¹².

En sintonía con esta exhortación encontramos un estudio de Santiago Montes publicado en El Salvador hace más de 30 años. El antropólogo vallisoletano que recaló entre nosotros expone en su texto que el mito hay que reconocerlo no sólo en épocas remotas sino igual en nuestro tiempo y condiciones. Lo mítico es una voz de la conciencia que sigue vigente, nos concierne, continúa configurando “*nuestro ser cultural, social, individual*” y se manifiesta en “*gran parte de las actividades de nuestra vida cotidiana y ciudadana civilizadas que realizamos sin justificación alguna aparente*”.¹³

Recientemente, Luís Alberto Reyes ha escrito un libro titulado: *Pensamiento indígena en América*. El filósofo argentino ahonda sobre este tema en la línea del llamamiento de Cantoni y el manejo argumentativo de Montes. Su pesquisa es iluminadora, sobrepasando lo esbozado por autoridades en la materia: Frazer, Lévy-Bruhl, Lévi-Strauss, Freud, Jung, Eliade, Durand, Cassirer y otros.

Y aunque este tópico merece más detenimiento, baste de momento con lo que hemos recuperado de Cantoni, Montes y Reyes. En próxima ocasión pretendemos echar al surco otro “*grano de mostaza*” para completar esta cuestión. Por ahora vamos a enfilarse hacia otro sobrenombre igual de problemático en tanto que conlleva un deje de minusvaloración. Se trata del mote de: “religioso”.

¹¹ *El pensamiento de los primitivos*. Amorrortu editores, Buenos Aires. Cuarta edición, 1974.

¹² Cantoni, 1977: 25..

¹³ Montes, Santiago, 1977: 180, 181.

Hoy en día sabemos que la mayoría de lenguas mesoprehispánicas nunca tuvieron “una palabra específica para «religión»”

Investigaciones coetáneas persisten en referir al corpus erudito peculiar como “*pensamiento religioso*”. Sin embargo, hoy en día sabemos que la mayoría de lenguas mesoprehispánicas nunca tuvieron “*una palabra específica para «religión»*”.¹⁴ Resulta pues un error halar referentes lingüísticos del acervo propio y sobreimponerlos, suponiendo que también existen en el discurso indígena. De ahí que nuestra decisión sea la de encumbrar el nombre propio sin adicionarle tal apelativo. De este modo proseguimos el espíritu de estudios antecedentes que ciertos notables han legado.¹⁵

En este sentido, digno es de resaltar el trabajo del filósofo mexicano, Emeterio Valverde Téllez, quien ya desde el siglo XIX se atrevió a reconocer la complejidad del corpus intelectual mesoprehispánico.¹⁶

También habrá que destacar a Miguel León-Portilla y a su mentor, el renombrado mesoamericanista, Ángel María Garibay; ambos dedicados a lo largo de la última mitad del siglo recién pasado a demostrar que en la Mesoamérica prehispánica topamos con una obra que merece el tratamiento de verdadera filosofía, equivalente al conjunto de meditaciones forjadas en la antigua Grecia.¹⁷

No podemos dejar de mencionar las conceptualizaciones colocadas por otros aplicados como el francés, Jacques Soustelle; la franco-mexicana, Laurette Séjourné; los mexicanos, Alfonso Caso, Román Piña Chan, Eduardo Matos Moctezuma y Enrique Florescano; los norteamericanos, Karl Taube,¹⁸ Linda Schele; y el español, Miguel Rivera Dorado.¹⁹ Todas y todos han reconocido en sus escritos la validez y altura de la elaboración pensante mesoprehispánica.

¿Indígena?

Una disección terminológica podría ser la ruta más llana para despejar la interrogante. Vamos a distinguir entonces los conceptos: “*arcaico*”, “*primitivo*” e “*indígena*”.

¹⁴ Rivera Dorado, 1986: 33.

¹⁵ “*La astronomía de los aztecas y de los mayas, aún cuando se encuentra vinculada con ideas religiosas, constituye sin duda alguna un esfuerzo racional por conocer el universo...*” Ramos, Samuel. “Historia de la filosofía en México” 1943. UNAM, Imprenta Universitaria, México. Págs. 11 y 13.

¹⁶ “*No dudamos de que los mexicanos anteriores a la conquista como hombres racionales, hayan tenido sus filósofos. Era difícil que su filosofía se distinguiera perfectamente de sus ideas religiosas por una parte, y por otra de sus ideas astronómicas y físicas*”. Valverde Téllez, Emeterio. Apuntaciones históricas sobre la Filosofía en México. Herrero Hnos. Editores, México. 1896, Pág. 36.

¹⁷ León-Portilla, 1983: 4, 5, 84.

¹⁸ “*Ancient Mesoamerican calendrics, astrology and mythology were thus integrated into a single compelling system of belief*”. Taube, 2003: 75.

¹⁹ “*Astronomía, cronología y teología marchaban al unísono de manera entrelazada e inseparable*”. Rivera Dorado, 1986: 134.

Como se sabe, el patronímico “*indio*” quedó clavado sobre los habitantes de “*Abya Yala*”²⁰, fruto de un yerro cometido hace más de 500 años. Luego se modificó a “*indígena*” y fue asimilado a los otros dos —“*arcaico*” y “*primitivo*”— por las incipientes etnografías que avanzaban en interpretar a sus anchas las sociedades o culturas recién “*descubiertas*”, conquistadas y colonizadas. De ahí en adelante, estas tres distinguidas expresiones han venido presentándose juntas en la fiesta, y así aparecen invariablemente danzando ante nuestros ojos por todos los rincones.

Todas estas sociedades, pueblos y culturas “*no influenciados por los griegos*” abrazaron desde sus arranques la «*opción originaria energetista*».

En el último cuarto de siglo, no obstante, nuestro término de marras se ha aparejado a voces ya no minusválidas: “*originarios*”, “*nativos*” y otras acepciones que han ganado mucho protagonismo. Esta voluntad de resemantización nos abre una nueva perspectiva en la materia.

Sucede que en la ascendencia de la especie, diversas oleadas migratorias fueron irrumpiendo en territorios que hoy constituyen los suelos continentales. Se adaptaron y fundaron circuitos geoculturales donde desarrollaron “*sistemas de creencias no influenciados por los griegos*”.²¹ Varios de estos circuitos enfrentaron muy pronto un primer esfuerzo de estandarización griega, sobre todo en el espacio euroasiático. Después el mundo romano con su expansionismo, impregnado de la misma cultura helénica, acabaría de asentarlos en contraposición a la primera Europa.²²

Todas estas sociedades y culturas que carearon el primer proyecto de globalización en el planeta son las que actualmente ostentan el nombramiento de “*originarias*” o “*nativas*”, mismas que habremos de identificar de inmediato también como “*indígenas*”.

Este arrojito puede justificarse desde diversos ángulos: potenciar el hecho de que todas estas culturas se aproximan en sus entelequias;²³ o la oportunidad de reorientar una de las mayores pifias cometidas con todo aplomo en la historia de los viajes de exploración; o el turno de posicionar una identidad que, arrancando desde primordiales tiempos, hoy comparece de forma vinculante.²⁴

²⁰ “*Abya Yala*” es el nombre dado al continente americano por la etnia Kuna de Panamá y Colombia antes de la llegada de Cristóbal Colón y los europeos. Literalmente significaría “*tierra en plena madurez, o tierra de sangre vital*”. Cfr. Wikipedia.

²¹ Wolpert, 1994: 47.

²² Pericot-Maluquer, 1969: 196.

²³ «*Lo que para cada ser es la posesión de su perfección*, según la filosofía de Aristóteles. Es incorrecto emplear esta palabra con el sentido de «*ficción, quimera, cosa irreal*». Diccionario Larousse. Dudas e incorrecciones del idioma. 40a. reimpresión, 1996.

²⁴ Todas estas sociedades, pueblos y culturas “*no influenciados por los griegos*” abrazaron desde sus arranques la «*opción originaria energetista*».

En el siglo XXI, el vocablo “*indígena*” está llamado a romper un cerco ideológico, ganar inclusividad. Un euskaldún, por ejemplo, es un “*originario*” o “*nativo*” de su terruño; pero ahora bajo este último entendimiento será considerado igualmente un “*indígena*”, aunque no americano, por supuesto.

En el presente ensayo, el término que nos ocupa se ceñirá a los habitantes y frutos socioculturales de la ecumene mesoprehispánica. Esta acotación nos demanda otro ejercicio diferenciador: Vamos a ahondar en el contraste de tres matices conceptuales: **MUNDO INDÍGENA, MOVIMIENTO INDÍGENA, PENSAMIENTO INDÍGENA.**

Cada uno de ellos manifiesta un contenido muy distinto. También estos conceptos han podido entrecruzarse indolentemente, generándose con ello una serie de observancias equívocas. A continuación pues, vamos a limpiar el terreno.

En primer lugar, **MUNDO INDÍGENA** es lo que nos han develado a través de su faena investigativa las diversas disciplinas de las ciencias sociales. Con este abordaje académico se obtiene la visión de un escenario pasado, lejano, inexistente; en todo caso, rescatable sólo en algunas de sus manifestaciones: comidas, recetas medicinales, expresiones lingüísticas, costumbres, ritos, etc. Este cariz de **MUNDO INDÍGENA** ha sido bastante cultivado entre nos, y en ciertos ambientes se reivindica de modo romántico para fines oficiales, turísticos, o de un snobismo diletante.

MOVIMIENTO INDÍGENA, por su parte, retoma algo de la anterior conceptualización al tiempo que abre un escenario más incisivo donde protagonizan actores humanos presentes y vivientes que han sido vejados, marginados, negados. Su enjundia enfila hacia una injusticia histórica que debe desagraviarse, resarcirse. Este manejo adolece de parcialidad y posee una dirección trunca ya que, en su afán de resarcimiento e inclusión, recurre a un criterio de identidad por exclusión.

Para comprender esto último debe tomarse en cuenta que a la hora de afinar una identidad pueden intervenir diversos estándares:

-Identidad por genética.

-Identidad por parentesco o pertenencia local.

-Identidad por adhesión.

Si en nuestro designio de caracterizar al Movimiento Indígena quisiésemos aplicar el primer estándar, no podríamos incluir a nadie puesto que a estas alturas, en nuestra época y condiciones, no se verifica la existencia de una pureza étnica.

Si se va por el segundo estándar, se estaría recurriendo a una lógica estrecha en sus miras y por demás incompatible con un mínimo sentido de equidad. Este segundo patrón, en virtud de un inminente resarcimiento, acordona a los voluntariosos beneficiarios y los aísla del resto del cuerpo social; es decir, pretendiendo inclusividad, este criterio afinca una identidad que queda cercada por la exclusividad.

Tal vez aquí radique, en parte, el callejón sin salida que aún nos entrapa en nuestro actual «*tiempo-espacio*» continental. A más de 500 años de ocurrido aquel “*encontronazo*” civilizatorio que nos volteó por completo la existencia, seguimos estancados en un MUNDO pasado y lejano, una IDENTIDAD excluyente y fragmentada, lo cual nos conduce hacia un PENSAMIENTO descolocado.

Una posible salida a este cuello de botella podría surgir con la comprensión y aplicación de una pauta identitaria distinta, la cual habría que construir de forma tal que supere los problemas señalados. Y sin ir muy lejos en esta intención, creemos que es posible armar un parámetro nuevo mediante un ejercicio de recopilación crítica de elementos consabidos.

Del primer estándar habremos de rescatar una verdad íntima, ahora comprobable con la tecnología del ADN, y es que todos portamos “*algo*” de la identidad pretendida en nuestro carné genético.

Al segundo se le puede ampliar su estrechez de miras con una evidencia palmaria, cual es que todos nacimos americanos. El argumento no es territorial, aunque aparente serlo, sino etnohistórico. Esta sencilla verificación consigue enlazarnos en una región planetaria privilegiada que terminó acrisolando dos soleras, dos cosmovisiones inseparables a estas alturas. Y en la medida en que reinventemos con mayor originalidad este acrisolado abo-lengo, puede que nos topemos con la anhelada solución en nuestros propios dominios.

Lo que estamos diciendo —y vale enfatizarlo para que quede bien claro— es que esa nueva pauta identitaria que andamos buscando ha de edificarse con la concurrencia de ambas herencias americanas, ya que en esa anuencia se puede incluir a todos... o casi todos.

¿Contemporáneo?

Este estilo de propugnar un canon identitario distinto, ya no por pura genética, simple parentesco o territorialidad, terminará abrazándonos por razón de una opción consciente; una adhesión entrañable, voluntaria y real a lo que puede llamarse: PENSAMIENTO INDÍGENA CONTEMPORÁNEO.

Esta es una tarea aún pendiente. Su fragua deberá contener la recuperación ecuánime de las dos matrices histórico-culturales americanas. Alguien po-

Los últimos 200 años de vida republicana a la larga nos revelan más bien un empecinamiento hacia una de las matrices predominantemente.

drá argumentar que esto ya está cumplido en los “*mestizajes*” que identifica la historiografía ilustrada. Creemos que esto no es del todo acertado. Los últimos 200 años de vida republicana a la larga nos revelan más bien un empecinamiento hacia una de las matrices predominantemente. Por eso ahora corresponde justipreciar a la otra, y hay que hacerlo con mucho nervio y conocimiento para que alcance su sitio equitativo.

Estamos en la coyuntura exacta para avanzar en este propósito. Contamos con las herramientas estudiosas para entender mejor una obra atesorada por sabios pensadores —mixtura de astrónomos, contemplativos, arquitectos, ingenieros, médicos, psicólogos, maestros, pintores, escultores, cantores y poetas—²⁵ que en su momento sostuvieron diálogo meritisimo con la delantera adocrinadora de “los doce” franciscanos, o con Bernardino de Sahagún, por ejemplo, quien les dio la razón como verdaderos “*philosophos*”.²⁶

Habrá que disponerse entonces a captar un régimen pensante que “... *vendría a ser como un libro... Aunque extraño, aunque lejano... representa un camino que nuestro espíritu puede recorrer si así lo desea*”²⁷. León Portilla lo tiene por “*la concepción de los Tlamatinime*”²⁸; Carl G. Jung lo propone como “... *penetrantes concepciones prácticas de la flor de la inteligencia... a la que no tenemos ningún motivo para subestimar*”²⁹; y nuestro poeta antropólogo, Pedro Geoffroy Rivas, nos lo enrostra con la lucidez de la “*flor y el canto*”: “... *los Nietos del Jaguar aún estamos aquí*”.

Definitivamente esto es verdadero, porque en el espíritu humano “*no hay nada antiguo... y es necesario que la conciencia se encuentre en un justo equilibrio entre el pasado y el futuro*”.³⁰

2.- «Opciones originarias, rumbos ecuménicos, nociones civilizatorias»

“*Nada nuevo hay bajo el sol...*”

Eclesiastés 1: 9.

No hay culturas “*primitivas*” o minusválidas en lo que a producciones espirituales y tecnológicas concierne; ni siglos atrás ni en la actualidad; solamente «*opciones originarias*» expresándose en determinados «*rumbos ecuménicos*» con el despliegue de sus propias «*nociones civilizatorias*».

Esta premisa nuestra le sigue la pista a una penetración que el médico terapeuta y preclaro iniciador de la psicología analítica, Carl G. Jung, trabajó con denuesto. En breve, su teoría nos habla de que “... *el suceder físico pue-*

²⁵ León-Portilla, 1983: 71, 72. Cuéllar, 2006: 7, 24.

²⁶ León-Portilla, 1983: XV; Cuéllar, 2006: 7, 24.

²⁷ Cantoni, 1977: 32.

²⁸ León Portilla, 1983: 148-153

²⁹ Jung & Wilhelm, 1996: 24.

³⁰ *El problema del Inconsciente en la psicología moderna*. Jung, 1942: 166.

de ser abordado desde dos puntos de vista: mecanicista el uno, energetista el otro... En efecto, trátase de dos concepciones distintas... La concepción mecanicista es puramente causal... la concepción energetista, en cambio, es esencialmente finalista... Lo que es un hecho para la concepción causalista, es un símbolo para la finalista, y viceversa... el fundamento del concepto mecanicista radica en la sustancia semoviente en el espacio... mientras que para... (el punto de mira energetista) no son, pues, las sustancias mismas, sino la relaciones de éstas... Según el punto de vista mecanicista, la energía se adhiere a la sustancia... Para el punto de mira energetista, en cambio, la sustancia es meramente la expresión o signo de un sistema energético...”³¹

Puede observarse que Jung se agenció un esquema muy útil empleando un mecanismo de comparación y disociación. Jonathan Zittell Smith aporta una reflexión decisiva acerca de las bondades de trabajar con una modalidad comparativa, al menos desde la etnología y la fenomenología de las religiones: “... la yuxtaposición de dos o más objetos con el fin de observar la existencia de similitudes o diferencias es la subestructura omnipresente del pensamiento humano... la comparación puede ser un medio para vencer el desconocimiento”.³²

Gracias a este recurso comparativo, Jung detectó temas cruciales. Por ejemplo, que ambas concepciones³³ —la “energetista” y la “mecanicista”— son originarias; es decir, han coexistido desde siempre en el fluir ecuménico. También son complementarias, aunque en lo inmediato las identifiquemos como “peleadas” a causa de las particularidades mentales de la especie humana.³⁴

Otra cosa que notó es que estas dos vías disyuntan a partir del observador cognoscente. “El predominio de una u otra concepción no depende tanto de la conducta objetiva de las cosas, sino más bien de la actitud psicológica del investigador o pensador”.³⁵ Aquí Jung presupone que, antes que ideas racionales, la inteligencia humana genera tendencias volitivas, es decir, opciones.

Ahora bien, una opción, en tanto “actitud psicológica”, no se muestra en sí de forma “visible”. Ella va a ser captada solamente en su tendencia de acción³⁶. Este discernimiento se torna vital para nuestra particular aproximación al devenir histórico de las sociedades y culturas. Toda opción comporta pues una determinada “orientación” que va a viabilizarse en una serie de

³¹ Jung, 1995: 15, 16, 33, 35.

³² Jonathan Zittell Smith: “*Adde parvum parvo magnus acervus erit*”. *History of Religions*, 11, No. 1. (agosto de 1971): 67-90. Citado en Carrasco, David. 1996: 2 y 3.

³³ Jung va a proliferar en una serie de denominaciones para esta idea: Punto de vista, Punto de mira, Concepción, Visión, Concepto, Consideración.

³⁴ “El pleito entre energetismo y mecanicismo es un caso paralelo del viejo problema de los universales”. Jung, 1995: 16.

³⁵ Jung, 1995: 17.

³⁶ “Por sus frutos los conoceréis”. Mt 7, 16.

intentos conductuales.

Diversos estudiosos, cada quien en su momento, han caído en la cuenta de esto. Por ejemplo, Jung plantea que “... *nuestras premisas históricas son tan distintas de las de Oriente*”.³⁷ Cantoni habla de que una posee “*una orientación distinta de la de nuestro pensamiento...*”.³⁸ Lévy-Bruhl, más agresivo, dice que ella muestra una “*decidida aversión al razonamiento... que se explica más bien por el conjunto de sus hábitos mentales*”³⁹.

Esta “*orientación*” que comporta toda «opción originaria» es lo que doy en llamar: «rumbo ecuménico». Es una suerte de panorama ideal que en lontananza encamina las realizaciones socioculturales de los conglomerados humanos al interior de sus dominios. Este «rumbo ecuménico» incluye todo un repertorio de rutinas conceptuales que son como “*supuestos normalmente no enunciados*”. El físico e historiador, Gerald Holton, les llama “*themata*”⁴⁰; yo les llamo: «*nociones civilizatorias*».

Llegados a este punto será oportuno presentar un cuadro comparativo, fruto de nuestra propia gimnasia e inspirado, por supuesto, en el precursor esfuerzo que encontramos en la obra de Jung.



Nuestro diseño se apoya en la fórmula ideada por Einstein: $E=MC^2$. Desde allí visualizamos, por el lado de la «E», la «opción energetista» con su «rumbo» y “*themata*” consiguientes. El otro flanco será para lo que corresponde a la «opción masista» o “*materialista*”, si se prefiere. Jung la tipificó como “*mecanicista*”. Quede la nominación al gusto del lector. Todas le calzan.

37 Jung & Wilhelm, 1996: 21

38 Cantoni, 1977: 23.

39 Cantoni, 1977: 42.

40 Wolpert, 1994: 104.

El recurso a la ordenanza de la física moderna no es sólo por motivos didácticos; con ella refrendamos nuestro total apego al paradigma científico vigente. No obstante, la noción de “energía” no es un invento inédito; apareció muy temprano en el trayecto milenario de la diversidad humana.⁴¹ Dittmer, por ejemplo, nos habla sobre una “concepción dinamicista” que “se encuentra ya en las más antiguas culturas”.⁴² En el entorno académico occidental, Lucien Lévy-Bruhl y Carl G. Jung han sido de los más dedicados a estudiar el arquetipo de “energía” en «rumbos ecuménicos» antiguos.

“La idea de energía es tan antigua como la humanidad”

Por su parte, Jung creyó distinguir en “el primitivo concepto de energía” una especie de “etapa previa” respecto del término en boga. Según él, la representación originaria llegaría a perfeccionarse hasta en “una etapa cultural ulterior”.⁴³ Sin embargo esto parece improbable. Tal juicio supone el guión de una evolución unilineal, paradigma ya superado en la antropología especialmente.

Jung insiste en este arreglo cuando agrega que las voces antiguas no constituyen “la idea abstracta de una energía... El primitivo no posee ideas abstractas...” señala él.⁴⁴ Y después, al tratar de explicar la naturaleza de lo que los dakotas llaman *wakanda*, o los iroqueses *oki*, o los algonquinos *manitú*, el mismo Jung afirma que tales númenes surgen de la captación de “una relación dinámica”,⁴⁵ y que poseen un “significado abstracto de fuerza” o “energía productiva”.⁴⁶

¿En qué quedamos pues? ¿Qué está pasando aquí? Zanzar esta ambigüedad se impone en aras de que el discurso de un conspicuo pensador no abone al demérito de un “pensamiento indígena” en nuestros días.

Con Jung lo que está pasando es que muy bien se ha percatado de la eficacia de la «*principialidad energetista*» y come ansias por aprovecharla en su exploración de las profundidades psíquicas; pero simultáneamente está lidiando con su propio legado civilizatorio y su ruedo profesional. Si concede que el hilo conductor entre la ideación originaria y el principio “moderno” se ha sostenido intacto en lo esencial, corre el riesgo de sufrir un descrédito que malograría toda su obra. Precisamente por eso oscila en una suerte de balanceo en este asunto.

Los númenes originarios son esencialmente sincrónicos a la expresión occidental contemporánea, no fruto de un cerebro arcaico incapaz de producir abstracciones.

Reafirmemos entonces que los númenes originarios son esencialmente sincrónicos a la expresión occidental contemporánea, no fruto de un cerebro arcaico incapaz de producir abstracciones. Ciertamente, a la mentalidad in-

⁴¹ “La idea de energía es tan antigua como la humanidad”. Jung, 1995: 39.

⁴² Dittmer, 1960: 91-92

⁴³ Jung, 1995: 75

⁴⁴ Jung, 1995: 74.

⁴⁵ Jung, 1995: 72.

⁴⁶ Jung, 1995: 71.

tarlos “*erróneamente en sentido animista... ya que están vinculados precisamente a un concepto energetista*”.⁵² Este razonamiento se apoya en postulados que aportan Lovejoy, McGee y Lehman. Ellos aseveran que las voces originarias no son necesariamente “*designaciones para lo supranormal o sorprendente*”; que su mejor vocablo traductor sería el de “*secreto*”, y que eso “*aún no tiene nada de divino, de ahí que no se lo pueda concebir como la forma original de la idea divina*”.⁵³

De tal modo concluimos que las versiones indígenas del mismo principio energetista refieren a una realidad no visible, oculta, secreta. En cuanto tal, esta realidad es “*sagrada*”, lo que no quiere decir per se “*religiosa*”. Una visión “*sagrada*” de la existencia no es automática ni necesariamente una visión “*religiosa*”. Lo sagrado surge de un modo de aprehensión de lo real que se estructura, se asume y se comparte en un conglomerado humano; lo religioso surge de una construcción institucional que se impone en plan de control sobre la dinámica sociocultural de ese conglomerado.

3.- ¿«Opción energetista» en Occidente?

“*Si alguna religión puede hacerle frente a las necesidades científicas modernas, ésta sería el budismo*”.

Albert Einstein.

La «*principlialidad energetista*» no llega ni siquiera a 150 años de haberse adoptado en la lógica pensativa científica. Y si bien aún la sofrenan reticencias, escepticismos y menoscabos, viene pujando cada vez más en firme. En efecto, sus altas luces nos están ayudando en la actualidad a comprender mejor los fenómenos, relaciones y contextos de todo tipo —físicos, químicos, biológicos, médicos, sociales, culturales, históricos.

¿Cómo aparece ella en el emporio del iluminismo “*mecanicista*”? Sucede que en el centro europeo medieval se comenzó a recomponer un «*rumbo ecuménico*» con la mira puesta en la fundación de una nueva hegemonía globalizadora. Ésta será una proeza que forjarán doctas lumbreras, encargadas de instituir una lectura aristotélica del mensaje nazareno-cristiano⁵⁴ en el marco de un pugilato con la intelectualidad islámica por la supremacía en la asimilación del clasicismo griego.⁵⁵

⁵² Jung, 1995: 71, 72, 74.

⁵³ Jung, 1995: 71, 74, 75.

⁵⁴ Con esta expresión quiero distinguir la médula del mensaje de Jesús de Nazaret, tomando distancia de la lectura realizada en la edad media por Tomás de Aquino, quien asume los moldes aristotélicos para la intelección de la doctrina primigenia. Esta lectura, que he dado en llamar «*heleno-tomista*», es la que arribará con la conquista, para apuntalar en el continente americano una nueva aglutinación ideológica.

⁵⁵ “*A mediados del siglo 13, la ciencia arábigo-aristotélica resultaba perturbadora para los auténticos creyentes de Europa...*” Wolpert, 1994: 49.

A la par de este remozamiento civilizatorio, corría otro cauce de raigambre “*energetista*” que manaba en el subcontinente desde primordiales épocas. Esta corriente auspició prácticas sistémicas como la alquimia, la especulación astrológica, tradiciones holísticas de pueblos “*bárbaros*” que de alguna manera subsistieron al embate ideológico del antiguo imperio romano.⁵⁶

Una “*visión energetista*” coexistió de facto con la “*concepción mecanicista*” desde la primera Europa. Philippe Descola, antropólogo y filósofo francés, alumno de Claude Lévi-Strauss en el Collège de France, identifica esta coexistencia como “*bolsones de animismo*”.⁵⁷

Estos “*bolsones de animismo*” fueron desinflados de forma inmisericorde. Desde el medioevo subcontinental, todos los vestigios de una «*opción energetista*» fueron soslayados, marginados, satanizados, perseguidos. La institución católico-romana se encargó de operar la aplastante voluntad de hacer prevalecer el nuevo «*rumbo civilizatorio*», donde estaba decretada la primacía de la racionalidad en la promoción de un estado más puro en la condición humana.

En síntesis, la «*opción originaria*» se va a sostener en Europa mientras se impondrá muy severamente el giro civilizatorio concebido sobre las basas del «*heleno-tomismo*»; cuatro siglos más tarde se reforzarán estos cimientos con la lúcida ideología de la Ilustración.

A la luz de estos eventos, quizás se entienda mejor por qué el “*energetismo*” llegó prácticamente a invisibilizarse en la plaza geocultural europea. De hecho, la opinión más inmediata que se tiene es que el tema “*energetista*” fue acarreado al subcontinente desde extraños parajes en plan de injerto cultural.

Esta impresión emerge de los triunfales trabajos etnográficos patrocinados durante la avanzada del colonialismo. Efectivamente, renombrados etnógrafos recopilaron “*un copioso material concerniente a la mentalidad primitiva y lo catalogaron en diversos rubros, haciendo de ese modo fácil su utilización*”.⁵⁸ Gracias a ello, Jung y los demás pudieron llegar a fondo en la identificación y caracterización de una “*concepción dinamicista*” en antiguas y foráneas ecumenes.

En el caso particular de Jung, también es verdad que cayó en el despeñadero del “*energetismo*” cuando su aproximación al mundo chino le reveló una peculiar “*ciencia*”

⁵⁶ “Entre nosotros este pensamiento desapareció de la historia de la filosofía desde Heráclito... Pero no estuvo extinguido durante el intervalo, sino que pervivió en la penumbra de la especulación astrológica y, todavía hoy, permanece en ese nivel”. Jung & Wilhelm, 1996: 17.

⁵⁷ Al margen del rechazo que antes expusimos sobre el “animismo”, Descola contribuye a ratificar esta coexistencia de las dos opciones, tesis que Carl G. Jung adelantó en su momento.

⁵⁸ Cantoni, 1977: 31 y 32.

interior”⁵⁹ que lograba aprehender los bajos fondos del psiquismo humano; una realidad no visible, ciertamente, pero operante y finalmente accesible.⁶⁰

Ahora bien, si nos vamos por esta ruta exótica, habrá que reconocer que el precursor en infiltrar la «*principlialidad energetista*» en los aposentos de la academia occidental, antes que cualquier otro, es el alemán Arthur Schopenhauer. Y en este alegato obviamos el jalón artístico del romanticismo que ya la había incorporado de manera antecesora.

Durante el primer cuarto del siglo XIX, Schopenhauer se posiciona voluntariosamente, armado de una rara perspectiva que obtiene al esgrimir los conjuntos filosóficos de Platón, Leibnitz y Kant en interlocución con sabidurías milenarias orientales, como las tradiciones hindúes, vedántica y budista. Su aporte pionero será entonces fraguar una amalgama de las dos metafísicas, componiendo un original corpus teórico, dirigido hacia el desmontaje crítico de la modernidad occidental.

Al proponer un traspaso del fundamento de lo real hacia la Voluntad —la que arraiga en la Naturaleza e imbuye al ser humano dentro de una totalidad reformulada y regida por el nuevo principio universal— el filósofo de Weimar enarbolará categorías filosóficas decisivas. Entre ellas, la de “*corporeidad*”⁶¹ especialmente va a plantarla muy en firme con la pretensión de superar el dualismo ontológico, epistemológico y antropológico de cuño cartesiano y en línea con el «*heleno tomismo*» y el realismo aristotélico.

Setenta años después, venteando el rastro legado por el “*sabio de Frankfurt*”, llegará Sigmund Freud a producir su teorización principal con no poco de la nueva y audaz trama filosófica.

Hoy en día sabemos que Freud, incitado por los planteamientos de Schopenhauer, se hizo de un punto de vista inédito que le posibilitó la concesión de objetividad para un ámbito profundo, invisible, pero esencial y operante en la realidad humana. Aunque nunca llegó a reconocer tal cosa, las luces schopenhauerianas le van a alumbrar los temas que van a distinguirlo: la fundación de la psique desde la Voluntad; el imponente ámbito involuntario en disyuntiva entre el dolor y el placer; las pulsiones radicales; pero sobre todo el concepto de “*corporeidad*”, nuevo paradigma de realidad en lo humano, será el llavín que le abrirá la puerta ancha en la historia de la ciencia contemporánea con el título que hasta hoy lo inmortaliza: Padre del Psicoanálisis.

⁵⁹ Yongey Myngiur, 1976-2008: VII.

⁶⁰ Jung & Wilhelm, 1996:15, 17,18.

⁶¹ El específico aporte de Arthur Schopenhauer para la introducción del epítome de “*corporeidad*” en el pensamiento occidental lo abordamos con más detalle en un trabajo previo. Cfr. Cuéllar, 2006: 56 a 77

Seguidamente, un discípulo rebelde de Freud se alzaría, urgiendo la necesidad de adoptar la nueva «*principlialidad*» bajo la convicción de que es la vía más expedita hacia las profundidades psíquicas. No obstante la argumentación titubeante, es de reconocerle a Carl G. Jung su tesón, lo que contribuirá positivamente al introito de la “*concepción energetista*” en la coronilla occidental.

Y a la postre, hace apenas un siglo, atestiguamos cómo la física —una de las ciencias de máximo crédito bajo el rigor positivista⁶²— terminó de acoger la «*opción energetista*» al amparo de Albert Einstein y su célebre fórmula: $E = MC^2$. Por esta suerte, el “*energetismo*” obtuvo finalmente su carné de membresía en el ateneo de la ecumene racionalista.

Pues bien, hasta aquí llegamos con la recapitulación de las «*opciones originarias*» en occidente, no sin antes compartir algunas reflexiones que consideramos oportunas respecto a la máxima que encabeza este apartado: “*Si alguna religión puede hacerle frente a las necesidades científicas modernas, ésta sería el budismo*”.

Esta frase aún altera a muchos. La molestia se origina con toda probabilidad en una enemistad anacrónica entre ciencia y religión. Pero el budismo no es una religión. Es como una “*antropología*”, o más bien una “*ciencia interna... que cuenta con un amplio abanico de comprensiones teóricas y recursos prácticos*”.⁶³ Si no veamos lo que testimonia un contemporáneo Rinpoche del Tíbet: “*Cuando a uno lo educan como budista, uno no piensa en el budismo como una religión. Piensa en el budismo como en un tipo de ciencia... un método para explorar... mediante técnicas...*”.⁶⁴

Quizás con esto alcance para que ya no suene antojadiza la correlación que exhibe la sentencia discurrida por el padre de la física contemporánea. Empero, aquí hay más tela todavía que cortar.

Algunos académicos, sinceramente deseando contribuir a “*la gran utilidad de las comparaciones*” entre tradiciones pensadoras, todavía recurren a justificaciones insuficientes. Por ejemplo, aquella que plantea que “*... la comparación legítima es la que se aplica a lo que es históricamente comparable, porque está radicado en tradiciones culturales semejantes*”.⁶⁵

Este argumento adolece de un reduccionismo, al menos para el aforismo que analizamos. Resulta que la posibilidad de un careo entre los resultados pensantes de Buda y Einstein no puede basarse en tradiciones culturales próximas y compartidas. Históricamente, esto es imposible.

⁶² Stephen Hawking confiesa su personal adopción a “... la forma más operativa de filosofía de la ciencia: la perspectiva positivista propuesta por Karl Popper y otros”. Hawking, 2002: 31.

⁶³ Conceptos vertidos por el Dalai Lama en Goleman, 2003: 11-12.

⁶⁴ Yongey Myngiur, 1976-2008: 11.

⁶⁵ Pettazzoni, 1967: 72; citado por Duch, 1977:30; citado por Rivera Dorado, 2006: 27.

El quid de una afinidad hoy en día patente entre la física actual y el budismo radica en que las dos instituciones intelectuales —una de manera postrema y la otra con anticipación milenaria— se encuentran braceando en idéntico carril “*energetista*”. No es que la física se haya dejado invadir por un misticismo, o el budismo por un cientificismo. Lo que sucede es que ambas escuelas, aunque procedentes de ecumenes distantes y distintas, están mancuernadas en la misma «*opción originaria*». He aquí el cimiento que valida su avenencia y su cotejo provechoso.

En los últimos 40 años, maestros del budismo tibetano vienen compartiendo con neurofisiólogos sus penetraciones acerca del funcionamiento de la mente y el cerebro humano. Un intercambio en verdad fructífero. Los interlocutores ya están divulgando maravillados sus hallazgos, y también su asombro de toparse con que en el fondo están hablando de lo mismo, pese a que las respectivas verbalizaciones se yerguen muy correctas.

Así que la legitimidad del famoso recurso comparativo —al cual hemos y seguiremos apelando en el presente ensayo— la sostenemos desde nuestro avance sobre las «*opciones originarias*» y sus frutos consiguientes; se funda entonces sobre bases antropológicas y filosóficas comunicantes, no en razón de “*lo que es históricamente comparable... en tradiciones culturales semejantes*”. Este rigor es lo que en definitiva respalda la analogía formulada por Einstein; y es lo que también explica cómo y porque en la actualidad “... *el diálogo vigoroso entre los practicantes de esta antigua ciencia interior y los científicos modernos se ha transformado en una activa colaboración*”.⁶⁶

4.- «*Opción originaria*» en la ecumene mesoprehispánica

En la Mesoamérica prehispánica se desplegó un panorama conceptuoso de raigambre “*energetista*”. Pensamiento mesoprehispánico le hemos dado en llamar. Éste fue elaborado por «*filosofo-artistas*» que adelantaron intuiciones que recién apenas está suscribiendo en su corpus la ciencia occidental.

Bajo este régimen pensador, se comienza con la estructuración de la realidad a partir de un “*supremo principio dual*”⁶⁷ que «*expande*»⁶⁸ e «*in-corpora*» sincrónicamente.⁶⁹ Todo lo que existe se asume como una jerarquización coronada de “*fuerzas... sustancias en movimiento*”⁷⁰ vinculándose al interior de ámbitos recíprocamente incluyentes. De este modo se llega a una totalidad íntimamente entrelazada. Este tinglado puede condensarse —en parte,

⁶⁶ Yongey Myngiur, 1976-2008. Página VII.

⁶⁷ León Portilla, 1983: 170, 171, 176.

⁶⁸ Cfr. Cuéllar, 2006: 24 a 49.

⁶⁹ Asumimos este término a la manera de Carl G. Jung, como “... *otra relación del acontecer... esencialmente dada por el hecho de la simultaneidad relativa... un paralelismo causalmente inexplicable*”. Jung & Wilhelm, 1996: 15 y 16.

⁷⁰ Jung, 1995: 39.

como ya lo hemos dicho— en el epítome de “*corporeidad*”, ideación que estima en mucho la “*forma e imagen*”⁷¹ nuestra aunque no se agota en ella.

Durante milenios, el observador sintiente mesoprehispánico ha entresacado las eventualidades de su entorno que le afectan significativamente en su seguridad existencial. Con todas ellas organiza un diagrama totalizante trazado en 4 ámbitos elementales: Bóveda estelar, Selva, Agricultura y Cuerpo humano.

El ingenio de un universo dispuesto en cuadrante es recurrente en ecumenes no occidentales.⁷² Y la peculiaridad de este constructo es la representación de un orbe en permanente fluir. He aquí uno de los más importantes “*moldes genéricos*” del pensamiento autóctono.

Podría argumentarse que esto último fue planteado antecedentemente por Heráclito de Éfeso, el promulgador griego del principio universal del movimiento, con su famosa declaración: “*Nadie se baña dos veces en el mismo río*”. Pero esto no es del todo cierto. La visión helénica asume el cambio únicamente en el arroyo, pero excluye de la mudanza al sujeto que “*se baña*”.

La observación mesoprehispánica en cambio abarca al sujeto que conoce y al objeto conocido bajo una misma dinámica englobante, con lo que se anticipa sorprendentemente a la elasticidad y relatividad espacio-temporal que ha adoptado recientemente la física contemporánea.⁷³

Bajo este planteamiento, el observador mesoprehispánico “*no distingue radicalmente el espacio y el tiempo... no hay un espacio y un tiempo, sino espacios-tiempos donde se hunden y se impregnan continuamente de cualidades propias los fenómenos naturales y los actos humanos*”. Cada “*lugar-instante, complejo de sitio y acontecimiento, determina de manera irresistible todo lo que se encuentra en él...*”⁷⁴

En estos cuatro ámbitos de observación milenaria, la sistematización sintiente mesoprehispánica capta “*formas*” completas y las trata como cuerpos; es decir, “*expresiones o signos de un sistema energético*”⁷⁵; jerarquizaciones de una misma fuerza interior, central y primigenia.

⁷¹ Jung & Wilhelm, 1996: 124.

⁷² Jung & Wilhelm, 1996: 46

⁷³ “*La imagen de la naturaleza ofrecida por la física actual, no podrá menos de sorprenderse al constatar que precisamente la moderna estructura espacio-temporal en sus relaciones con el pensamiento humano, guarda asombroso paralelismo con la concepción náhuatl*”. León-Portilla, 1983: 123.

⁷⁴ Soustelle, Jacques, 1940: 85.

⁷⁵ Jung, 1995: 33.



Estos cuerpos despliegan un movimiento autónomo, se desplazan como infundidos de un motor inherente, una fuerza primigenia que el observador sintiente distingue como ubicua, sincrónica, atraviesa todos los espacios y termina entrelazando a todas las entidades corpóreas y sus ámbitos. Esta potencia trascendental respecto del observador sintiente podría transcribirse como: «*Móvil primordial y participante*». León-Portilla, en su determinación de lealtad hacia la lengua náhuatl prehispánica, le llama “*Supremo Principio Dual*”.

En efecto, el sol, un volcán, la tierra, el árbol, una piedra, el jaguar, un ave, el río, la lluvia y cada uno de los componentes de la propia “*forma*” humana detentan intrínsecamente el “*secreto*” y “*sagrado*” *ch’ulel* o *téotl*; o sea, el “*Móvil primordial y participante*”, que es omnipresente en todas las esferas o dimensiones de la estructuración cósmica.

La palabra *tzotzil ch’ulel* refiere a lo que en lengua maya del período clásico se conoce como *k’uh*, una suerte de espíritu o fuerza que se encuentra en todos los aspectos y fenómenos envueltos en los cuatro ámbitos de la observación sintiente mesoprehispánica. En lengua zapoteca, la idea es verbalizada como: *pèe*⁷⁶; en mixteca es: *ini*; en náhuatl: *téotl*.⁷⁷

Todos estos vocablos inscriben lo que la comunidad científica actual entiende por “*Energía*”.⁷⁸ Se trata de una potencia ubicua, invisible, que se

⁷⁶ Marcus, Flannery and Spores, 1983: 37–39.

⁷⁷ Townsend, 1979.

⁷⁸ Nos referimos a la noción física expresada en la famosa ecuación de la relatividad: $E=MC^2$. Sin embargo, “...la idea de energía es tan antiguo como la humanidad...”. Jung, 1995:39.

comporta de forma expansiva y unificadora. Designa indudablemente el dinamismo interior que se venera sobre todo en el corazón y en la sangre de los hombres.⁷⁹ Así lo explica Evon Z. Vogt cuando habla de que el *ch'ulel* se encuentra localizado en el corazón y circula dentro de la corriente sanguínea.⁸⁰ La propiedad circulatoria es una de las manifestaciones consabidas de este concepto en la “*forma*” humana, aunque no es la única ya que es una realidad que entrelaza a todos los cuerpos movientes.

Ciertamente la observación mesoprehispánica percibe el *ch'ulel* o *téotl* no sólo en los humanos o seres que la cosmovisión occidental califica de “*animados*” o “*sobrenaturales*”. Todas las entidades sobre cielo y tierra lo incorporan, convirtiéndose así en un poderoso vínculo cósmico, presente y actuante en cuerpos celestes, vegetales, animales, humanos e incluso extensiones físico-geográficas. La noción de *ch'ulel* o *téotl* disuelve la frontera entre ámbitos separados y estancos: Animado e Inanimado, Sagrado y Profano, Natural y Sobrenatural, Naturaleza y Cultura. Estas esferas, otrora contrapuestas, se fusionan ante la intervención de un principio expansivo y unificador.

En esta cuestión, el pensamiento mesoprehispánico avanza sorprendentemente en lo que siglos más tarde vendrá a ser la “*concepción energetista*” de Carl Jung. El creador de la escuela de psicología analítica plantea que la energía, tal como la está entendiendo y proponiendo, “*no es la concepción de una sustancia moviente en el espacio sino un concepto abstraído de las relaciones de movimiento. Sus fundamentos no son, pues, las sustancias mismas, sino las relaciones de éstas*”.⁸¹

Asimismo, el corpus intelectual originario se adelanta con creces a la imagen del universo que ahora la civilización occidental patenta. La Física, ciencia “*sólida*” y exacta, ha destronado ya las nociones de “*sustancia*” y “*materia*”, para ocuparse en primera instancia de energía y campos de fuerzas, con lo que configura un modelo que definitivamente está mucho más cerca de aquel “*dinamismo primitivo... con su fuerza divina que actúa en todo el universo*”.⁸²

El juego cognitivo se convierte entonces en un captar el patrón de los movimientos, captar “*el ritmo*” de los cuerpos y cómo conectan unos con otros en los campos relevantes que abre para sí el observador mesoprehispánico.⁸³

⁷⁹ Taube, 2001: 271.

⁸⁰ Vogt, 1979: 27-28.

⁸¹ Jung, 1995: 16.

⁸² Dittmer, 1960: 92.

⁸³ “*Todo cuerpo móvil, desde el viento a los planetas, es esencialmente un ritmo...*”. Zolla, Elémire. 1985: 33.

De esta manera se fragua la invención conceptual maya del “*Euxolalob*”, conocer “*el ritmo de las cosas en sí*”⁸⁴, donde los cuatro ámbitos de la observación mesoprehispánica que ya hemos expuesto —al igual que en la física de la teoría de la relatividad general— son participantes creativos y dinámicos, en lugar de considerarlos un mero escenario pasivo en que se suceden los acontecimientos.⁸⁵

Llegar a concebir algo como el “*Euxolalob*” nos indica que el pensamiento maya en este caso encarna una preocupación bien distinta a la que abriga la costumbre pensante occidental, la cual pretende conocer las cosas en su esencia inmutable, aislada, unidireccional y no en su movimiento e interacción regenerativa. Esta divergencia ontológica y epistemológica es una de las grandes brechas entre la sistematización intelectual indígena y la tradición «*heleno-tomista*».

5.- La noción de “*corporeidad*” en la ecumene mesoprehispánica

El pensamiento mesoprehispánico, como ya vimos, antecedió a la física reinante en el enfoque unificado de las coordenadas «*tiempo-espacio*». Esto quiere decir que capta, no un ente aislado y en suspenso sino una “*corporeidad*” estructurada en y por movimiento. Desde su «*opción originaria energetista*», le importa la cosa o la entidad, no tanto en su esencia sino en su integración corpórea imbuida de un «*movimiento primordial y participante*» al interior de ámbitos propicios donde se relaciona con otros ritmos corporales. Su objeto de atención no es pues una esencia pura, abstraída, fija e inmutable, sino cuerpos en movimiento conectados entre sí al interior de ámbitos también en movimiento.

Una de las propiedades que comporta este epítome de “*corporeidad*” constituye la jerarquización coronada. Ésta consiste en una reunión de cuerpos que yergue, amalgama y asciende al interior de todo lo que existe desde un único e intrínseco principio. Este trazo lo encontramos representado en una de las varias realizaciones rupestres que alberga la cueva de Oxtotitlan, en Puebla, México.

En este espacio sagrado, que se registra desde el período preclásico temprano, la élite artística pensante plasmó una de las maravillas conceptuales mesoprehispánicas. Un universo jerarquizado y amalgamado en sus corporeidades fundamentales.

⁸⁴ Sharer, 1998: 491

⁸⁵ “...espacio y el tiempo, concebidos no como un escenario vacío sino como factores dinámicos, que se entrelazan y se implican para regir el acaecer cósmico”. León-Portilla 1983: 95-98.



Pintura rupestre en la caverna Oxtotitlan, según David C. Grove. Soustelle, Jacques “*Los Olmecas*” 1984. Pág 96, lámina 25.

La colorida pintura plasma el enjambre simbólico justo. Los entes corpóreos de los cuatro ámbitos en que se organiza la observación mesoprehispánica, ahí aparecen pincelados: El amarillo sol de la bóveda estelar; el “*pájaro-serpiente*” que personifica la juntura de cielo y tierra; el verde de la espesura vegetal; el rojo que transvasa el interior humano con el marrón de la profundidad telúrica, devoradora y germinal.

Todos ellos se vinculan y comunican significativamente. Se relacionan de manera cíclica en sus tintes, y resultan amalgamando en la “*forma e imagen*” nuestra.⁸⁶

Esto significa que el artista-sujeto proyecta la comprensión de su entidad corpórea al interior del ordenamiento que él mismo arregla, desde su observación sensorial e inquietud existencial. Utilizando su imaginación, encauzada creativamente por la capacidad de condensación que permite el lenguaje simbólico, la élite intelectual mesoprehispánica aprovecha la vinculación dinámica entre los cuatro ámbitos como una cartografía que le guiará a identificar su específico puesto en el tinglado totalizante. El trazado de “*las cuatro esquinas*” universales centran pues en un elemento unificador, logrando así coherencia, organicidad cognitiva, y expresando con su lenguaje peculiar la dualidad expansiva que lo centra: Hacia abajo para enraizar, y hacia lo alto para trascender.

Otra muestra de la noción mesoprehispánica de “*corporeidad*”, equivalente al mural de Oxtotitlan, lo podemos observar en la disposición iconográfica de la denominada Estela 25 de Izapa.

Ella también contiene los entes corpóreos de los 4 rumbos universales. Pero aquí la corporeidad humana manifiesta cortedad, búsqueda de afirmación, de seguridad, de elevación, y en eso contrasta con el garbo, elasticidad, altura y hondura que exhiben los otros entes corpóreos que yerguen y enraízan en el cuadrante espacio-tiempo cincelado en pétrea realidad. Una mano humana única se aferra a un eje de erguimiento más alto y firme, hablándonos de esa preocupación mesoprehispánica por la condición de “*estar en pie*” respecto de las cosas del mundo.⁸⁷

La vista eleva en afán de alcanzar el *topan mictlan*: “*lo que nos sobrepasa, lo que está más allá*”,⁸⁸ por encima de la propia estatura, jus-

⁸⁶ “... la escritura icónica mesoamericana” desarrolla todo un discurso a partir de la anatomía humana y sus partes componentes. Brotherston, 1997: 85.

⁸⁷ León-Portilla 1983: 89.

⁸⁸ León-Portilla 1983: 70.

tamente donde posa el ave primordial, *Itzam Ye*, el Espíritu, *Quetzalcóatl*, epítome del conocimiento pleno en tanto juntura de cielo y tierra.⁸⁹

Sus pies se asientan en el tapete cuadrado de la cultura; no penetran en profundidad hacia abajo, quedando faltos de raíz,⁹⁰ lo que denota una existencia frágil, sin certeza, en Talticpac, “*lo sobre la tierra*”.⁹¹ Sin embargo, en un atisbo de contacto, uno de sus pies roza exactamente la punta de las temibles fauces del dragón terrestre, el monstruo Cauac, símbolo del poder oculto, fecundador y devorador al mismo tiempo, de las fuerzas oscuras del «*Intramundo*».

Visión limitada, erguimiento frágil, estatura corta, falta de raíces, el ser humano no se sabe dueño y señor del panorama cósmico configurado. Al quedar como “*en medio*” de las grandes fuerzas de Cielo y Tierra, se siente impelido a elevar en conciencia responsable para una labor armonizadora, no competitiva ni dominadora, con el resto de ámbitos y sus cuerpos habitantes e influyentes.

Insistimos, aquí el núcleo significativo es la ubicación relacionada de la corporeidad humana en la gran expansión universal de corporeidades enlazadas por la energética primordial. Empero no podemos concluir, aunque resulte muy tentador, que lo que deriva de esta estructuración cósmica sea un antropocentrismo al estilo de la tradición occidental. No existe en el “*cosmos*” indígena una intencionalidad humana emancipadora del “*orden*” establecido por los “*dioses*”⁹², sino una aceptación reverente y plena, y una conciencia mediadora.

La composición de la estela 25 de Izapa, prístina moldura de un pensamiento originario, está orientada a mostrar el lugar que ocupa la corporeidad humana en el orbe mesoprehispánico. No hace alarde de una supremacía de la “*forma e imagen nuestra*” sobre el resto universal. Tampoco dibuja como gran destino el sobreimponerse a la Naturaleza. El plan es colaborar con las fuerzas de la Naturaleza, “*pidiendo su permiso*”, y de esa manera contribuir convenientemente desde su dimensión corpórea a la armonía entre “*Este Mundo*” e «*Intramundo*». Por ello, insistimos, no podemos hablar de un antropocentrismo en el “*pensamiento indígena*”, ni en el mesoprehispánico ni en el de otras ecúmenes.

La noción de “*corporeidad*”, en otro de sus sesgos que es la conexión a escala entre macro y micro cosmos, se nos presenta en la magnífica escultura mesoprehispánica: “*El Señor de Las Limas*”.

⁸⁹ “... *Esta imagen teotihuacana tiene antecedentes en el dragón olmeca, que era... un símbolo que unió los poderes del cielo con los de la tierra*”. Florescano, 2004: 101.

⁹⁰ “...*lo que por un cambio semántico, llevó al concepto de verdad en náhuatl*”. León-Portilla 1983: 89.

⁹¹ León-Portilla, 1983: 146.

⁹² “*Los griegos lucharon contra el destino, los mayas se sometieron a él*”. Rivera Dorado, 1986. Pág. 40.



Estela 25. Cultura Izapa, Chiapas.
Período. Estilo Epi-Olmeca.
Freidel, Schele & Parker, 1999.
Pág. 209.

No existe en el “*cosmos*” indígena una intencionalidad humana emancipadora del “*orden*” establecido por los “*dioses*”, sino una aceptación reverente y plena, y una conciencia mediadora.



Las Limas, monumento I.
Diehl, Richard, 2004. Lámina XX
Pág. 144.

El pensamiento mesoprehispánico se erige sobre la premisa de que “*Cosmos*” y “*Hombre*” obedecen en el fondo a leyes comunes.

Al igual que la filosofía china, el pensamiento mesoprehispánico se erige sobre la premisa de que “*Cosmos*” y “*Hombre*” obedecen en el fondo a leyes comunes. El ser humano es un “*cosmos*” en pequeño, no separado por barreras sólidas del gran cuerpo universal. Las mismas leyes rigen en el uno y el otro, y partiendo de un estado se extiende el acceso al otro. En este sentido, “*psique y cosmos se comportan como Mundo interior y Mundo exterior. Por tal motivo el hombre participa por naturaleza de todo el acontecer cósmico, y está entretejido con él, tanto interna como externamente*”.⁹³

Carlos Viesca, en su aproximación a la medicina prehispánica, plantea que: “*El Cuerpo Humano es considerado como una versión en miniatura del Universo*”.⁹⁴ Esta declaración ratifica lo que ya apuntábamos antes, de que las mismas leyes rigen a uno y otro. Asimismo concuerda con lo que Evon Z. Vogt nos explica, citando a Víctor Turner, sobre la cualidad de “*escalamiento*” que detenta la noción de “*corporeidad*”, en virtud de la cual se vuelve posible acceder cognitivamente a entidades macro a través de estructuraciones en mínima escala.⁹⁵

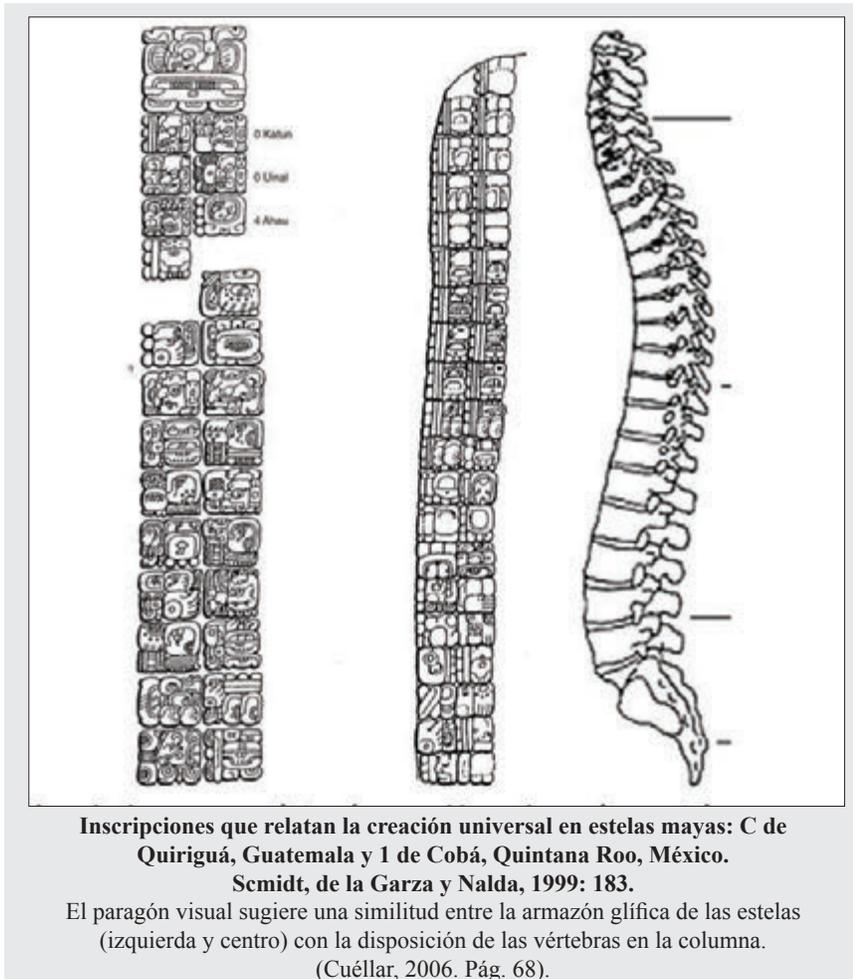
En este punto es interesante constatar que la idea de correlación de universos, integrantes y escalonados en sus corporeidades, asoma igualmente en el cristianismo primitivo. En primer lugar porque nunca concibe una existencia individual sin cuerpo: “... *nadie jamás ha aborrecido su cuerpo...*” (Efesios 5: 29). Luego, los individuos están vinculados en y desde sus cuerpos a otro Cuerpo integrador: “... *nosotros somos parte de su cuerpo... el cuerpo es uno y tiene muchos miembros, y todos los miembros, aún siendo muchos, forman un solo cuerpo... Si todos fueran la misma parte, ¿dónde estaría el cuerpo?...*” (Efesios 5: 30. Corintios 1, 12: 12-20.). Y este Cuerpo, al ser superior, propicia una ascendencia incluyente, una jerarquización coronada: “... *creceremos de todas maneras hacia Aquel que es la cabeza... Él da organización y cohesión al cuerpo entero, por medio de una red de articulaciones, que son los miembros, cada uno con su actividad propia, para que el Cuerpo crezca y se construya a sí mismo...*” (Efesios 4: 15-16).

⁹³ Jung & Wilhelm, 1996: 86 y 87

⁹⁴ Viesca Treviño, Carlos, 1997. *Ticiotl I Conceptos médicos de los antiguos mexicanos*. Serie: Monografías de Historia y Filosofía de la Medicina, núm. 2. Departamento de Historia y Filosofía de la Medicina, Facultad de Medicina, UNAM

⁹⁵ Vogt, 1979: 27.

Otras ideaciones cosmológicas representadas en diversas realizaciones iconográficas mesoprehispánicas también se apegarán a la misma clave. Vease, por ejemplo, cómo las monturas glíficas de las inscripciones que relatan la “erección del mundo” en las estelas mayas imitan la montura de la columna que yergue la postura distintiva de la especie humana en su corporeidad.



De modo similar podemos observar cómo el modelo cosmológico mesoprehispánico, Wakah-Chan, en tanto «*Expansión universal*»⁹⁶, reproduce iconográficamente el esquema del erguimiento humano en su corporeidad. En especial, nótese la paridad de la estructura ilíaca con el “*monstruo de la tierra*” (hechura inferior del “árbol cósmico”).

En conclusión, el pensamiento mesoprehispánico entiende que Cuerpo Humano y Universo están concatenados por la expansión del supremo principio energético en sus corporeidades respectivas: El micro universo humano

⁹⁶ Cfr. Cuéllar, 2006. Capítulo 3.

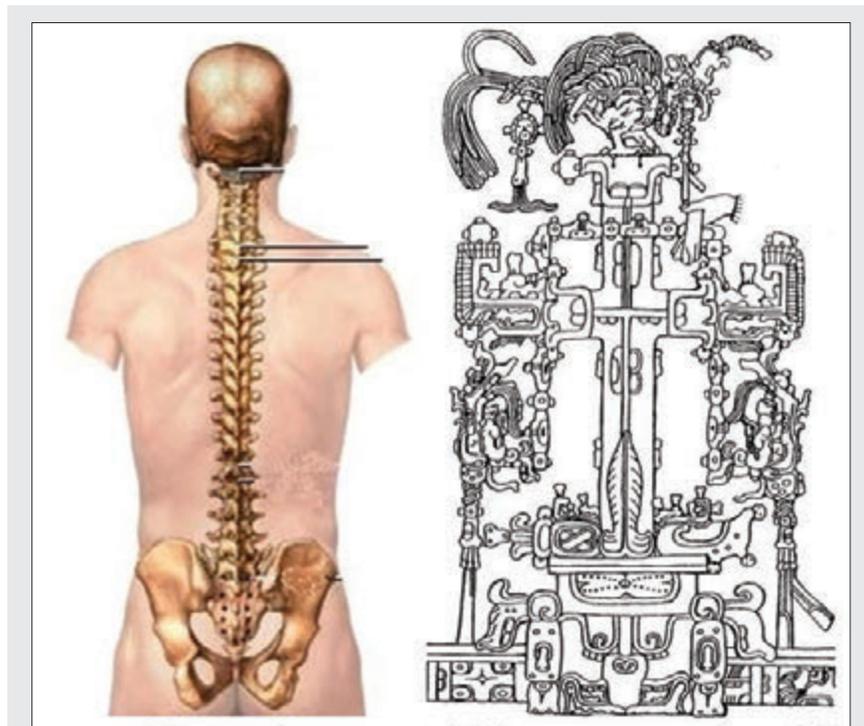


Imagen del cuerpo humano y Wakah-kan, motivo central cincelado en la lápida del templo de la Cruz de Palenque, Chiapas, México.

Schmidt, de la Garza y Nalda, 1999: 236.

Comparación entre el modelo del erguimiento humano y el modelo cosmológico mesoprehispánico del Universo como «*Expansión en 4 rumbos*» (Cuéllar, 2006: Pág. 67).

cifra y contiene en sí, en su corporeidad, el macro universo.⁹⁷ El cuerpo principal es el cuerpo cósmico que es el cuerpo del hombre, como una secuencia sincrónica de escalamiento energético jerarquizado.

Pero si en el macro universo la expansión acaece “*hacia fuera*”, en el micro universo humano se da “*hacia dentro*”. O sea, el micro universo humano, en y desde su corporeidad, asimila la misma lógica expansiva que acontece a nivel macro, solo que en sentido inverso. Esto es lo mismo que los sistemas pensantes chinos reconocen como “*método retrógrado*”.⁹⁸

He aquí otro de los “*moldes genéricos*” autóctonos, el cual se expresa corpóreamente en la “*forma e imagen*” de Quetzalcóatl, personificación de Venus, luz interior en micro universo humano que empuja “*a través de su carne y sus contradicciones*” a forjar ese poder interior hasta transfigurarse en una luz parecida a la de los astros”.⁹⁹

El Popol Vuh maya-kekchí, resumiendo miles de años de sabiduría ancestral, no hace sino exaltar la gran epopeya de la “domesticación” del maíz

⁹⁷ “...they seem to have used the human body as a metaphor of the cosmos”. Miller & Taube: 15.

⁹⁸ “... las cosas del mundo, es con visión dirigida hacia fuera... Si la mirada se revierte, dirige hacia dentro y contempla el espacio de los antepasados, eso es el método retrógrado... Por lo tanto se dice: el Sentido del Elixir de Vida reposa completamente sobre el método retrógrado”. Jung & Wilhelm, 1996: 104.

⁹⁹ Séjourné, Laurette, 2004: 34.



Secuencia de la transformación genética del Maíz en Mesoamérica Prehispánica, desde el 6000 a.C. al 200 d.C aproximadamente.

Fowler, 1995. Pág. 53.

La transformación in corpore del Maíz, resultado de la avenencia entre la inventiva “gemela” y el poder supremo de “*inframundo*”, es la narrativa épica mesoprehispánica por excelencia. El «*epítome civilizatorio*». revela que el humano, al estar hecho de la misma sustancia, posee el mismo destino, en y desde su corporeidad misma.

como un modelo de transformación sustancial in corpore. Luego el pensamiento mesoprehispánico sostiene que el cuerpo humano está hecho de la misma sustancia que el maíz.¹⁰⁰ Por consiguiente, la expansión energética universal en la corporeidad humana debe conducir de igual manera a un cambio sustancial.¹⁰¹

La “*Biblia maya*” resulta ser de este modo la depositaria de una verdadera “*teoría de la mutación o transformación*”,¹⁰² cuando celebra la expansión del maíz, quien renace después de verificar su total transformación in corpore. Hablamos entonces de que el maíz, desde su “... *antiguo cuerpo es ahora otro, es transformado. Se trata de una trascendencia al interior de la vida corporal*”.¹⁰³

Es sumamente curiosa la coincidencia que puede observarse entre esta composición mesoprehispánica con el planteamiento nazarenocristiano de la resurrección. Textos de los evangelios y de la teología desarrollada por Pablo insisten en vincular la resurrección con la renovación corpórea. Igual lo hace la ideación indígena para el maíz. En el acto de la resurrección se verifica una transformación corpórea. “*El cuerpo se renueva... como cuerpo liberado en el cuerpo mortal*”.¹⁰⁴

¹⁰⁰ “...en el *Popol Vuh*, la masa de maíz se equipara a la carne humana...” Freidel, Schele & Parker, 1999: 193.

¹⁰¹ “... En efecto, la idea del desarrollo exige la posibilidad del cambio de las sustancias, que, energéticamente consideradas, son sistemas de energía dotados de variabilidad e intercambiabilidad teóricamente ilimitadas”. Jung, 1995: 33.

¹⁰² Brotherston, 1997: 371.

¹⁰³ Hinkelammert, 1977: 102.

¹⁰⁴ Hinkelammert, 1977: 100, 106.



LA “RESURRECCIÓN” DEL MAÍZ.

Taube, 1993. Pág 77. Interior de tiesto cerámico procedente del período clásico tardío maya.

Según Taube, esta escena ilustra la “*resurrección*” del maíz como un dios, saliendo victorioso del «*IntraMundo*», auxiliado por los “*héroes gemelos*”, Hunahpú e Xbalanqué. (Cuéllar, 2006. Pág. 100)

Baste con mostrar algunos pasajes del pensamiento nazareno-cristiano y el discurso paulino, donde “*se destaca su insistencia en la resurrección del cuerpo...*”.¹⁰⁵ Por ejemplo: “... *gemimos interiormente, anhelando el día en que Dios nos adopte, con nuestro cuerpo inclusivamente*” (Romanos 8: 23). Luego este otro: “*Él les dijo: tóquenme y fíjense bien (vean) que no soy un fantasma (espíritu) sin cuerpo...*” (Lc 24: 36-43. Evangelio apócrifo de los hebreos § 19).

Lo que revive entonces no es “... *un fantasma... un espíritu...*”; lo que resucita es un cuerpo. Semejante formulación va a provocar escándalo, desazón, incredulidad, claro que sí, pero sólo en un conglomerado cuyas rutinas mentales disimulen la escisión entre Materia (cuerpo) y Espíritu (alma), y prescriban unilateralmente que “...*la eternidad es del alma y de las ideas...*”.¹⁰⁶

La resurrección, para el nazareno-cristianismo, se verifica sencillamente como un hecho corpóreo, sin que sus aperos cognitivos le filtren aquella dicotomía: “*Uno es el cuerpo y uno el espíritu*” (Efesios 4: 4). En cambio, el heleno-tomismo, el racionalismo cartesiano y el positivismo ilustrado pretenderán entenderla desde su “*themata*” de objetividad material; pero así nunca la captarán de forma alguna en su integridad.

No cabe duda que en este asunto la tradición pensante occidental posee sus limitaciones. Una muy importante es que su canon de realidad no es el de “*corporeidad*”. Por ello, “*al no reconocer el Cuerpo*” (1-Corintios 11: 29) incurre en deslices. De ahí que confunda masa con materia en su formulación, y luego traslape las «*nociones civilizatorias*» de cuerpo y materia. Pero esto no puede hacerse impunemente. He ahí el brete. Cada noción opera bajo su «*opción originaria*». A cada noción conciernen efectos metafísicos, ontológicos, epistemológicos y antropológicos distintos.

Debido a estas licencias, los lectores occidentales no avezados presienten que algo no compagina, algo importante no concuerda en la narrativa paulina a la usanza nazareno-cristiana, aunque no sepan expresarlo muy bien. Recurren por tanto a un trámite de consolación, una solución pírrica: “*Creer*”, como un salto mortal sin asidero, sin cabida a explicación “*humana*” alguna. Un propósito difícil de sostener en verdad.

¿Puede vislumbrarse a estas alturas dónde radica la conexión —en este y otros aspectos— entre el nazareno-cristianismo junto a la teología paulina con el pensamiento mesoprehispánico? Una afinidad para nada antojadiza, como tampoco lo es la dinámica concurrente entre el budismo y la física contemporánea que analizamos antes. Sencillamente tales producciones intelectuales coinciden en su «*opción originaria*»; cada una, en y desde lo suyo, parte de la misma «*opción energetista*». Por consiguiente, no re-

¹⁰⁵ Hinkelammert, 1977: 100.

¹⁰⁶ Hinkelammert, 1977: 100.

presenta ningún problema el encontrarse dialogando desde una compartida noción y elaboración de lo real: “*Cuerpo y Corporeidad*”.

En último término, para la “*visión energetista*” de cualquier ecumene, la resurrección (de aquel como Jesús o de aquel que le pasa como al maíz) siempre será del cuerpo, no de la materia. Pero esto no es idealismo versus materialismo. Es otro esquema. Es cuestión de «*opciones originarias*» con sus «*rumbos ecuménicos*» y «*nociones civilizatorias*» consecuentes. Y como lo advertimos antes, ellas son como dos vías para “... *abordar el suceder físico...*”. Ambas son complementarias; cada una “*es precisamente la recíproca de la otra*”, aunque en lo inmediato las identifiquemos “*empleitadas*”¹⁰⁷ a causa de las peculiaridades de la mente humana.

¹⁰⁷ Jung, 1995: 16.

Bibliografía:

Brotherston, Gordon

1997. *La América indígena en su literatura: Los libros del cuarto mundo*. FCE. México.

Cantoni, Remo

1977. *El pensamiento de los primitivos*. Amorrortu (4a edición). Buenos Aires.

Carrasco, David

1996. *El retorno de Quetzalcóatl*. Conferencia publicada en la revista Encuentros. BID. No 16.

Christian, David

2007. *Mapas del tiempo. Introducción a la «Gran Historia»*. Crítica. Barcelona.

Crépon, Pierre

1993. *Los evangelios apócrifos*. EDAF. Buenos Aires.

Cuéllar, Guillermo

2006. *El puesto del Hombre en el “cosmos” mesoprehispánico*. Universidad Tecnológica de El Salvador. San Salvador.

Descola, Philippe

2006. “Los hombres no son los reyes de la naturaleza”. *La Nación*, 23 agosto. Costa Rica.

Diehl, Richard A

2004. *The Olmecs: America's first civilization*. Thames & Hudson. London.

Dittmer, Kunz

1960. *Etnología General*. FCE. México.

Florescano, Enrique

2004. *Quetzalcóatl y los mitos fundadores de Mesoamérica*. Taurus. México.

Fowler, William R

1995. *El Salvador. Antiguas Civilizaciones*. Banco Agrícola Comercial. San Salvador.

Freidel, David; Linda Schele & Joy Parker

2000. *El cosmos maya*. FCE. México.

Goleman, Daniel

2003. *Emociones destructivas*. Vergara/Grupo Z. Buenos Aires.

Hawking, Stephen

2002. *El universo en una cáscara de nuez*. Crítica/Planeta. Barcelona.

Hinkelammert, Franz J.

1977. *Las armas ideológicas de la muerte*. DEI. Costa Rica.

Jung, Carl G.

1995. *Energética psíquica y esencia del sueño*. Paidós. Barcelona.

Jung, Carl G. & R. Wilhelm

1996. *El secreto de la flor de oro*. Paidós Studio. Barcelona.

León-Portilla, Miguel

2000. *El Destino de la Palabra. De la oralidad y los códices mesoamericanos a la escritura alfabética*. FCE, México.

1983. *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. UNAM INAH. México.

Lévy-Bruhl, Lucien

2003. *El alma primitiva*. Ediciones Península. Barcelona.

Marrades, Julián

1990. "Autoconocimiento y Cuerpo en Schopenhauer". En *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*. Javier Urduñibia (Coord.) Editorial Anthropos, Barcelona.

Miller, Mary & Taube, Karl

1993. *Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya*. Thames & Hudson, London.

Montes Mozo, Santiago

1977. *Etnohistoria de El Salvador*. Tomo I. Ministerio de Educación. San Salvador.

Péricot, Luís y Juan Maluquer

1969. *La humanidad prehistórica*. Salvat Editores. Navarra.

Reyes, Luís Albert

2008. *El pensamiento indígena en América*. Editorial Biblos. Buenos Aires.

Rivera Dorado, Miguel

2006. *El pensamiento religioso de los antiguos mayas*. Editorial Trotta. Madrid.

1986. *La religión maya*. Alianza Editorial. Madrid.

Sahagún, Fray Bernardino de

1999. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Editorial Porrúa, 10a. edición, México.

Schele, Linda & David Freidel

1986. *A Forest of Kings*. William Morrow & Company, Inc. New York.

Schopenhauer, Arthur

2005. *El mundo como voluntad y representación*. FCE. Madrid.

Sharer, Robert J.

1998. *La Civilización Maya*. FCE. México.

Séjourné, Laurette

2004. *Cosmogonía de Mesoamérica*. Siglo XXI, México.

1996. *Supervivencias de un mundo mágico*. FCE. México.

1973. *Pensamiento y religión en el México antiguo*. FCE. México

Soustelle, Jacques

1986. *Los Olmecas*. FCE, México.

1940. *El pensamiento cosmológico de los antiguos mexicanos*. Hermann et Cie Ed. Paris.

Taube, Karl

1993. *Aztec and Maya Myths*. British Museum Press. Great Britain.

Vogt, Evon Z.

1979. *Ofrenda para los Dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*. FCE, México.

Yongey Mingyur, Rinpoche

2008. *La alegría de la vida*. Grupo editorial Norma. Bogotá.

Wolpert, Lewis

1994. *La Naturaleza no natural de la ciencia*. Acento Editorial. Madrid.

De la sexualidad y sus demonios: El miedo al placer

Olga Vásquez

*Beata María, tú sabes que hombre recto soy,
que orgulloso lucho contra el mal.
Beata María, tu sabes que muy puro soy,
no como el vulgo débil y banal.
Entonces María, di por qué su danza veo
y sus ojos como llamas son.
La veo, la siento, su pelo negro tiene sol,
me quema y así pierdo la razón.
Cual fuego, de infierno, me quema el corazón.
Impuro deseo, maldita tentación.
Mi culpa no es, si me embrujó,
fue la gitana quien la llama encendió.
Mi culpa no es, si he actuado mal,
pues es más fuerte el demonio que el mortal.
Protégeme, María, de ese su hechizo cruel,
si no su fuego a matarme va.
Destruye a Esmeralda, que pruebe el fuego de Luzbel,
o deja que sea mía y mía será.
Hay fuego de infierno, gitana escogerás,
o a mí o a la hoguera, sé mía o arderás.
Ten piedad de ella y ten piedad de mí...
Ella mía será ¡O a arder va!*

(Fuego Infernal. Canción de la película El Jorobado de Notre Dame, Walt Disney Pictures, 1996)

Hechizo. Deseo. Fuego. Infierno. El cuerpo en movimiento de la sensual gitana, descrito en la canción de la película de Walt Disney, es tentación maldita que hace perder la razón al juez Claude Frollo. En el agónico combate contra el mal encarnado en esta mujer, el hombre se reconoce víctima de la fuerza de su impuro deseo. Quiere librarse del hechizo de la gitana bruja que le quema los sentidos. Él, hombre bueno y recto, sabe que el placer y el demonio van de la mano. No puede deshacerse del deseo, es más fuerte que él. Entonces decide destruir violentamente el objeto de su deseo, el cuerpo de Esmeralda.

La versión en inglés de la estrofa final de la canción hace alusión a otra mujer: *Destroy Esmeralda, she must feel the fire of Jezebel*. Una de las historias del antiguo testamento, en la biblia cristiana, cuenta la historia de Jezabel, princesa fenicia que se casa con el rey Ajab mientras éste es soberano del

Reino del Norte, Israel¹. La historia la retrata como una mujer ambiciosa e idólatra. *Sedujo* al rey para introducir en Israel el culto a Baal y Astoret, dioses “paganos”. Los ritos de adoración a estos dioses introdujeron también algunas prácticas sexuales consideradas como inmorales por los profetas del “Dios verdadero”. La reina Jezabel es asesinada violentamente como castigo a su conducta:

La echaron abajo y su sangre salpicó los muros y a los caballos, que la pisotearon. Fueron a enterrarla y no hallaron de ella más que el cráneo, los pies y las palmas de las manos. Volvieron a comunicárselo y él dijo: “En el campo de Yizreel comerán los perros la carne de Jezabel. El cadáver de Jezabel será como estiércol sobre la superficie del campo, de modo que no se podrá decir: esta es Jezabel.

(2 Re 9,33-37).

Pese a los más de dos mil años de distancia entre ellos, sorprende la similitud entre el discurso bíblico sobre Jezabel y la canción Fuego infernal de la película de Disney. Y es que el cuerpo –especialmente el cuerpo femenino- y los sentidos como fuente de placer, han sido condenados durante siglos. La tradición dualista de la filosofía consideró que el cuerpo y los sentidos eran fuente de engaño, un obstáculo para llegar a la verdad. Por su parte, la religión cristiana, deudora de la filosofía griega clásica, demonizó el cuerpo y condenó el placer. La única manera de librarse de los deseos, las pasiones y los sentidos es librarse del cuerpo haciendo violencia contra el deseo en el propio cuerpo o contra el cuerpo que lo provoca.

En este sentido, Michel Foucault afirma que la civilización occidental no ha sido capaz de extraer verdad o conocimiento del placer mismo tomado como práctica y recogido como experiencia. Este aprender del placer por el placer mismo es, como dice Foucault, *reconocer el placer según su intensidad, su calidad específica, su duración, sus reverberaciones en el cuerpo y el alma*². A esta iniciación en los saberes de la sexualidad es a lo que el filósofo llama el ars erótica del que se dotaron algunas sociedades³. El placer es conocido por sí mismo y no en relación con una ley absoluta de lo permitido y lo prohibido ni con un criterio de utilidad.

En el caso de la civilización occidental, afirma Foucault, pareciera que no hay ars erótica sino scientia sexualis. Durante siglos, occidente ha recurrido a definir la verdad sobre el sexo, el placer y el cuerpo, a través de una “ortopedia del discurso”⁴. Esta verdad controla y gobierna la iniciación en el saber y ejercicio de la sexualidad, a la vez que justifica el prejuicio sexista. En este discurso, la sexualidad femenina ha sido representada como fuerza ciega de

¹ Ajab reina en Israel hacia el año 900 A.C. Cfr. 1 Re 16,29.

² Foucault, Michael (2005). Historia de la sexualidad. La voluntad de saber. Pag. 60

³ Cfr. Idem. Foucault menciona las sociedades de China, India, Japón, Roma

⁴ Cfr. Idem.

la naturaleza, *belleza reptiliana, primitiva y fatal*⁵. La peligrosidad de este ser instintivo (no racional) es tal, que se hace necesario dominarlo o incluso eliminarlo violentamente. La imagen de la perversa mujer insaciable es una creación masculina que justifica la opresión y el control. En este sentido, afirma Alicia Puleo, este discurso sobre la sexualidad femenina refleja la concepción colonialista, sexista y antropocéntrica de una sociedad⁶.

A lo largo de la historia, este discurso se ha visto alimentado por los aportes de la filosofía, la religión y la ciencia. En la actualidad, se ve reforzado por las industrias culturales que, desde productos como la canción de la mencionada película infantil de los estudios Disney, reproducen dicho discurso. La sociedad latinoamericana es heredera de la tradición Occidental y en ella, de la manera como se ha construido esta “verdad” sobre la sexualidad. El tema sexual se ha abordado desde lo permitido/prohibido, lo correcto/incorrecto según una ley eterna e inmutable. Desde estos parámetros, las prácticas y expresiones que se distancian de ellos son descalificadas, sancionadas e incluso atacadas. El debate sobre estos temas y su necesidad de sanción se ha planteado en términos religiosos de combate entre el bien y el mal.

Como consecuencia de ello, alrededor del cuerpo y la sexualidad se ha generado múltiples exclusiones y violencias. Esto lo hemos constatado en momentos en que surgen debates sobre temas como el reconocimiento de los matrimonios homosexuales, la educación sexual y reproductiva, el uso del preservativo, o el reciente debate sobre la prohibición del Ministerio de Educación a la presencia de mujeres “*cachiporristas*” en los desfiles cívicos.

El presente artículo tiene dos objetivos. Por un lado, mostrar las raíces de estas prácticas y discursos sobre la sanción y proscripción de la sexualidad en algunos textos históricos, la mayoría de ellos salvadoreños. Por otro lado, aportar pistas de reflexión que abonen a complejizar el debate sobre la sexualidad, tema que sigue siendo tarea pendiente en el país.

Comenzaré señalando cómo esta *scientia sexualis* ejercida por Occidente se ha construido a partir de estrategias concretas de construcción de las subjetividades. Para ello haré uso del concepto foucaultiano de tecnologías del yo, el cual permitirá entender mejor los discursos en los textos seleccionados. En una segunda parte, presento un breve recorrido histórico con el objetivo de identificar algunas raíces de la construcción de la “ortopedia discursiva” sobre la sexualidad, desde el proyecto colonizador de la monarquía hispánica hasta finales del siglo XIX. Para finalizar, recojo algunas muestras de productos de la industria cultural contemporánea donde puede verse la pervivencia de estos discursos sobre la sexualidad.

⁵ Cfr. Puleo, Alicia (1997). *Mujer, sexualidad y mal en la filosofía contemporánea*.

⁶ Cfr. Ídem.

De la construcción de la ortopedia discursiva: tecnologías del yo⁷

Foucault afirma que la diferencia significativa que existe entre las prohibiciones sobre la sexualidad y las demás prohibiciones radica en que las prohibiciones sexuales están continuamente relacionadas con la obligación de decir la verdad sobre uno mismo. Hay varias maneras para que la persona llegue a tener conocimiento de sí. Estas formas a través de las cuales el ser humano desarrolla un saber acerca de sí mismo son llamadas por Foucault tecnologías del yo. Las tecnologías permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta o cualquier forma de ser, para obtener una transformación de sí encaminada a alcanzar la felicidad, la pureza, la sabiduría o la inmortalidad.

El cristianismo, dice Foucault, aportó dos formas de descubrimiento de sí mismo. Ambas formas basadas en la obligación muy estricta de hacer y decir la verdad. La religión cristiana es, ciertamente, una religión de salvación pero también es una religión confesional. La salvación pasa por la admisión de las faltas, el reconocimiento de las tentaciones, la identificación de los deseos para hacer la verdad en sí mismo.

La primera forma – simbólica, ritual y performativa- es el “reconocimiento del hecho” o exomologesis. El ritual consistía en que el pecador y penitente se presentaba humillado ante la iglesia para demostrar su sufrimiento y su vergüenza. El acto público era una forma de borrar el pecado, de restaurar la pureza adquirida por el bautismo y de mostrar al pecador tal y como era.

La segunda consiste en una analítica y continua verbalización de los pensamientos. Llamada exagouresis. Este análisis se hacía –y todavía se hace- a través del examen de conciencia. La parte más importante del examen de conciencia era encontrar el deseo oculto, la concupiscencia. Esta verbalización debía llevarse a cabo en la relación de la más completa obediencia hacia otro. Entonces el yo se constituye a sí mismo a través de la obediencia. Esta relación de obediencia está configurada por la renuncia al propio deseo y al propio yo, único camino de salvación.

¿Ars erótica o scientia sexualis? En la construcción de la verdad sobre la sexualidad, el cuerpo y los placeres, Occidente ha optado por la represión a partir del control, la confesión y la sanción. En palabras de Nietzsche, Occidente se decantó por lo apolíneo e intentó someter lo dionisiaco de manera violenta. El dinamismo de la sexualidad y el placer corporal quedó constreñido y bajo estricta vigilancia. La moral casuística se ocupó de interrogar con detalle todo lo relacionado con la sexualidad para mantenerla dentro de los límites de lo permitido/correcto. La scientia sexualis practicada en Occidente y la manera como se han construido las subjetividades ha estado cargada de violencia, tanto para hombres como para mujeres. En las siguientes páginas presento algunos textos que muestran los efectos de esta construcción de las subjetividades en nuestro continente.

⁷ Cfr. Foucault, Michel (1990). Tecnologías del yo y otros textos afines.

Pinceladas históricas

El proyecto de expansión imperial hispánico se apoyó en gran medida en una concepción mesiánica y providencialista que urgía a la evangelización de los habitantes de las tierras conquistadas. En el texto oficial del requerimiento de 1533, los monarcas españoles se presentan a sí mismos como domadores de gentes bárbaras. Una de las preocupaciones de la corona era que los nuevos miembros de la monarquía hispánica fueran bien instruidos en las cosas de nuestra Santa Fe Católica y las humanas y políticas. La concentración de indios en las reducciones y los llamados pueblos de indios garantizaba, por un lado, la organización del trabajo y la recolección del tributo. Por otro, la educación cristiana y política. La Recopilación de las leyes de los Reynos de Las Indias (1681) da cuenta de este proyecto evangelizador:

Los Señores Reyes nuestros progenitores desde el descubrimiento de nuestras Indias Occidentales, Islas y Tierra firme del Mar Océano, ordenaron y mandaron a nuestros Capitanes, y Oficiales, Descubridores, Pobladores, y otras cualquier personas, que en llegando a aquellas provincias procurasen luego dar a entender por medio de los intérpretes a los indios y moradores, cómo los enviaron para enseñarles buenas costumbres, apartarlos de vicios y comer carne humana, instruirlos en nuestra Santa Fe Católica y predicársela para su salvación...

(Libro I. Título I, Tomo II)

La misión evangelizadora en los nuevos territorios tuvo como base teológica la doctrina tomista, que también fundamentó la construcción del discurso moral y político de la sociedad hispánica colonial. La filosofía tomista aportó dos grandes elementos a la “ortopedia discursiva” sobre la sexualidad. El primer elemento es la noción de verdad revelada. El tomismo subordinó la razón a la fe. La función de la razón es servir de auxiliar de la fe en el proceso de descubrimiento de la verdad natural revelada por Dios. Esta verdad única es eterna, inmutable y universal. La capacidad racional del ser humano le permite descubrir la verdad y vivir de acuerdo a ella. Esta verdad, por venir de Dios, adquiere carácter de dogma y es incontestable.

El segundo elemento es la concepción de ley natural, entendida en Tomás de Aquino como el conjunto de inclinaciones que corresponden a la naturaleza del ser humano: procreación, sociabilidad, libertad, etc. Esta ley dirige y ordena sus actos para la adecuada realización de los bienes que le son propios. La conducta buena o mala estará determinada entonces por la compatibilidad de dichos actos con las inclinaciones naturales.

En este sentido, Tomás de Aquino interpretaba la ley natural como la ley moral y la identificaba con la razón humana que ordena hacer el bien y prohíbe

hacer el mal. La ley moral es natural y racional. Natural porque la propia razón es un rasgo de la naturaleza humana y porque describe las acciones convenientes para los fines inscritos en su naturaleza; y racional porque es enunciada y dictada por la razón. Dado que la ley natural se fundamenta en la naturaleza humana, y ésta en Dios, la ley natural no es convencional, es inmutable y universal. Esta visión esencialista y universal es la que sustenta el proyecto moralizador de la monarquía hispánica.

El proyecto de moralizar el nuevo mundo pasaba entonces por mantener a los habitantes dentro de los fines inscritos en la naturaleza humana, que no fue creada para el placer de la carne sino para vivir en Dios. De ahí que el control de lo sexual era algo fundamental para lograr moralizar a la sociedad colonial. La evangelización tuvo como centro catequético el cultivo de la virtud moral a partir de la pastoral ejercida por los sacerdotes. La práctica de la confesión, ya enraizada en el viejo mundo, se impuso a los nuevos cristianos. La construcción de las subjetividades en el Nuevo Mundo pasó por las manos de los confesores de la iglesia católica⁸. La literatura de la época funcionó como vehículo de moralización a través de ciertos relatos ejemplarizantes que reforzaban el discurso sobre el deber ser de la sexualidad. De esto dan cuenta los relatos de las vidas de santos que circulaban en la época.

Bartolomé Arzanz recoge uno de estos relatos de la Villa Imperial del Potosí. El texto es de 1657 y narra la historia de una madre que, habiéndose enterado que su hija había manchado la honra de la familia al haber “gozado de amorosos deleites” con un capitán, convoca a un hermano de la joven y a dos criados y terminan matándola de manera violenta:

... enfurecida ella, desnudando a la pobre hija de todo punto y colgándola de los cabellos la comenzaron a azotar con unos durísimos látigos tan cruelmente que por todo su cuerpo corría mucha sangre, y estando ya para expirar con la fuerza de aquel rigor, la inhumana y cruelísima madre le puso un hierro encendido en sus delicadas partes diciéndole palabras indecentes, con que acabó la vida a manos de tamaña crueldad .⁹

Como en el caso de Jezabel y Esmeralda, el castigo para la muchacha de esta historia es la muerte violenta a manos de la misma madre. No se condena el asesinato sino el comportamiento inconsistente de una joven que comenzó la virtud macerando su carne, mortificando sus pasiones y frecuentando los sacramentos, pero luego se corrompió con vicios deshonestos. La intención moralizante del relato es evidente: el “natural” femenino es lascivo, por tanto debe mantenerse bajo estricta vigilancia, y castigarlo cuando se sale de control.

⁸ Para profundizar este tema recomiendo el estudio de Eduardo Subirats sobre la confesión como sistema de subjetivación, control y sumisión. El texto es un capítulo de su libro “El continente vacío” (1994). México: Siglo XXI Editores

⁹ Cfr. Arzanz Bartolomé (2000). Relatos de la villa imperial de Potosí (selección, introducción y cronología de Leonardo García).

En este sentido, la vida –particularmente la de las mujeres- era concebida en términos de un combate entre dos fuerzas: Dios y el demonio, lo espiritual contra lo corpóreo, la virtud contra los vicios carnales. Las mujeres debían estar claras que el demonio utilizaría todas sus estrategias para “distraer” a la criatura de su fin último que era la vida en Dios, según la ley natural y la verdad revelada. Las estrategias del demonio estaban asociadas con el placer y las pasiones humanas en general. Así lo señala el listado de los siete pecados capitales -cuyo origen se remonta al siglo IV- que condena las pasiones (envidia, ira), deseos (avaricia, soberbia) y placeres corporales (lujuria, gula, pereza).

Ante esta censura, la huída de la vida ordinaria era el camino más seguro para alcanzar la virtud. Gertrudis de San Ildefonso (1652-1709), religiosa profesa en el convento de Santa Clara de Quito, da cuenta de esta estrategia:

Ya aquí andaba el demonio por quitar el anhelo que tenía de ser religiosa. Andaba, digo, Lucifer con silbos de muchos pretendientes, para la consecución de su intento. Y yo sin atender cosa alguna (aunque no me fiaba de mí) anhelaba, con más esfuerzo, a conseguir el fin deseado de ser religiosa. Y temía y temblaba de los hombres como del demonio; procuraba encerrarme en las recámaras cuando salía mi madre a alguna visita. Y pedía a María Santísima que me librara de todo mal y de enemigos visibles e invisibles, pues aún en casa no estaba segura de ser entregada por los domésticos a mis perseguidores.¹⁰

Otro texto de la época muestra la vida de una mujer nacida en la Villa de San Vicente de Austria, provincia de San Salvador, en el reino de Guatemala. Para Ana Guerra, como para Gertrudis de San Ildefonso, la vida transcurre como un combate entre las estrategias tentadoras del demonio y los sufrimientos que Dios le manda para probar su virtud. El sufrimiento y sacrificio son caminos por los que se debe transitar para poder librar con éxito el combate espiritual.

La hagiografía *Vida admirable y prodigiosas virtudes de la sierva de Dios D. Ana Guerra de Jesús*, publicada en 1716 por el jesuita Antonio de Siria, se destaca esta preocupación por los peligros que acechan a las almas en su camino hacia la vida virtuosa:

Viviendo siempre con muy prudentes temores de no ser engañada del el Demonio en las cosas peregrinas que pasaban por su alma y poniendo de su parte todas las diligencias posibles para que el altísimo Dios de la verdad la librara de semejantes engaños y si para esto fuese necesario que no la llevara por aquellos caminos. Así pudo vivir segura de toda ilusión del común enemigo, o del espíritu propio, formando de sí misma un perfecto ejemplar y dechado de recato, cautela, examen, reflexión y diligencia con que se deben recibir las divinas revelaciones.

Y advirtiéndolo ya entonces los riesgos y peligros a que se expone un alma

¹⁰ Cfr. *Letras de la audiencia de Quito (período jesuítico)*. (1984).

en el trato y comercio de las criaturas, huía con prudente cautela la comunicación de todas aquellas personas en quienes observó su diligencia alguna indecente liviandad, menos recato en sus pláticas o inmodestia en sus acciones¹¹.

Por un lado huir del trato con los otros para no exponerse al peligro. Por otro lado, verbalizarlo todo. De palabra y por escrito. Los confesores mandaban a sus discípulas a dar cuenta de todos sus actos y pensamientos para lograr la pureza y limpieza del alma, condición fundamental para una vida en gracia de Dios. Gertrudis de San Ildefonso da muestra de esto:

El escribir tus misericordias ya se ve, dueño mío, que empleándote con ese abismo de pecados y miserias, me enseñarás y como maestro mío me dispondrás; y como guía, me llevarás por el camino de la humildad y del conocimiento de lo que soy. (Autobiografía de la venerable virgen Gertrudis de San Ildefonso, religiosa profesa en el convento de Santa Clara de Quito)

Sujeción y obediencia para lograr “el conocimiento de lo que soy”. El sentido de poner por escrito todos los pensamientos era ir a la caza del deseo oculto de la concupiscencia y contrastarlo con las exigencias de la vida virtuosa. El criterio para identificar los malos pensamientos era la presencia del placer. Así lo expresa la monja Catalina de Jesús Herrera (1724) cuando relata cómo en una visión nocturna Dios le mostró “cuánto lo tenían ofendido los moradores de la ciudad”:

Se me descubrió esta casa mucho más de lo que había visto otras veces. Habitaciones diferentes: unas llenas de encantos, y todas llenas de cuantos vicios hay, en figuras de varias formas. Y cada vicio tenía varios demonios que le guardaban, unos más que otros. Había diferentes pasiones, en varias figuras. Y cada cosa de estas tenía sus diferentes nombres, como también los demonios, sus agentes. Que todos trabajaban, cada cual en su mañana. En todo ese palacio no se miraba una virtud, había aquí mucha gente en todos los estados. Todos allí vivían alegres, y a cada persona asistían aquellos vicios que le tocaban sus demonios. (Secretos entre el alma y Dios. Transcripción del manuscrito original de Catalina de Jesús Herrera, 1724).¹²

En esta “visión”, son los encantos, la alegría y los placeres lo que ofende a Dios. *Cada vicio tiene varios demonios que le guardan*, dice la monja. Los placeres de la vida son el camino directo al pecado. El deber del confesante es verbalizar con todo detalle sus pensamientos a los confesores y dejarse orientar por ellos para garantizar su virtud. Si el placer es demoníaco, entonces hay que renunciar a él, y para poder renunciar hay que confesarlo, a viva voz o por escrito.

¹¹ Cfr. De Siria Antonio (1716). Vida admirable y prodigiosas virtudes de la venerable D. Anna de Guerra de Jesús

¹² Cfr. Letras de la audiencia de Quito (período jesuítico). (1984) Caracas: Biblioteca de Ayacucho

A través de esta *tecnología*, la persona –y en este caso, la mujer- se encuentra con la paradoja que para poder llegar al conocimiento de sí, debe renunciar al dinamismo vital de la sexualidad, las pasiones y los placeres corporales.

Otros textos de la época dan cuenta de que el proyecto moralizador no logró imponerse de manera homogénea y sin fisuras. Cuando en 1767 el Arzobispo Pedro Cortes y Larraz asumió la dirección de la diócesis de Goathemala decidió hacer un recorrido por las parroquias de su territorio. Para preparar su visita, envió a los curas párrocos una carta pastoral que incluía un cuestionario de diez preguntas que debían estar resueltas para cuando el obispo llegara. Los temas contenidos en las preguntas abarcaban asuntos estadísticos -rentas de la parroquia, pueblos y caseríos pertenecientes, idiomas hablados, cantidad de familias y habitantes- y morales. Dentro de los asuntos morales le interesaba al obispo conocer si los parroquianos cumplían los preceptos de la iglesia, si había escuelas y textos para enseñar la doctrina, y cuáles eran los escándalos y abusos que se sucedían en la parroquia visitada.

En su recorrido por las parroquias, Don Pedro Cortés y Larraz queda impactado porque la gente anda en mucha desnudez. La desnudez es tanta que el obispo anota sus impresiones de espanto y confusión en la crónica sobre la visita a la parroquia de Nahuialco:

...la gente anda tan vergonzosamente desnuda que apenas comencé a entrar en el pueblo, me espanté y me llené de confusión, hasta cerrar los ojos para no ver semejantes espectáculos y dije al Alcalde Mayor que les repartiera ropa del país y obligara a que se vistieran, pero después habiendo observado lo mismo en parte de la Diócesis, me parece que se necesita de remedio más eficaz que el que puede aplicar un Alcalde Mayor. (...) la desnudez es tanta que solamente llevan las mujeres un algodón ceñido a la cintura, que cubre hasta las rodillas; las muchachas y muchachos ya grandes nada y muchos hombres, un pedazo de trapo o pañuelo y más. (Parroquia de Nahuialco)¹³

A partir de lo que ve y sobre la base de los informes de los curas párrocos, deja consignado en su crónica que los escándalos y abusos más frecuentes en las parroquias están vinculados con los vicios de la deshonestidad, la lascivia, la lujuria, por la convivencia de ambos sexos sin ningún reparo o precaución:

... que los escándalos que ha advertido son de ordinario nacidos de la deshonestidad y desenvoltura que hay, principalmente en los ríos en donde se mezclan hombres y mujeres sin distinción ni recato alguno, del todo desnudos, sin pudor ni vergüenza de los hombres ni temor de Dios, de que resultan muchas y gravísimas ofensas a la Divina Majestad. (Parroquia de Coxutepeque)¹⁴.

¹³ Cfr. Cortés y Larraz, P. (2000). Descripción geográfico-moral de la diócesis de Goathemala.

¹⁴ Cfr. Cortés y Larraz, P. (2000). Descripción geográfico-moral de la diócesis de Goathemala.

El obispo constata que el vicio de la lascivia –propensión excesiva a los placeres sexuales- es general en todas las parroquias y que además se comete con desvergüenza, nadie tiene rubor de que se sepa su lascivia, ni la mujer casada, ni la hija de familias, hasta algunos religiosos y sacerdotes son víctimas de este vicio. Esta propensión excesiva a los placeres sexuales de los pobladores de las parroquias le preocupa al obispo porque de ellos resultan muchas y graves ofensas a Dios. El obispo reconoce que si estos hombres y mujeres se mezclan sin recato alguno es porque no tienen temor de Dios.

¿Por qué era tan importante que esta gente tuviera temor de Dios? En la doctrina del cristianismo católico, el temor de Dios es uno de los siete dones del Espíritu Santo. En una catequesis sobre el credo, Juan Pablo II lo explica *como un sentimiento sincero y trémulo que el hombre experimenta frente a la tremenda majestad de Dios, especialmente cuando reflexiona sobre las propias infidelidades y sobre el peligro de ser encontrado falto de peso en el juicio eterno del que nadie puede escapar*¹⁵. La catequesis católica ha entendido que de este temor depende toda la práctica de las virtudes cristianas, especialmente de la humildad, de la templanza, de la castidad, de la mortificación de los sentidos. Virtudes que contrarrestan a los pecados capitales.

Para la época de estas visitas pastorales de Cortés y Larraz, habían pasado más de doscientos años del proceso moralizador que pretendió impulsar la monarquía hispánica. El obispo advierte con preocupación que dicho proyecto no se ha logrado consolidar. Ni los controles ni las medidas de contención y sanciones ejecutadas por los párrocos han resultado efectivos. El *vicio de la lujuria domina en la fragilidad humana*, especialmente en las nativas y las mulatas quienes, según el obispo, *dominan la impureza con desenvoltura*.

Como se ha visto en los textos anteriores, la demonización del placer y su consecuente sanción, fue la manera como se construyeron las subjetividades durante la época de la colonia. El obispo Cortés y Larraz siente la preocupación de buscar un remedio más eficaz para contrarrestar la natural propensión a la lascivia que encontró en los habitantes de sus parroquias. No sabemos si el obispo encontró el anhelado remedio para contrarrestar la lascivia en sus parroquianos. Lo que sí nos queda claro es que, como dijo Foucault, las sociedades occidentales han sido incapaces de encontrar verdades sobre nosotros mismos en el cuerpo sexuado.

¹⁵ Cfr. Catequesis sobre el Credo. Juan Pablo II, 11-VI-1989.

Para completar estas pinceladas históricas quiero presentar dos poemas encontrados en periódicos salvadoreños del siglo XIX:

*Hubo amigo cierto día que un capricho me cegaba:
por doquiera me seguía la imagen que más amaba de una mujer, de María.
Mas la ilusión pasajera que en mi corazón gravó,
huyó cual sombra ligera, como de triste palmera que la oscuridad borró.
Así ese perjuro ser me aparentaba su amor, era amor de Lucifer era metido ¡ay dolor!
Amor, en fin, de mujer.
¡Oh que ser tan engañoso es la mujer para el hombre!
Es a veces venenosa, en otras, ángel hermoso, y es en fin un caos su nombre.
Pero llegará el momento de conocer su veneno,
y entonces de rabia lleno padecerá asaz tormento quien le dio abrigo en su seno.
Vale más vivir sin él en un desierto ignorado, de la vista desdeñado,
de ese ser que vende miel y es un dulce emponzoñado.
No te ofusque la ternura, abre querido los ojos,
mira que tanta hermosura puede abrir tu sepultura y sentarse en tus despojos.
(Gaceta del gobierno supremo del Estado Del Salvador, el 26 de enero de 1849)*

El Demonio

*Fulanita de tal, mujer muy lista en eso de incendiar los corazones,
Al pasar por la calle, en los balcones, con marcada intención, fija la vista.
Pero ayer ¡oh dolor! Seguía la pista en el Parque Central a unos garzones,
Por ver si le rendían ovaciones al practicar entre ellos la revista.
Cuando ocurrió que un joven tuerto y cojo que jadeante a la sílfide seguía,
“Apartad, les gritó, por San Antonio! Que por esa mujer yo perdí un ojo, una pierna, en fin...
el alma mía
Apartad, apartad, que va el Demonio”
(La Unión, 2 de enero de 1890)*

Mortificar el cuerpo, renunciar al deseo, vigilar los sentidos. Elementos todos del discurso que Occidente construye sobre la sexualidad y que afecta tanto a hombres como mujeres. En los poemas anteriores, el discurso intenta advertir del sufrimiento que les espera a aquellos hombres que se dejen llevar por sus sentidos. La mujer -belleza reptiliana, primitiva y fatal- es causa de dolor e incluso de muerte. No solo por ser el mismo Lucifer encarnado, sino porque es engañosa y falsa. Utiliza sus poderes seductores para someter a sus víctimas. Las mujeres retratadas en estos poemas bien podrían llamarse Esmeralda o Jezabel.

¿Ars erótica o scientia sexualis?

Para finalizar estas reflexiones quiero mencionar dos ejemplos de los productos de las industrias culturales contemporáneas. Uno de ellos vinculado a la red virtual y el otro a la televisión. El primer ejemplo hace referencia a una página de internet llamada *Un mensaje a la conciencia*¹⁶. El programa puede ser visto por radio y televisión y se transmite en 33 países de América Latina. El objetivo de la página es llegar a la conciencia del pueblo hispano para rescatar los valores morales y espirituales de nuestra sociedad.

¹⁶ www.conciencia.net es el portal donde se invita a “descargar la conciencia” contando un caso personal en el que se requiere de consejería.

La página tiene una sección llamada “Descargue aquí su conciencia. Cuéntenos su caso”. Cada semana, se invita a los visitantes virtuales a contar su caso para ser publicado. En una revisión al azar de los 125 casos publicados hasta el 10 de septiembre de 2010, al menos 35 casos hacen referencia a “adicciones” o “vicios” relacionados con la sexualidad. Tres casos resultan representativos. Jóvenes universitarios que confiesan ser adictos a pornografía en Internet. Uno de ellos solicita ayuda pues esto es algo que perturba su mente. Otro menciona que necesita ayuda porque ha eyaculado dormido y ya no aguanta más. El tercero afirma que ha luchado contra la lujuria, la pornografía y las fantasías sexuales desde la adolescencia, y cuando está solo es cuando le gana la tentación sexual de diferentes maneras.

Las recomendaciones del confesor se publican en el mismo espacio que el caso de la semana. En primer lugar, le alivia diciendo que no son los únicos con el problema, que en las últimas semanas han recibido casos de otros hombres que viven la misma situación. Luego de plantear una metáfora sobre la necesidad de construir muros mentales para no transitar por caminos peligrosos, el consejero le recomienda la vigilancia, el control y la confesión de sus tentaciones:

1. Ponga la computadora en un espacio abierto a todos dentro de su casa. Asegúrese de que cualquiera pueda ver la pantalla. Si esto no es posible y la computadora está ubicada en su habitación o en una oficina dentro de su casa, póngala de tal modo que cualquiera pueda ver la pantalla al pasar. Siempre deje la puerta abierta cuando esté sentado frente a la pantalla.
2. Mantenga a la mano un calendario en el que firma cada día dando constancia de que ha evitado la pornografía. Le servirá de registro gráfico que le recordará cuántos días ha logrado mantenerse alejado de ese sendero destructivo.
3. Confiésele su problema a un amigo de confianza y comprométase con él a rendirle cuentas. Pídale que averigüe con regularidad cómo le está yendo.¹⁷

La “ortopedia discursiva” continúa utilizando las estrategias de control y vigilancia en la construcción de subjetividades. La sanción social puede encontrarse también en los relatos ejemplarizantes presentes en los productos culturales masivos: anuncios, series, películas y, especialmente en las telenovelas. En pleno siglo XXI, las industrias culturales continúan reproduciendo un discurso que violenta el cuerpo tanto de hombres como de mujeres. Ciertamente este tema amerita una investigación más exhaustiva. Me limitaré al caso de las telenovelas para ilustrar este texto.

¹⁷ <http://www.conciencia.net/#caso7>

En la novela televisada, el argumento más clásico y la fórmula más difundida es el triángulo amoroso entre el protagonista, la protagonista y la antagonista. La protagonista suele encarnar a la mujer virtuosa, recatada, sacrificada y generosa. Generalmente su nombre e imagen evoca las vírgenes de la tradición religiosa católica. La antagonista o mejor conocida como villana, es la mujer voluptuosa, ambiciosa y frívola. Su poder reside en su sensualidad. Es egoísta y lujuriosa, incapaz de compasión. El protagonista es el hombre que se enamora de la mujer virtuosa pero su naturaleza débil le hace entablar una lucha interna entre la abnegación de la protagonista y la sensualidad de la villana. A través de la historia se entabla la eterna lucha entre el bien y el mal. Ángeles y demonios, virtud y placer en combate.

La historia siempre termina como debe terminar. La villana muere, generalmente, en el último capítulo de la telenovela. Sufre una muerte violenta, atroz. El destino finalmente la condena a morir: por la cornada de un toro (Te voy a enseñar a querer, 2010); arrollada por un tren (Rosa Salvaje, 1987; Acorralada 2007); ahogada en arenas movedizas (Amor Gitano, 1999); desnucada al caerse de un caballo (Corazón Salvaje, 1993); quemada en un incendio (Barrera de amor, 2005); destrozada al caer de un edificio (La Madrastra, 2006; Secretos del alma, 2009); en accidente de tránsito (la Usurpadora, 1998); desfigurada y con el cuerpo cercenado (Rubí, 2004); o ahorcada (La Dueña, 1995). En esta muerte violenta generada por un poder inmutable y eterno, las malas mujeres purgan su lujuria y ambición. El castigo a estas mujeres sirve también de advertencia. A las mujeres, para que se mantengan dentro de los cánones de la virtud moral; a los hombres, para que no se dejen llevar por sus pasiones.

Confesión, castigo, vigilancia, control. Como ya he señalado, esta scientia sexualis practicada por Occidente está lejos de haber generado buenos resultados en la iniciación del saber sobre la sexualidad. La sociedad en general vive las consecuencias de la pederastia, la violencia sexual, los embarazos en la adolescencia, las enfermedades de transmisión sexual. Es el precio que pagamos por no habernos atrevido a dialogar abiertamente con la sexualidad, con los deseos y los placeres corporales para extraer los secretos de este dinamismo vital que hemos castrado. Las violencias contemporáneas son resultado de siglos de violencia en las distintas estrategias como hemos constituido nuestras subjetividades.

Occidente tiene pavor del cuerpo, de sus olores, de sus fluidos, de sus pasiones. Se le disfraza, se le perfuma, se le niega. El empeño en tener la verdad sobre la manera “correcta” o “permitida” de vivir el cuerpo nos ha hecho olvidar que la respuesta a la pregunta de quiénes somos pasa por reconocer y asumir el cuerpo y sus diferentes expresiones. El violento corsé –ortopedia discursiva en palabras de Foucault- que Occidente le ha puesto a la sexualidad ya no da más de sí. ¿Será tiempo de volver los ojos y aprender del ars erótica

de otras culturas? Sería interesante, como tema de otra investigación, establecer un diálogo con las nuevas generaciones, para saber cómo éstas construyen sus saberes y verdades sobre el cuerpo y la sexualidad. Este diálogo se vuelve relevante y urgente en una sociedad como la nuestra, donde los marcos conceptuales y axiológicos de las instituciones encargadas de transmitir la verdad sobre la sexualidad no responden a los de estas juventudes que quieren iniciarse en el milenarismo saber de la sexualidad.

Bibliografía:

Arzanz Bartolomé

(2000). *Relatos de la villa imperial de Potosí* (selección, introducción y cronología de Leonardo García). La Paz: Plural.

Cortés y Larraz, P.

(2000). *Descripción geográfico-moral de la diócesis de Goathemala*. Tercera edición. San Salvador: Concultura

De Siria, Antonio

(1716). *Vida admirable y prodigiosas virtudes de la venerable D. Anna de Guerra de Jesús*. Guatemala: Imprenta Antonio de Velasco

Foucault, M.

(1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós Ibérica

Foucault, M.

(2005). *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Décima edición. España: Editorial Siglo XXI

Letras de la audiencia de Quito (período jesuítico)

(1984). Caracas: Biblioteca Ayacucho

Puleo, Alicia

(1997). *Mujer, sexualidad y mal en la filosofía contemporánea*. Disponible en: <http://revistas.um.es/daimon/article/view/8521/8281>

Recopilación de leyes de los Reynos de Indias

(1681). Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 1973.

¿Perder el miedo al diablo? Resistencias, intercambios y apropiaciones durante la época de la colonia

Amparo Marroquín Parducci

1. Introducción

Fustel de Coulanges recomienda al historiador, que quiera revivir una época, que se quite de la cabeza todo lo que sepa del decurso posterior de la historia. Mejor no puede calarse el procedimiento con el que ha roto el materialismo histórico. Es un procedimiento de empatía. Su origen está en la desidia del corazón, en la acedia que desespera de adueñarse de la auténtica imagen histórica que relumbra fugazmente.

Walter Benjamin. (1982). Tesis VII.

La risa denota sentido crítico, fantasía, inteligencia, distancia de todo fanatismo. En la escala de la evolución humana el Homo Ridens es, sin duda, el más sutil, el más difícil de someter y embaucar

Dario Fo

Cuando pensamos en la época de la Colonia, ¿qué se viene a nuestra cabeza? ¿Una serie de personajes que no sabemos ubicar bien? ¿Algunas historias o imágenes particulares de calles pequeñas y pequeñas ciudades españolas? ¿Imaginamos una época de discusión y ciencia? ¿Fue un tiempo bueno o uno difícil, lleno de autoritarismos, prohibición y atraso?

La premisa de partida de este ensayo es que la Colonia, al igual que la Edad Media, ha sido un tiempo intenso, ambiguo y lleno de mucha riqueza cultural. Sin embargo, hemos pensado estos momentos históricos sin separarlos de lo que hemos vivido posteriormente. Las primeras aproximaciones nos han mostrado imágenes en donde estas épocas son cuestionadas por su inmovilidad y falta de libertad.

Muchas reflexiones han construido cada época buscando su opuesto, su otro, su especificidad, asegurando su propia distinción. Esto es de alguna manera lo que sucedió en el caso del Renacimiento y la Ilustración. Sus proyectos, sus argumentaciones, sus análisis tan centrados en la razón y el progreso se contrapusieron a esas otras etapas históricas que fueron señaladas por su poca racionalidad. El Renacimiento nos cons-

truyó una Edad Media que fue “superada”¹, un tiempo de fanatismo y religiosidad, de persecución contra la ciencia, de silencio, de pérdida. Sólo mucho después hemos empezado a descubrir la gran riqueza e intercambio que hubo entre la cultura oral y la escrita en ese momento. Sólo mucho después hemos encontrado esas conexiones hondas, esa prolongación que se evidencia, por ejemplo, al descubrir cuánto de alquimia y magia existe en los escritos de uno de los físicos más ensalzados y más rescatados por el proyecto racionalista, Isaac Newton². No se puede pasar un día la página de la historia y decir, “hemos terminado la Edad Media y una forma de pensar que no era racional, a partir de ahora esto está superado”. Lo mismo sucedió con la época colonial. La firma de un acta de independencia no hizo cambiar de un día para otro las estructuras sociales que se habían construido. No se pasa del autoritarismo a la libertad. Hay estructuras que se prolongan, y símbolos que cambian sin que muchas veces sean nombrados.

La categoría de análisis desde la que me aproximo a este estudio es la risa. La filósofa mexicana Paulina Rivero (2008) sostiene que es Peter Berger (1999) el primero en sistematizar las discusiones sobre uno de los grandes temas olvidados por la filosofía occidental. Hace ya varios años, que el economista y sociólogo Norbert Lechner mostraba en sus investigaciones cómo se había topado con una enorme dificultad para que las y los chilenos contaran sobre aquello que los hacía gozar y disfrutar. “Parece que sienten culpa, que tienen que pedir perdón por ello”, señalaba. La tradición moderna se ha presentado como una tradición seria, racional, configurada desde las libertades del individuo. Para ello ha construido un relato lineal donde la época anterior ha sido superada mediante el progreso. Una época irracional, absolutista, donde la superstición y el discurso mítico religioso reinaba, y el aprendizaje estaba vedado para las masas ignorantes. El análisis de algunos productos culturales permite complejizar estas afirmaciones.

En este tiempo de consolidación de la democracia, de apuntalamiento de los procesos institucionales, se ha vuelto un imperativo urgente entender desde dónde las sociedades centroamericanas hacen sentido y cómo se sitúan frente a los procesos de autoridad. En muchos momentos surge un análisis en el que los discursos del miedo y el control son desarmados a través de mecanismos que mucho tienen que ver con la risa. Pero también sería ingenuo olvidar que el poder se multiplica y los mecanismos de control pueden vislumbrarse también al volver

¹ Nuestra época, y sobre todo nuestros textos de historia han mantenido esa influencia moderna en donde la historia tiene un sentido lineal, e implica una superación de los estados anteriores. Pensemos, por ejemplo, en Hegel (1770-1831) cuando afirma que “la historia universal () es () el desarrollo necesario de los momentos de la razón y por tanto de su autoconciencia y de su libertad. Es el despliegue y la realización del espíritu universal” (1975, 383).

² “Desde el siglo XVIII, Newton ha sido considerado el primero y más grande de los científicos de la era moderna, un racionalista, alguien que nos enseñó a pensar de acuerdo con los dictados de la razón fría y carente de emoción. Yo ya no puedo verlo bajo esa luz. Y no creo que pueda hacerlo nadie que haya estudiado con detenimiento los documentos contenidos en esa caja que guardó al partir de Cambridge en 1696 y que, pese haber sido en parte dispersados, han llegado hasta nosotros. Newton no fue el primer hombre de la Edad de la Razón, fue el último de los magos, el último de los babilonios y de los sumerios, la última gran mente que contempló el mundo visible e intelectual con los mismos ojos que lo hicieron quienes empezaron a construir nuestra herencia cultural hace casi diez mil años”. John Maynard Keynes, en una conferencia a la Royal Society de Londres, 1942. (Guzmán, 2008).

evidentes cuáles ámbitos se prestan a cuestionamientos, y cuáles permanecen fijos y no son criticados. En los siguientes apartados me ocupo pues de la seriedad, de la risa construida desde distintos textos culturales, y anoto algunas consideraciones que pueden llevar a un trabajo de investigación sobre el tema de la ironía, la transgresión y la risa como una práctica política que desmonta ciertas formas que los poderes establecidos utilizan.

2. El peso, la seriedad

Más vale la pena que la risa, porque la tristeza del rostro hace bien al corazón. El corazón del sabio está en la casa donde hay luto, y el corazón de los torpes en la casa de la alegría.

Eclesiastés 7, 3-4

Una de las características del pensamiento occidental ha sido la oposición entre saber y placer de tal manera que rara vez, en la vida cotidiana, los asociamos. Quizá es por ello que el francés Roland Barthes abogaba, en su lección inaugural en 1977, por volver a la etimología: “la escritura se encuentra doquier las palabras tienen sabor, saber y sabor tienen en latín la misma etimología³, este gusto de las palabras es lo que torna profundo y fecundo al saber” (2000, 127).

La época colonial en América también ha sido considerada y construida, a partir del discurso de las independencias, como un momento de censura, retraso y saqueo en una sola dirección. Las colonias se estructuran alrededor de una monarquía absoluta que domina e impone. Una economía cerrada y vertical que da paso a una sociedad que culturalmente se constituye de la misma forma.

Dos autores argentinos son muestra representativa de este discurso que construyó la colonia como el espacio de *el otro no moderno*: el político, jurista y escritor Juan Bautista Alberdi (1810-1884), que en sus escritos contrapuso la colonia a una nueva época donde se abandonan categorías abstractas para volver a un proyecto político de valores republicanos; y el pedagogo, político y escritor Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888), que, en su *Facundo*, presentó a Córdoba como una ciudad monacal y medieval que se volvió refugio de españoles peninsulares, frente a Buenos Aires, la ciudad de los revolucionarios, los libros, la novedad y el movimiento.

Esta visión se ha venido modificando gracias a la revisión de nuevas y múltiples documentaciones. Una reflexión que permite descubrir el arranque de las actuales globalizaciones y mundializaciones (Gruzinski, 2006, 217-237).

³ El latín *sapĕre*.

La investigadora mexicana Martha Elena Munguía sostiene que en muchas literaturas latinoamericanas ha primado la solemnidad, incluso el patetismo, tratando de responder a unas necesidades de elevación, sublimación e incluso heroización de las sociedades. Esto, señala la autora, se puede encontrar con claridad en un documento fundacional de la América Colonial, Las cartas de relación que Hernán Cortés enviaba a los reyes en la Península: *“cartas que sin duda marcaron un camino de escritura con su total ausencia de risa: Cortés estaba intentando legitimar sus hazañas y configurar su propia imagen como la de un héroe católico, leal vasallo y esforzado guerrero en un mundo bárbaro, ajeno a esos valores absolutos. Por ello destierra de su escritura cualquier asomo de otra voz, cualquier duda, cualquier vacilación. Si bien su tono apologético implica un diálogo tenso con las voces detractoras e injuriosas que se levantaban contra él, Cortés se las arregla para ser directo, hablar con su Señor, un yo ante otro yo imponente, nada más; no quiere dejar huellas de la presencia de esas otras voces, su escritura está empeñada en borrar los ecos de las diatribas. Esta intención no puede contener humor ni asomos de risa”* (2006, 201).

Frente a la levedad como intento y apuesta en la escritura de Ítalo Calvino (2001), la escritura en general ha implicado en sí misma un aumento en el peso, las leyes se escriben para que permanezcan. La escritura queda, el libro es considerado un espacio de conocimiento, incluso algunas prácticas cotidianas nos muestran una cierta aura de respeto: los libros no se manchan, no se rompen, deben ser tratados con veneración y cuidado. En los libros se encuentra el conocimiento, la autoridad de las leyes. Pero también existe esa otra escritura. La que nace desde el discurso popular. No se apoya en la racionalidad, viene de una lógica distinta, sedimentada por las memorias y las historias, las resistencias y las apropiaciones de los discursos establecidos. De ello me ocupó en el siguiente apartado.

3. De transgresiones y apropiaciones: fotografías del homo ridens

La risa libera al aldeano del miedo al diablo, porque en la fiesta de los tontos también el diablo parece pobre y tonto, y, por tanto, controlable.

Umberto Eco. El nombre de la rosa

Quizás algún lector haya disfrutado de las famosas películas sobre un joven mago llamado Harry Potter. En su mundo mágico los enemigos se enfrentan a través de hechizos y conjuros. De entre los personajes más temibles que aparecen en la zaga de *“El prisionero de Azkaban”* se encuentran los temidos *dementores*, para enfrentarlos es necesario un encantamiento llamado *patronus*, un protector que es llamado al pensar en el acontecimiento más feliz que haya ocurrido. En la película dirigida por el mexicano Alfonso Cuarón, hay una escena en la que todos los estudiantes, para practicar, imaginan su peor miedo y aprenden a reírse del mismo. El camino del aprendizaje es entonces descubrir que la risa es capaz de vencer al miedo. ¿Cuál es la magia de la risa? La risa es una estrategia para resistir el poder.

La sociedad colonial en nuestra región también constituyó sus estructuras de

poder y construyó un discurso sobre ello: los españoles peninsulares tenían un estatuto superior. Si lo trasladamos a la realidad actual podríamos decir que ejercerían una *ciudadanía de primer mundo* frente a otros grupos sociales que, si bien eran reconocidos por la ley, no gozaban los mismos privilegios. El rey era el soberano. Sin embargo, difícilmente podía ejercer el control sobre un territorio tan complejo y variado. No es de extrañar, entonces, que incluso en momentos calificados por los historiadores como “absolutistas” podamos encontrar discursos de resistencia muy bien contruidos, simbólicamente muy elaborados. Veamos algunos ejemplos.

Hay relatos que se nos presentan como moralizantes, como los de *La Villa Imperial de Potosí* de Bartolomé Arzáns (2000), estos relatos de la Ciudad de La Plata⁴, plantean, a pesar de ciertas estrategias que encierran enseñanzas, un distanciamiento muy fuerte al poder establecido por el español peninsular. Si se revisan los relatos con detalle se vuelve evidente que en el discurso de control, el español lleva las de perder. Tal es el caso del cuento *Muerte de un hombre que leyó su destino en una suerte*, de 1657. El relato se sitúa en la víspera de la noche de San Juan, inicia señalando que “*En este mismo año sucedió la desgraciada muerte de un noble y valeroso andaluz que en todo el tiempo que fue vecino de esta Villa se hizo muy temido por su natural y acciones terribles*”. Al mismo tiempo que ensalza al español, lo retrata como un personaje de acciones terribles, un sujeto que inspiraba miedo. Este andaluz entra muy armado a una “tienda pública” en la que hacían un altar, luego de desdeñar a los presentes al no quitarse el sombrero, pide una suerte a un niño para que se lo lea; la suerte anuncia que morirá apuñaleado esa misma noche, esta lectura lo indigna y sale de ahí insultando, pero “al punto que asomó la cabeza (al umbral de la puerta) le metieron un puñal en la nuca”. Si bien el personaje pide confesión y se arrepiente de su vida en el último momento, quedan asentadas en el relato algunas características no tan positivas de los peninsulares: temibles, pendencieros, escépticos a ciertas prácticas enraizadas en el nuevo territorio americano.

Al revisar estos relatos se vuelve evidente una y otra vez que si el personaje es un español, un peninsular, un gachupín (y el autor buscará siempre hacerlo ver) terminará mal, en todo caso morirá arrepentido, pero en otros no llegará a salvarse ni siquiera en el momento final. En contraposición a esto, si los personajes son naturales, incluso aunque hayan cometido alguna maldad o algún pecado, terminarán finalmente siendo salvados desde el discurso de la moral, la religión y las buenas costumbres.

Tal es el caso del relato *El milagro del cadáver de Fray Vicente Bernedo*, de 1658, en donde Antonio Escorrón asesina a otro hombre (del cual no aparece el nombre pero sí se dice que “era hombre de mucho caudal y bien emparentado”). El corregidor, Francisco Sarmiento de Mendoza, de quien el relato destaca cualidades y riquezas, busca al asesino para hacer justicia. Escorrón huye al convento de Santo Domingo en donde el padre sacristán lo acoge “con mucha caridad”. Para ocultarlo del corregidor que ha entrado a buscarlo, el sacerdote esconde a

⁴ Actualmente Sucre, Bolivia

Antonio en la urna de cedro en donde se encuentra el cadáver del siervo de Dios, Fray Vicente Bernedo. Al pedir que se abriera la urna para buscar al delincuente o venerar al santo, el corregidor no ve al delincuente, “transformado en bendito” y le besa los pies. Posteriormente el Prior aclara al corregidor lo sucedido y por el milagro presenciado se perdona la vida del asesino. ¿Cómo puede ser que un relato moralizante no castigue a un asesino sino que lo premie con un milagro? “llegóse el corregidor y, por disposición divina y maravilla de su siervo, se transformó el delincuente en el bendito cadáver e inclinóse y le besó los pies” ¿Cómo es que el santo le juega tan mala pasada a un juez que lo hace besar los pies del delincuente? Quizá la respuesta se encuentre en que este juez es el corregidor, el representante del rey español.

Poco a poco, los relatos van guiñando el ojo al lector. ¿Qué se puede esperar del español peninsular? La narración de 1668, titulada *De cómo un prudente religioso confesó a un mozo arrogantón*, cuenta la historia de un español, el Capitán Mérida, que “por su libre y desenfrenada lengua adquirió justamente nombre aborrecible y odioso, llamándole la voz común peste de la república, verdugo de las famas, vil y asqueroso gusano, roedor de la gloria de la virtud ajena”. Este capitán entra a la Iglesia y engaña a un religioso llamado Fray Pedro diciendo que quiere confesarse, para luego decir que ha recapacitado y que aquella petición “sólo fue un antojo”; sin embargo, el sacerdote encierra a Mérida en su celda, después de insultos, enojos y negativas. La historia muestra cómo la astucia del sacerdote termina por convencer al español de confesarse, arrepentirse y terminar por tomar los hábitos. Esta narración no sólo da rienda suelta a símbolos, sino que insiste en que éstos son tomados de la voz popular. No es un discurso de peso, de seriedad, que recurre a la autoridad de una personalidad pública, es la levedad del discurso de la risa, de las imágenes orales las que se cuelan en la narrativa escrita para retratar al capitán Mérida.

Uno de los cuentos más sanguinarios es el relato de 1678, titulado *Cuéntase de las muertes atroces que unos malos hombres dieron a unas mujeres*. Esta historia inicia señalando: “En este mismo año habiendo ciertos españoles hecho un gran robo en esta Villa...”, esto es, asociando ya a los españoles con la práctica del ladronismo. Estos españoles conversan sobre sus fechorías pasadas y sus planes futuros de intentar un nuevo atraco en la casa del regidor. Sin saber, son escuchados por dos mujeres, también peninsulares, que advierten al veinticuatro [regidor de ayuntamiento] de las intenciones de los hombres. Al darse cuenta que han sido delatados por las mujeres “llenos de rabia, se determinaron a quitarles la vida”. Con engaños las hicieron llegar a un cuarto lejano donde las asesinaron, “no se sabe en particular las atrocidades que en ellas hicieron porque después que las despedazaron se fueron de esta Villa... (). Los cuerpos de las desventuradas mujeres fueron hallados al día siguiente desnudos, con terribles azotes de que tenían abiertas las carnes; el uno demás de estas heridas tenía cortados los pies y la lengua, y el otro derramadas las entrañas por una grande herida, penetrado el corazón con otra...”. Esta narración puede ser considerada moralizante en relación con las mujeres. De alguna manera castiga a las mujeres por su incapacidad para guardar un secreto pues “las mujeres en llantos o en risas, en pesares o en

contentos, en bienes o en males no tienen considerable consideración, firmeza que dure, ni duración ni secreto que lo sea”. Con todo me interesa destacar que tanto las castigadas, como los asesinos “ministros de Satanás” son españoles peninsulares. La moraleja no resulta clara, pero lo que sí es claro es que ya sean hombres o mujeres, los *gachupines* no parecen tener un buen fin, ni una naturaleza honorable.

Pero quizá el relato que con más transparencia muestra esta “ambigüedad” en la moralización es el de *Las benditas almas del purgatorio y una mujer adúltera*. Este cuento de 1658 inicia ya con un aviso de lo que se vendrá: que “de algunos hombres es horrible el atrevimiento y de todos es grande la fragilidad”. Es la historia de una señora casada, devota a las ánimas del purgatorio y que “mancha la honra de su marido” al serle infiel. De cualquier relato cristiano y moralizante se espera que se castigue a la mujer (que, además de mostrar su naturaleza débil, ha cometido un grave pecado). Pero el relato no hará eso sino todo lo contrario. Cuando el marido intenta descubrir a la mujer con su amante, ésta será librada al invocar a las ánimas del purgatorio y será él quien termina más confundido aún, pensando que su esposa (que oculta al adúltero debajo de la cama) está con varias mujeres que no son otras que las ánimas del purgatorio. ¿Dónde se ha visto que una historia moralizante premie a la adúltera y ponga en ridículo al agraviado? Lo único que el relato nos identifica es que la señora estaba casada con un “caballero de grandes prendas y estimación de la Villa”, mientras que el deshonesto pretendiente de la casada, era un sobrino del general don Francisco Sarmiento de Mendoza; quien fue identificado, por el biógrafo Teófilo López, como un peninsular “de preclara ascendencia castellana” (2010, *La época de los Tercios*). Es quizá por ello que quien debe ser realmente castigado y verse separado del objeto de su deseo es el que la historia identifica como “el adúltero”. ¿Es aquí la risa del relato la que libera del miedo al pecado y al diablo? ¿O simplemente se busca señalar y situar la desdicha de los peninsulares?

Ni qué hablar del *Padrenuestro de los gachupines*, de 1766 y de 1791, recopilado por Salvador Albert (2003), una sátira que describe quiénes son los españoles peninsulares, pintándolos como avaros y perros, de los que piden quede “el reino desahogado”:

*En Este reino no hay Hombre
a quien no tengais azedo
ni quien no confiese el miedo
por bravo que sea el tu Nombre
ni criollo que no se asombre
de vuestra avaricia atroz
que si hay uno no havra dos
que de Estos ignore el modo
que a Ellos quieren vaia todo
y que nada Venga a nos*

Todas las sátiras que he documentado serían imposibles en una sociedad cerrada, vigilada de manera absoluta. Si bien es muy probable que mucho del ingenio popular oral se haya perdido, esta “oración profana”, como la denomina Albert, es una muestra de que a la par de la oficialidad religiosa hay todo un mundo heterodoxo en el cual circulan los panfletos. Como sucede también con la manera como los *Relatos de la vida imperial*, el *Padrenuestro de los gachupines*, nos pone frente a una sociedad que posibilita las transgresiones y que construye un mundo heterodoxo a la par de la oficialidad religiosa del momento.

Quiénes somos *nosotros* y quiénes son los *otros* como señala este Padrenuestro es una construcción que pasa también por estos espacios de transgresión y burla del poder establecido durante la Colonia:

*Tal Somos que Si os miramos,
En Cueros, y en aflicciones
Ni nuestros mismos Calzones
por cubriros perdonamos
Entre Plata nos criamos
De la que Sois Posehedores
y a Semejantes favores
devias perros compensar
y a lo menos confesar
el que Sois Nuestros Deudores.*

Algo que me interesa dejar anotado es la impresión de que estos discursos, al mismo tiempo que quiebran las estructuras tradicionales de poder, apuntan a nuevas tecnologías desde las cuales se construirá quién está dentro y quién excluido de los discursos de identidad. Estos discursos muestran la separación discursiva frente al peninsular, sin embargo, no por ello vuelven visibles de manera legítima otros grupos: mujeres, indígenas, afroamericanos, que en muchos casos apenas son nombrados, o en otros (como sucede con las mujeres de los relatos) no aparecen como ejemplos de una vida moral. En todo caso, el libelo se nos presenta como estrategia de risa que quiebra el poder, anclada en las estrategias de circulación de la cultura popular (de mano en mano, de boca en boca), y es siempre perseguida y señalada por los poderosos de la sociedad colonial⁵.

No se afirma con esto que las estrategias de risa, ancladas en un imaginario popular, se encuentren en un lugar “fuera del poder”, como otros investigadores han señalado en su momento⁶, de alguna forma estos productos culturales son escritos por actores que a su vez tienen poder, y por tanto una “agenda moral” que ponen a circular.

⁵ Véase también el libro de Fernández Guardia (2006), que recoge el incidente por el en la gobernación de Costa Rica, el gobernador Alonso Gunciana de Gamboa llevó a la cárcel al coplero Manuel de Jesús Jiménez, al escribir un libelo en el que ponía en evidencia sus actitudes prepotentes

⁶ Bajtin con su estudio sobre Rabelais (1998) y Benjamin en su ensayo sobre *El narrador*.

La estrategia es, al mismo tiempo, de resistencia frente al poder institucionalizado, de enfrentamiento hacia España, pero también de apropiación de un nuevo poder local que se constituye desde esas nuevas identidades, desde las nuevas naciones que se construyen. Hay un discurso de libertad, pero hay en la reivindicación por la libertad ciertos reclamos que no necesariamente llegarán a todos los grupos sociales. Se construye una nueva sociedad, con sus particulares estructuras de exclusión y, en muchos casos, de continuidad con el régimen anterior, tal y como lo señalarán las lecturas y los análisis sobre las independencias de las naciones de Centroamérica. Esto lleva a otra consideración importante, la risa tiene un sentido comunitario fundamental. La risa es contagiosa. Establece solidaridades, alianzas, redes. Otra razón más para despertar sospechas y ser vista con distancia.

4. Después de la colonia: de libelos, burlas y otros intentos transgresores

*Dicen que fue un buen presidente
Porque repartió casas baratas
A los sobrevivientes.*

El general Martínez. Roque Dalton

La manera de decir y nombrar desde lo popular suele poner siempre muy nerviosos a quienes instituyen, dirigen y reproducen las estructuras de poder⁷. Las muchas formas de expresión de la cultura popular y de lograr su visibilidad en América Latina se construyen desde un proyecto político, tal y como se ha señalado, “desde mediados del siglo XVIII la cultura popular vive una aventura singular: amenazada de desaparición va a ser al mismo tiempo tradicional y rebelde. Mirada desde la racionalidad ilustrada esa cultura parece conformada únicamente por mitos y prejuicios, ignorancia y superstición. Y es indudable que contenía mucho de eso. Pero lo que desde esa racionalidad no se podía entender es la significación histórica de que estaban cargados los mismos componentes de esa misma cultura. () Pero quizá resulte todavía más escandaloso afirmar sin nostalgias populistas que en esa cultura de la taberna y los romanceros, los espectáculos de feria y la literatura de cordel, se conservó un estilo de vida en el que eran valores la espontaneidad y la lealtad, la desconfianza hacia las grandes palabras de la moral y de la política, una actitud irónica hacia la ley, una capacidad de goce que ni los clérigos ni los patronos pudieron amordazar”. (Martín Barbero, 1998, 131). Lo popular construye sus gramáticas desde el encuentro de lo oral y lo escrito, desde, como señala Michel de Certeau (2004), una memoria de la experiencia y un estilo que mezcla la inventiva y la resistencia moral.

⁷ Si bien el español siempre limita y obliga a utilizar un género masculino o femenino, no neutro, el referirme a las estructuras de poder y las personas que las construyen en masculino es un elemento intencional que me parece es iluminador para aproximarnos a la realidad centroamericana.

Estas estrategias de sátira, ironía y humor se mantienen presentes en Centroamérica una vez que ésta se constituye como Federación y, posteriormente, en cada una de las cinco repúblicas. Para este análisis se presentan textos de muy distinto género (panfleto, poesía y publicidad) que permiten apuntar las intuiciones que el texto intenta dejar planteadas.

Veamos el caso de una publicación encontrada en la Hemeroteca de la Ciudad de Guatemala. La publicación, denominada “La loca”, tiene dos ejemplares registrados, con una distancia de seis días. El primer número, publicado el 6 de septiembre de 1885 y el número 2, publicado el 12 de septiembre del mismo año. Las ironías y la risa son las herramientas de las que desde un inicio se sirve la publicación. En su primer texto anuncia: “La Loca llenará sus columnas con verdades más grandes que el volcán de agua. () Siendo del género femenino es más perspicaz que “El Loco”, razón por la cual no dejará títere con cabeza, ni caretas, falsos brillos y otras menudencias. Si la atacan, resiste. Y si no, ella embiste. No es órgano de Iglesia, ni de los tiroleses, ni de ningún Club Político ni tampoco



impolítico. No vive en el manicomio, pero es más brava que el demonio...”

Al revisar los archivos de Centroamérica encontramos este tipo de espacios donde la risa, desde el anonimato y el seudónimo, rompe y cuestiona los poderes establecidos. La Loca por un lado es más perspicaz, por ser del género femenino, es satírica, cuestiona⁸. En sus páginas se reproduce un soneto escrito en San Salvador a propósito de la muerte del general Justo Rufino Barrios, el 2 de abril de 1885 en la batalla de Chalchuapa. Crítico a la estructura que propició Barrios, se convierte sin embargo en partícipe de otros poderes a los que no cuestiona desde la risa, un miedo se pierde, otro se prolonga. Veamos el poema:

Despertando sus ansias carniceras
 La sangre que en “El Coco” se ha regado
 Acomete feroz y ensangrentado
 El Tigre de San Marcos, las trincheras.
 ¡Ay de Chalchuapa! Rotas sus banderas,
 Su fuerte muro ya despedazado
 Va a romper las entrañas del soldado
 La garra de la fiera entre las fieras.
 Se redobla el combate y el estruendo,
 Lanza el cañón mortífera metralla,
 Y entre el bélico ardor de la batalla
 ¡Atrás! le dijo Dios, monstruo tremendo!
 Y cerca de una triste y débil mata
 Rufino, *héroe inmortal*⁹, peló su rata.

Se cuestiona a Barrios de manera clara; pero no se cuestiona, en este caso, el poder militar en cuanto tal, que en nuestras sociedades será un elemento clave, fundante, tal y como muchos autores han señalado. En El Salvador la poesía será siempre espacio de transgresión, tal y como lo estudia el investigador y poeta Luis Alvarenga, y señala el caso de el poeta Pedro Geoffroy Rivas, uno de los poetas más críticos de la generación de 1932. Desde el periódico opositor La tribuna, Geoffroy Rivas construyó el personaje de Juan Pueblo para señalar de manera irónica y transgresora los acontecimientos que se vivían. Para ello utiliza el lenguaje popular, y legitima su uso desde espacios más letrados. Como ejemplo retomo éste, señalado por Alvarenga, y que se publica en 1944 después de la caída de Martínez.

Hay un tal “mi general”
 que a juerza de balacera
 quiere apoyar su escalera
 pal sillón presidencial...
 Dice que aunque sea chuña
 es la pura mengambrea...
 Echen’ese trompo a l’uña
 pa ver si tatarateya...
 (Geoffroy en Alvarenga, 2010, 117)

⁸ Es importante anotar que si bien esta publicación se plantea crítica, en realidad no lo es.

⁹ En cursivas en el original

A partir de la revisión de otros escritores, Alvarenga llega a uno de los grandes representantes de la poesía salvadoreña: Roque Dalton. Desde él señalará que la poesía es “cuestionamiento y transgresión” y además, “como elemento provocador”, por ello señalará que la poesía de Roque Dalton “no es ajena a esta provocación del humor. La risa, ese elemento crítico por excelencia, es un elemento central” (2010, 208, 233 y 236). Desde *La cultura y el loco amor*, pasando por *Taberna* y llegando hasta *Un libro levemente odioso*, el poeta invita a la risa para desacralizar, para romper con el aura que nos lleva a respetar situaciones, personas y procesos; sin entender muy bien el porqué. Veamos uno de los poemas más conocidos:

O.E.A.

El Presidente de mi país
se llama hoy por hoy Coronel Fidel Sánchez Hernández.
Pero el General Somoza, Presidente de Nicaragua,
también es Presidente de mi país.
Y el General Stroessner, Presidente del Paraguay,
es también un poquito Presidente de mi país, aunque menos
que el Presidente de Honduras o sea
el General López Arellano, y más que el Presidente de Haití,
Monsieur Duvalier.
Y el Presidente de los Estados Unidos es más Presidente de mi país,
que el Presidente de mi país,
ese que, como dije, hoy por hoy,
se llama Coronel Fidel Sánchez Hernández.

Desde el título hasta la alusión a cada uno de los generales (pone en evidencia, desde la burla, los procesos militares asociados a la modernización de América Latina), hasta el contundente final, el poema tomado del libro *Taberna* y otros lugares nos vuelve a poner en evidencia los procesos de autoritarismo, que ya otros investigadores como Roberto Turcios (2003), Patricia Alvarenga (1996) o Miguel Huevo Mixco (2010) han señalado desde distintos escritos.

En la sociedad salvadoreña se puede mostrar, de nuevo, como se construyen estrategias para tomar distancia del discurso establecido que legitima ciertas figuras de autoridad. En el caso de un país como El Salvador y una región como Centroamérica la figura del policía, del hombre armado que tiene toda la ley de su parte, ha sido una de las figuras más consistentes de autoridad.

Es quizás por ello que resultó más contundente la risa y la transgresión asumida como estrategia publicitaria institucionalizada en la reciente campaña política de marzo de 2009. Frente al discurso serio, legítimo y religioso de “cristianos cien por ciento libres con Jesucristo: votan con sabiduría”, apareció el discurso transgresor, cómico, irónico que terminaba con el plano de lo espiritual, elevado, ideal, abstracto. Por primera vez en varios años, la risa apareció de forma evidente en la campaña política. Y fue una risa que hacía referencia explícita a uno de

los programas de televisión que mayores niveles de censura ha implicado por lo que para muchos es “la vulgaridad” de sus construcciones. El discurso televisivo es ya de por sí todo menos serio, académico, con peso. Es más bien leve, rápido, light dirán los expertos.

Y sin embargo es este el discurso que aparece y se posiciona con fuerza. Rompe con el discurso de la seriedad, irrumpe con la estética y el humor popular y libera “el miedo al diablo”. O al menos, al miedo a uno... al del poder que se encuentra institucionalizado.

Muchos otros discursos se construyen desde la risa, la ironía y la sátira para quebrar los poderes. El discurso de los migrantes a través de las muchas canciones que rescatan además estructuras propias de la poética oral: frijolero, de Molotov, censurada una y otra vez por hablar del “pinche gringo frijolero”, pasando por los Tigres del Norte, o el hip hop de Pescozada diciendo que “la patria” se construye en muchas partes. El humor se mantiene presente.

Pero así como anotaba en el análisis anterior, el poder no está en un solo lugar. Implica procesos contradictorios de negociación que hay que analizar con cuidado. El que los discursos coloniales se burlean de los españoles no implica que ciertas estructuras sociales serán sacudidas en sus cimientos. Ya en el Padrenuestro de los gachupines aparecen los criollos afianzando su legitimidad como parte de los despojados por los peninsulares. Nada se dice de los indígenas que constituyen únicamente parte de los relatos fundacionales de lo que serán posteriormente las naciones americanas. Es, para decirlo tomando las palabras que Jesús Martín Barbero utiliza para hablar de los románticos: un movimiento donde se incluye lo popular (indígena) en la política, pero se le retira de la cultura. O más claramente: “se está contra la tiranía en nombre de la voluntad popular pero se está contra el pueblo en nombre de la razón” (1998, 4).

Con todo, la estrategia de la risa se vuelve fundamental para dejar sin efecto las ciudadanías del miedo y los excesos de poder. Sea el español peninsular, la policía migratoria o el gobierno de turno. Y quizás este sea el papel del intelectual, como lo señaló Barthes (2000, 118-119): “la inocencia moderna habla del poder como si fuera uno: de un lado los que lo poseen, del otro los que no lo tienen. Pero ¿y si el poder fuera plural, como los demonios? Por doquier voces autorizadas, que se autorizan para hacer escuchar el discurso de todo poder: el discurso de la arrogancia. Nuestra verdadera guerra está contra los poderes”. Y de eso se trata, de perder los muchos miedos, aunque quizá no este ensayo, sino una investigación más seria y rigurosa, pueda no sólo apuntar con el dedo, sino contarnos qué miedos hemos perdido, y cuáles siguen desvelándonos en las madrugadas de este tiempo.



Bibliografía

Albert, S.

(2003). "Oraciones profanas y sátiras en el México Ilustrado". En Carlos González y Enriqueta Vila. *Grafiás del imaginario*. México: Fondo de Cultura Económica. Págs. 231-234.

Alvarenga, L.

(2010). *La crítica de la modernidad en Roque Dalton*. Tesis para optar al grado de doctor en filosofía iberoamericana. San Salvador: UCA.

Alvarenga, P.

(1996). *Cultura y ética de la violencia. El Salvador, 1880-1932*. San José: EDUCA.

Bajtín, M.

(1998). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento en el contexto de Francois Rabelais*. Madrid: Alianza.

Barthes, R.

(2000). *El placer del texto y la lección inaugural*. (14ª ed.). México D.F.: Siglo XXI

Bartolomé Arzáns.

(2000). *Relatos de la Villa Imperial del Potosí*. La Paz: Plural.

Benjamin, W.

(1982). *Discursos Interrumpidos I. Filosofía del Arte y de la Historia*. Buenos Aires: Taurus.

Berger, P

(1999). *Risa redentora. La dimensión cómica de la existencia humana*. Barcelona: Kairós.

Calvino, I.

(2001). *Seis propuestas para el próximo milenio*. (3ª ed.) Madrid: Siruela

Cortés, H.

(1963) *Cartas y documentos*. México: Porrúa.

De Certeau, M.

(2004). *La cultura en plural*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Eco, U.

(1988). *El nombre de la rosa*. Barcelona: Lumen

Fernández Guardia, R.

(2006). *Crónicas coloniales de Costa Rica*. San José: EUNED.

Gruzinski, S.

(2006). "Mundialización, globalización y mestizajes en la Monarquía católica". En Roger Chartier y Antonio Feros (Dir.) *Europa, América y el Mundo. Tiempos históricos*. Madrid: Marcial Pons. Págs. 217-237.

Guzmán, J.

(2008). Isaac Newton, el último de los magos. Recuperado el 12 de septiembre de 2010. Disponible en: <http://agaudi.wordpress.com/2008/05/28/isaac-newton-el-ultimo-mago/>.

Hegel, F.

(1975). *Principios de la filosofía del derecho*. Buenos Aires: Sudamericana.

Huezo Mixco, M. Un inconfundible perfume autoritario. Publicado en *La Prensa Gráfica*. 5 de agosto de 2010. Disponible en <http://talpajocote.blogspot.com/> La época de los Tercios. (s/a; s/f). Recuperado el 12 de septiembre de 2010. Disponible en: http://www.tercios.org/personajes/sarmiento_francisco.html

Martín Barbero, J.

(2001). "Deconstrucción de la crítica: nuevos itinerarios de la investigación. En María Immacolata Vasallo y Raúl Fuentes (comps.). *Comunicación. Campo y objeto de estudio*. Guadalajara: ITESO. Págs. 15-42

Martín Barbero, J.

(1998). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Bogotá: Convenio Andrés Bello.

Matías de Córdova. "Utilidades de que todos los indios y ladinos se vistan y calcen a la española, 1797". En *anales de la sociedad de geografía e historia de Guatemala*. Año 14. Tomo XIV (1937-1938). Págs. 211-222.

Munguía, M.

(2006). "La risa y el humor. Apuntes para una poética histórica de la literatura mexicana". *Acta poética*. 27 (1). Págs. 187-212.

Rivero, P.

(2008) "Homo ridens: una apología de la risa" [en línea]. *Revista de la Universidad de México*. Nueva época. Enero 2008, No. 47. Recuperado el 5 de julio de 2009. Disponible en: <http://www.revistadelauniversidad.unam.mx/47/rivero/47rivero.html>

Turcios, R.

(2003). *Autoritarismo y modernización en El Salvador*. (2ª ed.). San Salvador: DPI.

Historias pioneras, fuentes inéditas Del carácter pionero de las tesis de licenciatura en Historia escritas en El Salvador

Oliver Prudhomme

“Ya no podemos esperar que aficionados sigan escribiendo trozos de nuestra historia patria; es necesario que esa importante tarea pase a cargo de especialistas debidamente entrenados y capacitados.”

Alejandro Dagoberto Marroquín,
Teoría de la historia: una introducción a los estudios histórico-sociales.
San Salvador: Editorial universitaria, 1962.

En 1962, en su libro de epistemología de la historia destinado a la formación de los estudiantes de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional, el sociólogo Alejandro Dagoberto Marroquín insistía en la necesidad de la profesionalización de la escritura de la Historia en El Salvador. Más de cuarenta y cinco años después, gracias al apoyo de los catedráticos de la carrera de historia formados para esta disciplina fuera del país, sobre todo a partir de los años noventa, ya tenemos desde la segunda mitad de los años 2000, la finalización de las primeras tesis de licenciatura de historia en el país, es decir, los primeros estudios de nuevos “especialistas debidamente entrenados y capacitados”. Con estos trabajos, la disciplina histórica pasa una nueva etapa de su profesionalización.

Este artículo se propone compartir el entusiasmo, de un docente-investigador en Historia, por los esfuerzos desplegados de los estudiantes egresados, a lo largo de sus investigaciones. Gracias a la acogida tanto de los colegas del Instituto de Estudios Históricos, Antropológicos y Arqueológicos (IEHAA), como de la Escuela de Historia de la Universidad de El Salvador, sin olvidarme de la confianza que me demostraron estudiantes de la carrera, he tenido el privilegio de asistir a la redacción de varios de estos estudios, y por ello darme cuenta que estos trabajos no se podían reducir a simples requisitos académicos que los estudiantes deberán cumplir y que luego se engavetarán. De hecho, aunque la profundidad del análisis fuera desigual, todas estas tesis de licenciatura son valiosas por ser estudios pioneros respecto a la gran diversidad de sus referencias historiográficas, al carácter inédito

de sus fuentes y a lo novedoso de sus pistas de investigación. Intentaré demostrarlo basándome en las seis tesis de licenciatura de historia escritas entre 2006 y 2010, y – no puedo resistir la tentación – aludiendo a ciertas investigaciones de licenciatura en proceso cuya finalización esperamos con mucha curiosidad. Por supuesto, en este artículo faltan las tesis de licenciatura de otras disciplinas – Filosofía, Antropología, Sociología, Comunicación, Arquitectura – que desarrollaron una perspectiva histórica, más allá de la parte consagrada pero a menudo poco investigada de los “Antecedentes”¹. Sería un tema interesante para otro artículo.

Una gran diversidad de temas de investigación. El primer elemento de estas tesis que llama la atención es la diversidad de los temas de investigación: la presencia y la “inserción social” de “los negros y de los mulatos” en las alcaldías de Sonsonate y de San Salvador a lo largo de la época colonial²; el proceso de creación y de desarrollo socio-económico de una red de cafetaleros en la zona de Santiago de María entre 1880 y 1920³; las vendedoras de las calles y de los mercados de San Salvador en los años cuarenta⁴; el desarrollo de los discursos anticomunistas a través de la prensa escrita entre 1967 y 1972⁵; el trabajo infantil en los últimos cuarenta años del siglo XIX⁶; y la historia de las facultades de la universidad nacional, de las estrategias académicas de producción de conocimientos entre 1950 y el inicio del siglo XXI⁷.

Los períodos, los territorios, las pistas de investigación, los tipos de actores, las escalas de tiempo y de espacio son sumamente diversos. Esta pluralidad a la vez se confirma y se matiza con las tesis de historia en proceso que supera el número de tesis presentadas desde hace cuatro años. Se confirma cuando leemos los avances de investigación: sobre los delitos y los castigos, las violencias cotidianas, ambos a finales de la época colonial en la provincia de Sonsonate; la historia de la pena de muerte en El Salvador desde finales del siglo XIX hasta su abolición en 1983; la prostitución entre 1880 y 1920; las asociaciones mutuales en la primera mitad del siglo XX; la instrucción cívica en el primer tercio del siglo XX; las escuelas

¹ En varias universidades, se encuentran tesis de licenciatura y de maestría con un enfoque histórico sustentado por una recolección y un análisis de fuentes. En la UCA, se encuentran tesis del departamento de filosofía investigando sobre la historia de las ideas y de las representaciones. En la universidad Albert Einstein, también se puede hallar tesis de arquitectura muy interesantes para los investigadores en Historia.

² Carlos Antonio Loucel Lucha, *Inserción social y mulatos en las alcaldías mayores de San Salvador y de Sonsonate durante el período colonial (1524-1821)*. San Salvador: UTEC (tesis de licenciatura en Historia), 2006.

³ Oscar Campos Lara, *Cafetaleros de Santiago de María: la formación de un poder micro-regional en la sierra Tecapa de Usulután, 1874-1917*. San Salvador: UTEC (tesis de licenciatura en Historia), 2007.

⁴ Claudia Evelyn Ponce Prud'homme, *Actores y prácticas de ventas en los mercados y los espacios públicos en San Salvador a través de la Tribuna, 1944-1948*. San Salvador: UTEC (tesis de licenciatura en Historia), 2007.

⁵ José Alfredo Ramírez Fuentes, *El discurso anticomunista de las derechas y el Estado como antecedente de la guerra civil en El Salvador (1967-1972)*. San Salvador: Universidad de El Salvador (tesis de licenciatura en Historia), 2008.

⁶ Luis Alberto Calero Vásquez, *Una aproximación al trabajo infantil salvadoreño del siglo XIX (1860-1899)*. San Salvador: Universidad de El Salvador (tesis de licenciatura en Historia), 2008.

⁷ Blanca Evelin Avalos Guevara, *Análisis histórico del desarrollo académico de la universidad de El Salvador 1950-2003*. San Salvador: Universidad de El Salvador (tesis de licenciatura en Historia), 2009.

de primeras letras en la primera mitad del siglo XX; una historia ecológica de la región de Zapotitán en el siglo XX⁸; y sin duda otras investigaciones en proceso que desconozco. En un movimiento mecánico, por el mayor número de tesis, esta diversidad comienza a generar los primeros núcleos de debates entre estas mismas investigaciones: alrededor de ciertos temas como la Justicia o la Educación; de ciertos períodos como los años 1780-1820, 1880-1920, o 1940-1970; de ciertas fuentes como del archivo de Sonsonate; de ciertos fondos del Archivo General de la Nación o de la prensa escrita. En mi opinión, esta dinámica incipiente evidencia el comentario del historiador Paul Veyne: *Yo tenía este sentimiento vago de una realidad curiosa y noble, la de interesarse así no más, de interesarse o no. (...) Tenemos, con los seres y las cosas, esta relación que Georg Simmel describió bien (...): el hombre es un ser que tiene la extraña capacidad de apasionarse por cosas que no conciernen para nada a sus intereses.*⁹ También evidencia la libertad de investigación que dejan los directores de tesis a los estudiantes para escoger sus temas de investigación.

Un marco historiográfico rico y complejo. Al penetrar a estas terras incognitas, los estudiantes se arriesgan. No pueden contar con muchos caminos claramente trazados por otros. Tienen que abrirse sus propias sendas, aceptar extraviarse en ciertos momentos, toparse con callejones sin salida, a veces hacer marcha atrás, incluso para algunos regresar al punto de partida. Requiere tenacidad, audacia y método en la búsqueda de las fuentes y la elaboración del análisis para poder llevar a cabo una investigación en este contexto.

Lo que nos lleva a abordar una segunda característica en la cual me gustaría detenerme un momento: el eclecticismo de los marcos historiográficos elaborados en estas tesis, al servicio de la concreción de un trabajo de investigación original necesariamente pionero. Pues articulan una base historiográfica sobre El Salvador con una búsqueda sin fronteras de acercamientos metodológicos y conceptuales útiles para avanzar en la orientación de la investigación deseada. Respecto a una base historiográfica común, se tiene que recalcar la relevancia de la colección “Biblioteca de Historia Salvadoreña” de la Dirección de Publicaciones e Impresos y de estos libros colectivos recién publicados por UCA Editores o por la FLACSO El Salvador. Tanto en las tesis ya presentadas como en los avances de tesis de historia se cita una gran parte de los libros de la colección de historia de la DPI. Así, Oscar Campos dialogó con la obra maestra de Aldo Lauria Santiago, *La República*

⁸ Tengo conocimiento de nueve tesis actualmente en proceso, entre las cuales seis se presentaron en el último Congreso Centroamericano de Historia que se organizó en Managua en julio de 2010. Isabel Villalta Galdámez: *Relaciones familiares y vecinales: violencia y delito en la provincia de Sonsonate, 1785-1819*; Josselin Linares Acevedo: *Homicidios en la provincia de Sonsonate, 1786-1811: el proceder de la justicia y las penas impuestas a los culpables de cometer homicidio: un estudio de casos*; Carlos Wilfredo Moreno: *Entre el morbo y la conmiseración: la aplicación de la pena de muerte en los periódicos salvadoreños de la década de 1940*; Luis Rubén González Márquez: *Asociaciones mutuales y poder estatal en El Salvador: el caso de la Sociedad de Artesanos El Porvenir de Santa Tecla, 1902-1921*; Denis Sevillano Payes: *La mano del hombre en el valle de Zapotitán 1934-1961*; María Monserrat Benítez: *Entre lo espiritual y lo terrenal: actitudes ante la muerte en la provincia de Sonsonate a finales del período colonial*

⁹ Paul Veyne, *Le quotidien et l'intéressant. París: Les Belles Lettres, 1995*, p. 15.

*agraria*¹⁰; como Carlos Loucel Lucha lo hizo con José Antonio Hernández¹¹. Para los estudiantes colonialistas y los que se enfocan en el siglo XIX, los dos libros codirigidos por Ana Margarita Gómez y Sajid Herrera también son claves, y los artículos de Paul Lokken¹² y de Coralía Gutiérrez¹³ particularmente citados. ¡Ojalá que se multipliquen estas publicaciones colectivas, verdaderas herramientas de difusión de las investigaciones más recientes y espacios posibles de debate entre investigadores!

A esta dinámica reciente de publicaciones impulsada por profesionales de la historia y más ampliamente por científicos sociales sobre todo a partir de los años noventa, los estudiantes no se confunden y se interesan por esta historia erudita a que se refería con respeto A. D. Marroquín en 1962: « *Nuestros historiadores, con raras excepciones (...) son producto de una formación empírica espontánea; autodidactas unos, meros aficionados otros, ninguno con formación académica especializada, han dejado una obra de gran utilidad para comenzar la tarea ardua e ingente, de escribir nuestra historia nacional sobre bases científicas y filosóficas.*» Para alcanzar estas obras fundamentales escritas entre el último tercio del siglo XIX y los años cincuenta, la sala “Claudia Lars” de la Biblioteca Nacional es un lugar ineludible. Los estudiantes que investigan lo saben: Claudia Ponce no sólo se conformó con el libro clásico de Ítalo López Vallecillos sino que se basó en las obras de Gustavo Bolaños de 1926 (*Periodismo y periodistas*), de José F. Figeac (*La libertad de imprenta en El Salvador*) y de Julián de Cuscatlán (*Historia del periodismo salvadoreño*) de 1960, para identificar a los actores del periodismo y comprender las lógicas de producción periodística en El Salvador de los años 1940. En su afán por desarrollar una historia regional del Oriente del país, Oscar Campos se esmeró por tener un conocimiento muy fino de las obras de geografía y de historia escritas con tanto cuidado entre las dos últimas décadas del siglo XIX y el primer tercio del siglo XX, en la gran época de la “Historia Patria”, por ejemplo con el *Prontuario geográfico y estadístico de la República de El Salvador* de Pedro Fonseca en 1915, o las *Lecciones de Geografía* de Darío González en 1876. De igual manera, en su búsqueda por entender el trabajo infantil a finales del siglo XIX, Luis Calero halló en el libro de David J. Guzmán titulado *De la organización de la instrucción primaria en El Salvador de 1886* una referencia clave.

¹⁰ Aldo Lauria Santiago, *Una República agraria: los campesinos en la economía y la política de El Salvador en el siglo XIX*. San Salvador: DPI, Biblioteca de Historia Salvadoreña, 2003.

¹¹ José Antonio Fernández, *Pintando el mundo de azul: el auge añilero y el mercado centroamericano 1750-1810*. San Salvador: DPI, Biblioteca de Historia Salvadoreña, 2003.

¹² Paul Lokken: *Mulatos, negros y mestizaje en las Alcaldías mayores de San Salvador y Sonsonate*, en *Mestizaje, poder y sociedad. Ensayos de Historia Colonial de las Provincias de San Salvador y Sonsonate*, ed. Ana Margarita Gómez y Sajid Alfredo Herrera Mena. San Salvador: FLACSO Programa El Salvador, 2003.

¹³ Coralía Gutiérrez Álvarez: *El espacio de la muerte: el miedo y el terror en los pueblos coloniales de San Salvador, Sonsonate y Guatemala*, en *Los rostros de la violencia. Guatemala y El Salvador. Siglos XVIII y XIX*, ed. Ana Margarita Gómez y Sajid Alfredo Herrera Mena. San Salvador: UCA Editores, 2007

“En nuestro país existen estudios sobre el trabajo infantil, pero ninguno desde la perspectiva histórica.”

Un marco metodológico sin fronteras. Pero la elaboración del marco historiográfico no se limita a las búsquedas anteriores. Aunque los estudiantes egresados en historia manejaran con destreza la historiografía de El Salvador – erudita o profesional –, casi todos se quedan inquietos y buscan referencias complementarias en otras historiografías, buscando metodologías y reflexiones conceptuales. Sorprende la curiosidad sin fronteras de sus búsquedas originando un eclecticismo enriquecedor cuando se articula con la historiografía sobre El Salvador. Muchos de ellos hallan en la obra de la historiadora mexicana Pilar Gonzalbo Aizpuru¹⁴ una herramienta de reflexión valiosa para abordar la cuestión de lo cotidiano, de la familia y de la violencia. Asimismo la obra de Michel Foucault¹⁵ se cita en la gran mayoría de las tesis y de los avances de tesis de historia – Carlos Moreno en su estudio en proceso sobre la pena de muerte es el estudiante-investigador que maneja más obras del filósofo –. Alegra observar la presencia destacada de la historiografía centroamericana ya que nos confirma que la construcción historiográfica a escala centroamericana se está edificando: Eugenia Rodríguez Sáenz sobre la historia de las mujeres y del género, Mario Samper sobre las redes de cafetaleros, Juan José Marín sobre la prostitución, Coralia Gutiérrez sobre las relaciones sociales y familiares en la época colonial¹⁶.

Siempre las configuraciones historiográficas son originales. Mientras José Alfredo Ramírez articula los libros de Noam Chomsky, de Alejandro Pizarroso Quintero y de Jean-Marie Domenach para manejar la cuestión propagandística¹⁷, y da un papel clave al libro del estadounidense William Stanley¹⁸ sobre El Salvador; Oscar Campos articula la obra de Aldo Lauria sobre El Salvador con las reflexiones metodológicas de los libros dirigidos respectivamente por Mario Samper, Michel Bertrand y Todd Little-Siebold, con Jean Piel, acerca de las cuestiones de redes sociales, prosopografía y microhistoria¹⁹. Luis Calero que trabaja sobre el trabajo infantil entre los años 1880 y 1920, se basa particularmente en la producción historiográfica española y lo justifica: *En nuestro país existen estudios sobre el*

¹⁴ Podemos citar: *Introducción a la historia de la vida cotidiana*. México D. F.: El Colegio de México, 2006; *Violencia y discordia en las relaciones personales en la ciudad de México a fines del siglo XVIII*, en *Historia Mexicana*. México D.F.: n°2, oct.-dic. 2001, pp. 233-259; *Familia y orden colonial*. México D. F.: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2005

¹⁵ El libro más citado de Michel Foucault es *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. España: Siglo XXI editores. 1992. El historiador Paul Veyne escribió un artículo muy valioso sobre los aportes de Foucault para los historiadores: Foucault *révolutionne l'histoire*, en *Comment on écrit l'histoire*. París: Seuil, Points Histoire, 1978, pp. 203-242.

¹⁶ Debido a la importancia de las obras de estos autores, les propongo remitirse a las bibliografías de las tesis.

¹⁷ Noam Chomsky y Herman Edward, *Los guardianes de la Libertad: Propaganda, desinformación y consenso en los medios de comunicación de Masas*. Barcelona: Editorial Crítica, 1990; Alejandro Pizarroso Quintero, *Historia de la propaganda. Notas para el estudio de la propaganda política y de guerra*. Madrid: EUDEBA, 1993; Jean-Marie Domenach, *La propaganda política*. Buenos Aires: EUDEBA, 1968

¹⁸ William Stanley, *The protection racket states: Elites politics, military extortion and civil war in El Salvador*. Philadelphia: Temple University Press, 1996

¹⁹ Mario Samper et al (compiladores). *Café, sociedad y relaciones de poder en América Latina*. San José: EUNA, 2001; Michel Bertrand (coordinador). *Configuraciones y redes de poder, un análisis de las relaciones sociales en América Latina*. Caracas: Fondo Editorial Tropykos, 2002; Jean Piel y Todd Little-Siebold (compiladores). *Entre comunidad y nación: la historia de Guatemala revisada desde lo local y lo regional*. Guatemala: CIRMA Ediciones, 1999.

*trabajo infantil, pero ninguno desde la perspectiva histórica. En Europa se ha consolidado el tema y ocupa un espacio en diversas universidades; en América del Sur y en Norteamérica, los estudios en torno a esta problemática son variados; y de Centroamérica, sólo en Costa Rica se han hecho estudios próximos, pero no una investigación en concreto sobre el trabajo infantil*²⁰; Carlos Moreno tiene curiosidad por la historiografía francesa – con Michel Foucault, Michel Bée, Pascal Bastien – que vincula con referencias sumamente diversas – centroamericana, española, mexicana, peruana –.

Todos intentan articular las referencias y se esfuerzan en ajustar los objetos estudiados con los métodos y conceptos leídos. Creo que todos podrían compartir la aseveración de José Alfredo Ramírez al inicio de su tesis: *Los conocidos marcos teóricos no deben ser camisas de fuerza que aten los estudios a determinados puntos de vista. La compleja realidad lleva a verlos como plataforma que ayudan a entender mejor los fenómenos estudiados, y a explicar de la mejor manera posible las problemáticas abordadas.*²¹ idea que en 1900 el historiador y precursor de Los Anales, Henri Berr, en el primer número de su revista *Revue de Synthèse historique* defendía: “No parece que una ciencia esté en las mejores condiciones para estar abandonada a la rutina y al empirismo. Y si la teoría, en general, no permite más que consagrar la práctica, la preocupación de alcanzar la teoría puede hacer cumplir progresos a la práctica.”²² Lo que nos recuerda el necesario ir-y-venir, siempre en evolución, entre la observación empírica y las referencias de tipos conceptual y metodológico, es decir, la distancia crítica permanente que el investigador debe de mantener con sus referencias para aceptar los desajustes probables entre los resultados de su investigación y su marco historiográfico y metodológico.

Fuentes inéditas. Después de abordar la riqueza de los objetos de investigación y la costosa elaboración de los marcos historiográficos, es el momento de tratar de la cuestión central de las fuentes. A.D. Marroquín aseveraba con razón: *En los diversos municipios e iglesias hay interesantísimos documentos esperando que el investigador los someta a estudio crítico*²³. Tenía toda la razón y más cuando instaba a *la necesidad de preparar el registro de la documentación histórica. Hasta la fecha se carece de un auténtico archivo nacional.*²⁴ Casi todas las fuentes recolectadas por los estudiantes son inéditas. Y como sus objetos de investigación, sus marcos de referencias, las fuentes son sumamente diversas.

Tomemos unos ejemplos. Es fundamental detallar las fuentes recolectadas y analizadas. Es una de las tareas más específicas y más largas del oficio de historiador, y los estudiantes en historia la cumplieron o la están cumpliendo gracias a un gran despliegue de curiosidad para ubicar las fuentes y una tenacidad para elaborar series de fuentes representativas, sin poder ilusionarse de tener series exhaustivas. Alejandro Marroquín aludía a la riqueza de los acervos municipales. Varios estu-

²⁰ Luis Calero: *Trabajo y educación infantil: dos mundos en pugna del siglo XIX en El Salvador*, art. inédito, p.1.

²¹ José Alfredo Ramírez, *Ob. Cit.*, p.7.

²² Henri Berr: *Sur notre programme*, en *Revue de Synthèse historique*, n°1, 1900, p. 2.

²³ Alejandro Dagoberto Marroquín, *Ob. Cit.*, p. 316

²⁴ *Ibid.*

diantes en tesis siguieron esta pista: Los tres colonialistas – Carlos Loucel Lucha, en su tesis, Isabel Villalta Galdámez e Ivette Linares Acevedo todavía en el proceso de investigación – se basan en el fondo colonial del archivo municipal de Sonsonate, en parte ordenado y catalogado gracias a los esfuerzos de María Eugenia López. De igual manera, para llevar a cabo su estudio sobre la construcción de una “microregión cafetalera” alrededor de Santiago de María entre 1880 y 1920, Oscar Campos Lara sondeó varios archivos municipales de la zona – como los de Berlín y de Alegría – sin encontrar nada, antes de hallar, gracias al alcalde, un local municipal desordenado y sin luz, “basurero” de la administración, donde encontró en varios cartones, mezclados a papeles de los años 70 y 80, documentos del municipio de Santiago de María entre 1880 y 1930. También hablemos de las desilusiones y de los callejones sin salida en este proceso de búsqueda de fuentes: para abordar el tema de los vendedores y de las vendedoras de las calles y de los mercados inicialmente entre los años 1920 y 1960, Claudia Ponce indagó en cuatro dependencias de la Alcaldía de San Salvador: el Archivo Municipal de San Salvador, la Oficina del Distrito Central, la Gerencia de los Mercados de San Salvador y la sede del Cuerpo de Agentes Municipales. Concluye al final del apartado titulado “Fuentes municipales”: En conclusión, de este recorrido en las dependencias de la Alcaldía de San Salvador, sólo se seleccionaron las actas municipales, fuentes valiosas pero escasas, que sólo podían ser un complemento de informaciones y no constituirse en el corpus principal de esta investigación.”²⁵ Es importante recordar, en este artículo sobre los aportes de los estudiantes que hacen tesis de historia, la energía y el tiempo que dedican a buscar las fuentes, lo cual es necesario para enriquecer el acervo documental nacional y a la vez un verdadero reto, debido a la incertidumbre de los resultados. La mayoría del tiempo, se nos olvida esta dimensión tan larga y clave de la investigación, proceso que permitió llegar a los resultados presentados en la tesis. Deseamos suerte y ánimo a David Segovia y a Denis Sevillano que con razón se atreven a estudiar fondos municipales, respectivamente de Suchitoto y de Zapotitán.

Con las fuentes municipales, Marroquín también aludía a las fuentes parroquiales. Hasta ahora, sólo Carlos Loucel tuvo la oportunidad de estudiar este tipo de fuentes. Estudió ciertos libros de bautizos y/o de matrimonios de los archivos parroquiales de San Pedro Nonualco, San Jerónimo Nejapa y Santo Tomás Texacuangos sobre todo entre finales del siglo XVIII e inicios de los años 1820. Pero a pesar de los hallazgos notables presentados anteriormente, esto no impide a Carlos Loucel comentar: *La consulta de estos documentos muchas veces fue dificultosa, quizás una de las mayores limitaciones enfrentadas en esta investigación, debido a la situación de deterioro de los documentos, causada por la inclemencia del tiempo, terremotos y otros fenómenos naturales, así como a incendios ocasionados en alcaldías y parroquias, al mal resguardo y manejo que se ha hecho de ellos, ya sea por desconocimiento o negligencia.*²⁶

Una de las fuentes más utilizadas por los estudiantes son las del Archivo General de la Nación: ciertas cajas departamentales del fondo de Gobernación (Luis

²⁵ Claudia Ponce Prud'homme, Ob. Cit., p. 46

²⁶ Carlos Loucel Lucha, Ob. Cit., p. IV.

Calero), el fondo judicial (Carlos Moreno), más precisamente la sección criminal (Vianney Juárez), una caja inesperada y muy valiosa sobre *La quiebra del puerto El Triunfo* (Oscar Campos). Si ya no se puede compartir ese comentario lacónico de Alejandro Dagoberto Marroquín en 1962: *Hasta la fecha se carece de un auténtico archivo nacional*²⁷, todavía falta mucho por hacer. En sus avances de tesis, Carlos Moreno explica que *el estado precario del fondo judicial en el AGN supone un verdadero reto, sino un obstáculo, para esta investigación, debido a que ese fondo no se encuentra organizado ni descrito, ello significa que los expedientes judiciales se debe buscar entre los cientos de cajas que posee dicho fondo documental*.²⁸

Dagoberto Marroquín en 1962:

Hasta la fecha se carece de un auténtico archivo nacional

Para terminar esta presentación de las fuentes, queda por presentar el trabajo original de Evelín B. Avalos Guevara sobre las fuentes inéditas de la Universidad de El Salvador que se organizaron hace poco bajo la dirección de Margarita Silva. Gracias a varios fondos, entre otros, el fondo del Consejo Superior Universitario, la serie Acuerdos del fondo Rectoría, la serie Graduados de la Secretaría de Asuntos Académicos; no sólo logra describir las iniciativas institucionales, como la creación de facultades o la reforma de las áreas comunes a inicios de los años sesenta, sino evaluar sus impactos y sus límites, confrontando los discursos institucionales con los números de estudiantes inscritos. Pone en relación intenciones institucionales y realización efectiva. Así demuestra los avances, los límites y también los fracasos institucionales. Parece sencillo pero es un trabajo muy minucioso y largo para cruzar discursos y prácticas efectivas. Me falta espacio para dar cuenta de los estudios realizados por Claudia Ponce y Alfredo Ramírez a partir de la prensa escrita. Sería interesante comparar sus respectivos métodos de análisis sobre los discursos periodísticos en *La Tribuna* de los años cuarenta, y en *El Diario de Hoy* y de *La Prensa Gráfica* entre 1967 y 1972.

Falta mucho que decir sobre otras fuentes como las del Archivo General de Centroamérica para los estudiantes colonialistas, como la revista *La Nueva Enseñanza* a finales de los años 1880, citada por Luis Calero, o las memorias como la de Instrucción Pública.

El aprendiz-historiador entonces se vuelve archivista. Tiene que ubicar físicamente los documentos, los viejos papeles abandonados en un rincón. Aquí también, el esfuerzo se duplica. Si el estudiante-investigador puede gozar de tocar y de manejar papeles olvidados, de encontrar voces del pasado, tal como lo cuentan Arlette Farge o Michel de Certeau, también tiene que llevar a cabo todo el trabajo de recolección de documentos dispersos, a menudo no registrados. Los estudiantes tienen que solventarlo aceptando esta tarea de archivista. La mayoría de ellos han contribuido a la organización de archivos y a la redacción de catálogos: Oscar Campos lo hizo en Santiago de María, Evelín Avalos Guevara participó en el ordenamiento y la catalogación del archivo de la Universidad de El Salvador. De esa manera, se elaboran herramientas heurísticas claves como la *Guía del Fondo de áreas comunes 1965-1973*²⁹; un catálogo sobre los libros de la sala Claudia Lars de la Biblioteca

²⁷ Alejandro Dagoberto Marroquín, Ob. Cit., p. 316

²⁸ En la actualidad estudiantes de la Escuela de Historia de la Universidad de El Salvador están catalogando este fondo

²⁹ Universidad de El Salvador, Guía del Fondo de áreas comunes 1965-1973, San Salvador: 2007.

Nacional tratando de “la realidad nacional entre 1858 y 1925”³⁰; o el catálogo en línea que está armando la academia de Historia y que va a volverse una herramienta de trabajo fundamental para los historiadores³¹. Lo que permite evitar lo que Langlois et Seignobos, representantes famosos de la escuela positivista francesa, denunciaban categóricamente: *¿No es repugnante ocupar una gran parte de su vida a hojear catálogos sin tablas, o echar una mirada sobre unas tras otras, todas las piezas que componen fondos de miscelánea no catalogados, para procurarse informaciones (positivas o negativas), que uno hubiera tenido sin pena, en un instante, si estos fondos estuvieran catalogados, si estos catálogos tuvieran tablas?*³². La gran mayoría de los investigadores y de los estudiantes en historia que trabajan sobre El Salvador son conscientes que *la consecuencia más grave de la imperfección de los instrumentos actuales de la heurística, de seguro es de desanimar muchos hombres inteligentes, que tienen consciencia de su valor y el sentimiento de una proporción normal entre el efecto y su recompensa.*³³

De las “huellas” a la escritura. Sin duda, todos los estudiantes-investigadores dedicaron mucho tiempo para buscar, recolectar y ordenar *las trazas, los gestos, las pistas*³⁴ necesarios para elaborar descripciones y explicaciones, lo que Paul Ricoeur llama la “mímesis 3”, es decir, *la capacidad de refigurar las cosas a la manera de una intriga*³⁵. Cada tesis nos proporciona cuadros que sintetizan informaciones y que representan herramientas claves para futuras investigaciones. Los acercamientos y los modos de escritura son sobremanera diversos. Todos tuvieron cuidado de no forzar las fuentes para justificar un esquema de explicación pre-establecido; de no pegar conceptos asfixiantes para interpretarlas. Cuestionan los conceptos: la modernidad, la informalidad, el ambulante, la democratización de la educación superior, el mestizaje y, más ampliamente, la etnicidad, la región, la economía familiar, la niñez. Reflexionan sobre las lógicas internas, los roles y las prácticas de las instituciones: la justicia, la educación, la prensa, el poder municipal, la familia, las organizaciones mutualistas. Se nota un verdadero trabajo empírico. Se atreven a acercarse a la orilla del precipicio lejos de los a priori, donde los conceptos se historizan, y se descubren sus límites epistémicos. Claudia Ponce cuestiona el concepto de economía informal en los años cuarenta, su falta de pertinencia para explicar la pluralidad de las dinámicas de movilidad social, económica, residencial, de estas vendedoras de las calles y de los mercados de San Salvador.

³⁰ Oscar Campos y Claudia Ponce: *La sala salvadoreña de la Biblioteca Nacional: un medio para acercarse a las reflexiones sobre la realidad de la nación salvadoreña 1858-1925*. Se puede encontrar el catálogo en la sala Claudia Lars de la Biblioteca Nacional

³¹ Con este catálogo en línea se podrá tener acceso a catálogos de diversos archivos y a fuentes digitalizadas. Dentro de poco, podremos leer por ejemplo una parte de las fuentes parroquiales catalogadas y analizadas por Carlos Loucel Lucha, o acceder al catálogo del Archivo Municipal de Sonsonate y a una parte de las fuentes digitalizadas que contribuyeron a realizar Ivette Linares e Isabel Villalta. Aquí se tiene que recalcar la relevancia del proyecto “Censo Guía” para el desarrollo archivístico en el país.

³² Langlois y Seignobos, *Introduction aux études historiques*, 1898, pág. 34. (trad. pers.)

³³ *Ibid.*

³⁴ Me refiero al famoso artículo de Carlo Ginzburg: *Signes, traces, pistes. Racines d'un paradigme de l'indice*, en *Le débat*, n° 6, nov. 1980

³⁵ En la versión francesa, el término “refigurer” es un neologismo. Se basa en el verbo “figurer” que tiene un sentido similar a “figurar” en español, a representar. Paul Ricoeur, *Tiempo y narración: configuración del tiempo en el relato histórico*, tomo 1. México: Siglo XXI editores, 2004 (1a ed. 1985).

Asimismo, la distancia crítica con las fuentes es necesaria. Las intenciones de los autores, productores del material vuelto “documento” con la mirada del historiador, son estudiadas con fineza por ciertos estudiantes. Alfredo Ramírez busca los mecanismos de propaganda para interpretar los discursos anticomunistas de La Prensa Gráfica y del Diario de Hoy. Claudia Ponce desarrolla todo un capítulo sobre los cambios editoriales (de dirección del periódico y de línea editorial) con el fin de identificar las variaciones de contenido y de sentido de las representaciones periodísticas que tratan de las vendedoras de las calles y de los mercados de San Salvador.

Contextualización y escalas de análisis. La contextualización es una dimensión fundamental de la escritura en historia, porque al poner en relación elementos diversos para presentar una situación histórica, el historiador evita hacer una historia lineal y teleológica. Luis Calero contextualiza el trabajo de los niños y de las niñas entre 1880 y 1920, articulándolo con las estrategias económicas familiares, la escolarización, y la evolución de las actividades agrícolas y artesanales. De la elección de la escala de análisis y – cuando se seleccionan varias – de la imbricación de las escalas de análisis depende la contextualización. El trabajo de Oscar Campos es particularmente logrado en cuanto a la imbricación de las escalas. No sólo describe las lógicas sociales, políticas y económicas que producen la territorialización de lo que él llama “la micro-región de Santiago de María”, sino que articula este territorio cambiante con otros territorios, también cambiantes, a escala del Oriente del país – con los comerciantes de San Miguel – y a escala nacional – con el poder central sobre el tema de la construcción del puerto El Triunfo –. Experimenta que *el espacio es un problema a reformular en lo social, concebido como una pregunta, cuya respuesta es perpetuamente cuestionada. Los seres sociales que se pueden identificar, (...) están en un perpetuo cambio de marco.*³⁶ Cada escala de análisis nos permite descubrir diferentes dimensiones de esta micro-región: la dimensión social de una red local que se construye; la dimensión regional de una competencia comercial con la oposición virulenta de los comerciantes de San Miguel, ante la creación del puerto El Triunfo por los cafetaleros de Santiago de María. Lo que Luis Calero también intentó hacer, confrontando la escala nacional con la escala departamental, con el propósito de confrontar discursos gubernamentales con prácticas locales y departamentales.

Los actores sociales. La escala del enfoque es clave, pues determina la elección de los actores y de las lógicas estudiadas. La elección de la escala de la Universidad de El Salvador por Evelin B. Avalos Guevara, le permite centrarse en los universitarios, los estudiantes, las organizaciones estudiantiles, las instituciones universitarias como el consejo superior de la universidad, y los gobiernos. Nos recuerda los actores de estas iniciativas, sus intenciones, pero no se conforma con los discursos institucionales. Con minuciosidad describe las iniciativas tomadas en la Universidad, las formaciones académicas dibujadas y creadas, los debates educativos, alude a los modelos académicos en contienda y sobre todo los desfases entre las intenciones de los actores y los resultados obtenidos. Sus observaciones

³⁶ Christian Grataloup: *L'individu géographique* (cap. 4), en dir. Jacques Lévy y Michel Lussault, *Logiques de l'espace, esprit des lieux*. París: Belin, coll. Mappemonde, 2000, pp. 57-58.

sobre cómo la reforma de las Áreas Comunes *se convirtió en un gran embudo*³⁷ en los años 1960, los pleitos entre organizaciones estudiantiles, entre universitarios, los problemas prácticos que se intentó solventar, son muy interesantes.

Representaciones y prácticas. Alfredo Ramírez es el único en escoger un análisis propiamente discursivo. El fenómeno estudiado le permite reflexionar sobre el papel de los medios de comunicación en la construcción de una visión dominante anticomunista. El ejercicio es difícil: articular las representaciones del *El Diario de Hoy* y de *La Prensa Gráfica* con la politización real de los actores políticos atacados en los dos periódicos. Identifica las representaciones producidas por los medios de comunicación sobre 1932, la Alianza para El Progreso, el compromiso de los docentes de ANDES-21. Intenta periodizar estas representaciones y diferenciar a los actores generalmente ocultados por el nombre singular de “derecha”. Los presenta en su pluralidad: *el anticomunismo es una característica del pensamiento de derechas. En el caso salvadoreño, de las derechas aglutinadas en corrientes de pensamiento tradicionalista (Ferrufino y Castellanos), liberal (Viera Altamirano y José Salcedo) y militarista que en la práctica era reformista (Julio César Escobar, Ana Ramos, Gustavo Pineda).*³⁸

Otros, como Carlos Loucel o Claudia Ponce, asocian representaciones y prácticas y nos recuerdan la utilidad del artículo de Roger Chartier³⁹ para realizarlo. El último capítulo de Carlos Loucel sobre “la inserción social y ascenso social de negros y mulatos libres” nos describe y explica las relaciones sociales y económicas que se construyeron en la época colonial entre los mulatos y el resto de la población. Gracias a los registros parroquiales, Carlos Loucel nos permite entender a la vez las lógicas matrimoniales locales, principalmente endogámicas⁴⁰ hasta 1820, y la invisibilización étnica que produjo luego, en 1822-1824, el cambio de práctica de la Iglesia de ya no diferenciar étnicamente a sus feligreses en sus registros parroquiales⁴¹. Demostrando el fenómeno de ladinización, asocia estrechamente las representaciones y las prácticas. Lo que Claudia Ponce hace también, estructurando su análisis, confrontando las representaciones periodísticas con las dinámicas sociales, económicas y políticas de la época. De varios estudios en proceso, estamos esperando otros análisis que vinculan representaciones y prácticas, como el de Isabel Villalta sobre las relaciones interfamiliares y de vecindad a finales de la época colonial, o de Carlos Moreno sobre las representaciones y las prácticas alrededor de la pena de muerte en el siglo XX.

Dinámicas. Los fenómenos sociales no están dados. Se construyen y varían según las épocas. Es una cuestión de proceso y no una crónica de los resultados anunciados. *En pocas palabras, el cronista da los hechos, el historiador los selecciona, los sitúa e interpreta*⁴². Oscar Campos reconstruye la territorialización de la micro-región de Santiago de María a finales del siglo XIX; Carlos Loucel explica el proceso

³⁷ Blanca Evelin Avalos Guevara, Ob. Cit., p. 106.

³⁸ Alfredo Ramírez, Ob. Cit., p. 133

³⁹ Roger Chartier: *El mundo como representación*. En *Historia Social*, primavera-verano 1991, n°10, pp. 163-175.

⁴⁰ Carlos Loucel Lucha, Ob. Cit., p. 181

⁴¹ Ibid., p. 182.

⁴² A.D. Marroquín, Ob. Cit., p. 19

de ladinización de la población mulata en el siglo XVIII; Evelin B. Avalos analiza la voluntad de democratización de la universidad y demuestra cómo no logra ir más allá de un proceso de masificación a finales de los años 1960.

Estas dinámicas son más finamente analizadas cuando los autores ponen en tensión a los actores y sus lógicas, describiendo las interacciones en reconfiguración permanente. El objetivo es difícil de alcanzar sobre todo en un primer ejercicio de escritura. Sin embargo, se logra en varias tesis. Identificamos bien las interacciones entre universitarios en pro y en contra de la reforma de las Áreas Comunes. Uno se sorprende de las interacciones entre las vendedoras de las calles y de los mercados con los responsables de la alcaldía de San Salvador, hasta con el Presidente de la República. No se conforma con un análisis discursivo, pero nos lleva a conocer las prácticas de movilidad laboral, geográfica, residencial, familiar de las vendedoras de las calles y de los mercados en situaciones de precariedad permanente, sin olvidarse de las relaciones de las mujeres para con las instituciones, que fueran municipal o nacional, eran masculinas. Nos recuerda la importancia política de estas mujeres, más allá de las representaciones anecdóticas o folclóricas, incorporándolas en las relaciones sociales de la época. Las cuestiones, los actores, se vinculan, y descubrimos la complejidad de las lógicas sociales, el establecimiento de relaciones entre actores que no viven en burbujas, pero que pueden interactuar en ciertos espacios. Sí, las vendedoras pueden negociar con la alcaldía de San Salvador a través de un periódico; sí se pueden invitar a casa presidencial. Asimismo, la reforma de las Áreas Comunes combina cuestiones educativas con cuestiones políticas, vinculando la escala nacional a representaciones sobre cuestiones internacionales. Con la lectura de estas tesis, nuevas lógicas sociales, políticas, económicas, culturales aparecen: más finas, más diversas, más complejas, enriqueciendo la historiografía sobre El Salvador.

Profesionalización y espacios de debate. Alejandro Dagoberto Marroquín escribía: *Es de esperar que la especialidad de Historia que se imparte en la Escuela de Ciencias Sociales de la Facultad de Humanidades empiece a dar frutos y podamos con ellos adentrarnos en el estudio de nuestro pasado sobre bases firmes y seguras.*⁴³ Nos consta que ya se está alcanzando esta meta. La profesionalización está en marcha y los trabajos presentados por los estudiantes de historia, formados por primera vez en El Salvador, contribuyen a edificar bases suficientemente firmes y seguras para debatir y profundizar nuestro conocimiento de la historia de la sociedad salvadoreña.

La producción historiográfica sobre El Salvador se densifica gracias a estas primeras tesis de licenciatura de historia redactadas en El Salvador, sin hablar de las que están en proceso. Podemos esperar más ponencias sobre El Salvador en el próximo Congreso Centroamericano de Historia que se organizará en Chiapas dentro de dos años. En este contexto de crecimiento de la producción historiográfica, es cada vez más necesario disponer de lugares perennes de difusión académica. Varios investigadores probaron esta experiencia editorial: María Eugenia López Velásquez, cuando fue directora del AGN con Repertorio, o los miembros del IEHAA-UES con Revista. Esperamos que la revista Identidades dedicada a las ciencias sociales y humanidades logre gozar de una esperanza de vida más larga.

⁴³ Ibid. p. 21.

Arte rupestre en Corinto, Morazán

Ricardo Lindo

NOTA INICIAL

Las líneas que siguen forman parte de un estudio sobre arte rupestre que me fue encomendado por la Dirección de Investigaciones en Cultura y Arte de la Secretaría de Cultura. En un principio, el propósito de la investigación era dar seguimiento a la labor de los arqueólogos e indagar en las artes del pasado desde las artes del presente. La idea es que algo podrá decir un pintor ante estas imágenes que no diría un arqueólogo, algo más verá en las figuras que danzan quien se dedica a la danza y podemos añadir los convenientes etcéteras. Y, aun si nada dicen, lo probable es que la contemplación de este sitio único influya en sus propias artes, dando lugar a nuevas creaciones y contribuyendo a hacer crecer la conciencia de la enorme importancia de la cueva en la mente de los salvadoreños. Pero, tras algunos meses durante los cuales personalidades de diversas artes me acompañaron en visitas a Corinto, los resultados no se han hecho visibles en la ruta prevista, aunque han aportado iluminadoras observaciones. Es posible que requieran de más tiempo de maduración. Se ha hecho obvio, en cambio, que mi propósito es demasiado modesto con respecto al horizonte que se presenta. En efecto, el mundo cultural dentro del cual se insertan estos vestigios abarca una zona mucho más amplia, que incluye otras cuevas dentro del departamento de Morazán y otras evidencias, tanto arqueológicas como humanas, en la hermana república de Honduras y que dan lugar a muchas interrogantes. Se ha hecho obvio, asimismo, que la tarea no puede reposar sólo sobre mis hombros, ni por su amplitud ni por la limitación de mis conocimientos. Si bien alguna formación tuve en ciencias sociales en un pasado remoto (saqué una licenciatura en sicología que me apresuré a olvidar para dedicarme a las artes y a las letras, de ahí que abordé al comienzo el problema desde el área artística), para armar semejante rompecabezas es necesaria la intervención de especialistas en arqueología y antropología tanto de nuestro país como de Honduras. Por ello solicité una reunión con el Dr. Ramón Rivas, Director de Patrimonio Cultural, y el Dr. Sajid Herrera, Director de Investigaciones. Ambos dieron aportes notables, como se verá más adelante. El Secretario de Cultura de la Presidencia, Dr. Héctor Samour, por su parte, comisionó al Dr. Rivas para plantear esta necesaria colaboración al Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IHAH).

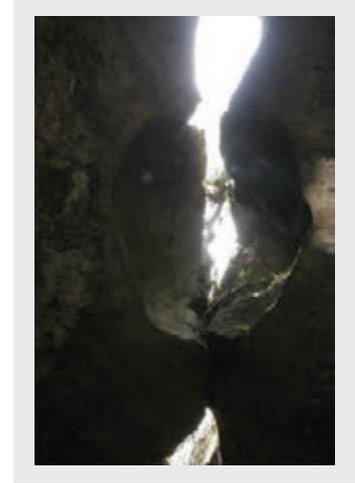
I

La Cueva del Espíritu Santo y el surgimiento de las artes

Es como una inmensa ola detenida en su vuelo, vuelta piedra. Las aguas lluvias la permean y han ido dejando huellas blancas, como irregulares velos. Su suelo es también un tortuoso oleaje y enormes piedras se sitúan ante su boca, piedras que recuerdan al poeta Jorge Ávalos, que viene con nosotros, aquellas que como gigantes huevos prehistóricos se situaban a la entrada del mítico Macondo. Pero no estamos frente a una magia creada por las palabras, sino ante una formidable invención de la geología. Es la Cueva de Corinto, en el departamento de Morazán. Es también conocida como Cueva del Espíritu Santo y es inevitable sentir una fuerza sacra, un poder que emana de esa muda violencia detenida en el tiempo. La arqueóloga franco-salvadoreña Elisenda Coladan¹ sugiere que era ya conocida en los años coloniales y que los sacerdotes la denominaron así para desviar la atención de los lugareños hacia la nueva fe. El guía, don Argelio Álvarez, nos cuenta una historia mucho más cercana. En la primera mitad del siglo pasado, unos fieles creyeron ver ahí la obra del demonio, pues hay figuras con cuernos. El párroco la llamó entonces así, Cueva del Espíritu Santo, porque semejante prodigio no podía ser sin la intervención de la mano de Dios. Ambas versiones resultan bastante similares. El primero en dejar testimonio escrito de la existencia de las pinturas, Santiago I. Barberena², señala por su parte que El Espíritu Santo era el nombre de la finca que visitó hace más de cien años. Es posible que la cueva diese nombre a la finca.

Pero importan esas figuras con cuernos y las otras que las acompañan, y que según fantasea el arqueólogo alemán Wolfgang Haberland³ fueron obra de tribus nómadas, anteriores a la agricultura, unos diez mil años antes de la era cristiana.

De hecho, aunque las diversas representaciones se han de haber escalonado a lo largo de centurias, solo una, que ha sido interpretada como el Dios del maíz, nos remite al mundo agrícola. Otras hablan claramente de la caza y parecen referirse a antiguas



¹ Coladan, Elisenda, 1998. "Las pinturas rupestres del oriente de El Salvador". En XI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala 1997, pp 660-671. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala. Versión digital.

² Información proporcionada por Jesús Benítez, del Museo Nacional David J. Guzmán, MUNA, quien realizó su tesis sobre el sitio. No nos ha sido posible encontrar ese dato entre los numerosos escritos de Barberena sobre la cueva, algunos ya desaparecidos de las bibliotecas.

³ Haberland, Wolfgang, "La Cueva del Espíritu Santo", revista ANALES No.49 del Museo Nacional David J. Guzmán, San Salvador, 1976

ceremonias. Cabe señalar, sin embargo, que algunos de los personajes alzando varas parecen hacerlo con la intención de hundirlas en el suelo para horadar un hueco donde depositar la semilla, método de cultivo aún utilizado por algunos pobladores del área.

Los personajes con cuernos, los personajes con cabeza de ave o aureolas, han sido interpretados como personas disfrazadas con una finalidad ritual. Como sea, la máscara implica el teatro, mientras personajes tomados de las manos parecen danzar, lo cual implica, asimismo, la música. Aparte, a distancia de la gruta pero en la misma zona, se encuentra una serie de megalitos que, de ser obra humana, constituyen un paso inicial de la escultura. Todo indica que estamos ante una cosmovisión. Una cosmovisión implica ceremonias sacras. Una ceremonia sacra implica plegarias. Una plegaria es siempre un poema. Tenemos, pues, en este lugar: pintura, escultura, danza, música, teatro y poesía. Por ello, no creemos aventurado afirmar que estamos ante el primer centro de las artes en nuestro suelo.

Queda pendiente la antigüedad del horizonte. Mientras el especialista francés Sébastien Perrot-Minot piensa que “las pinturas de Corinto son el objeto de una curiosa mistificación, la cual sin fundamento ninguno sitúa estas pictografías del Oriente salvadoreño en los albores de la ocupación humana en Centroamérica”⁴, creo que deberíamos ver esa específica región, que muestra rasgos muy distintos al resto de la arqueología salvadoreña, en su contexto, que no corresponde a los límites políticos actuales sino a los de una etnia aislada en un área montañosa y desconectada del resto que, según opina Paul Amaroli, ha de haber ejercido su nomadismo dentro de un circuito restringido antes de acceder a la agricultura⁵. Y, si bien del lado salvadoreño no se han hallado restos que permitan determinar su edad, sí ha sido esto posible del lado hondureño, donde el arqueólogo Timothy Scheffler determina que la región ha sido habitada por más de 11.000 años⁶. En su artículo “El refugio rocoso de el Gigante: Mesoamérica arcaica y las transiciones hacia la vida en asentamientos”⁷, Scheffler llega a conclusiones muy próximas a las de Amaroli.

La cueva, o abrigo rocoso como prefieren llamarla los arqueólogos, ha sido objeto de un largo descuido, de un largo olvido. Ahora, gracias a fondos otorgados por la embajada norteamericana, una joven

⁴ “Desafíos y perspectivas del arte rupestre en El Salvador”, en CONTRIBUCIONES, revista de la Universidad Nacional de El Salvador, año 1, volumen 1, marzo de 2010, pag. 32. El artículo del Dr. Perrot-Minot data de 2008.

⁵ Amaroli “Primeros pobladores en el territorio salvadoreño”, conferencia dictada por su autor en el Museo Nacional de Antropología, MUNA en febrero de 2010.

⁶ Ver en Internet. Cable distribuido por el Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IHAH) a través de la AFP en 2006.

⁷ Ver en Internet. Año 2002.

arqueóloga, Claudia Ramírez, está empeñada en salvarla del total desastre. Claudia, de rostro franco y risueño, posee una maestría en restauración obtenida en una universidad japonesa. La acompañan dos jóvenes egresados de arqueología de la Universidad Tecnológica, Julio Alvarado y Óscar Camacho. Los tres son salvadoreños y laboran con la Secretaría de Cultura de la Presidencia. Es la primera vez en la historia que se emprende un trabajo de restauración del sitio.

La tarea es difícil. Las pinturas han sido objeto de agresiones más o menos inocentes y no sólo de humanos. Asimismo, ha intervenido la naturaleza. Los blancos velos de calcificaciones, pese a su belleza, han dañado las pinturas, algunas quizás irremediablemente. Los lugareños tenían la costumbre de hacer fogatas y de asar carne en el abrigo, con lo cual el hollín ha impregnado las paredes. Peor aún, hubo ahí un cenicero, o sea que los dueños de la finca hacían quemar leña al interior para la fabricación de jabón de olivo. Durante la reciente guerra interna que vivió El Salvador, hubo quienes dispararon a las paredes e incluso a las figuras. Las avispas hacen por su parte lo suyo, creando panales que, según nos hace ver Claudia, ocultan con astucia mimética, haciéndolos amarillos donde hay pinturas amarillas, rojos donde hay rojas, ocres donde hay ocres. Pero esto puede dar la esperada respuesta. Al descubrir de donde extraen sus pigmentos –polen, tierras- que son aparentemente los mismos que los de las pinturas, las avispas habrán contribuido a su restauración.

En el momento actual, Óscar y Julio se dedican al mapeo de la cueva y los parajes aledaños, estableciendo con rigor los relieves, y Claudia estudia estrategias. La arqueóloga no puede arrancar la costra de calcificaciones sin correr el riesgo de dañar las pinturas. Más prudente, nos dice, sería repintarlas encima de la costra. Entretanto, recoge muestras que serán sometidas al carbono 14 en los EE.UU. y a un acelerador de partículas en un laboratorio colombiano. Se trata de una pequeña depredación indispensable. Lo primero podrá determinar la real edad de los pigmentos y de las pinturas por ende; lo segundo, su composición química.

Cuando hace treinta años visité la Cueva del Espíritu Santo para dar inicio a mi libro “La pintura en El Salvador”, las figuras tenían colores mucho más firmes y no costaba tanto identificarlas. Ahora, Claudia nos hace saber que se identifican con mayor facilidad al volverlas a ver al día siguiente, y así es en efecto, y los tres arqueólogos coinciden en afirmar que unas figuras son más visibles a ciertas horas y otras a otras, lo cual pudimos asimismo comprobar.

Esto no puede ir sin algunas consideraciones. Lo que ahora llamamos arte lo han de haber vivido sus autores de muy distinto modo.



En alguno de sus escritos, Fernand Braudel señala que un ritual, que una plegaria, son instrumentos para inclinar a la divinidad a favor del orante; y el sacerdote es quien mejor los maneja. Las antiguas comunidades orarían para tener mejor caza o mejor pesca, y alguien entonces, como ahora, lo haría para pedir por la salud de un ser amado. Siguiendo el razonamiento de Braudel, las artes que aquí vemos son artes aplicadas, destinadas a servir a ese rito, y son plegarias también. El arte nace de lo sagrado y, aunque hoy sea una ocupación fundamentalmente laica, sigue en buena medida cumpliendo esa función. Alguien ha señalado que la misa es un teatro sacro: la representación de la vida, pasión y muerte de Jesucristo; donde el oficiante representa la figura de Cristo y los fieles son los apóstoles que participan de la última cena. Un arte con frecuencia rico está al servicio de esa representación litúrgica: vitrales, orfebrería, vestuario, cantos... el nacimiento de los versos regulares, con rima y determinado número de sílabas, ha sido identificado, por otra parte, con otra necesidad de orden más práctico en el habitual sentido, la conveniencia de memorizar.

Por ello, si bien abordaremos la cueva desde el arte, con artistas de hoy, no podremos evitar desviaciones hacia la leyenda y el misterio, y asimismo hacia la antropología.

Hay entre las figuras de la cueva una que es clásica en la pintura rupestre del mundo, la mano en positivo y la mano en negativo. La mano en negativo se hace aplicando pintura alrededor de la mano abierta apoyada sobre la superficie y la mano en positivo apoyando la mano entintada, y quizás rellenándola después con más pigmento. Varias son las manos, pero hay una especial, “la mano negra”. Se encuentra en un nicho circular, aislada al fondo. Está en negativo, bordeada de negro. Es una mano izquierda, aparentemente de mujer, más bien pequeña. Esto es curioso, pues se halla en un nicho que parece haber sido excavado, como un sagrario destinado a recibir lo más valioso. Hace pensar que esta cultura incipiente honraba lo vulnerable, pues hay menos fuerza en la izquierda que en la derecha y menos en una mujer pequeña que en un cazador. Hubiéramos esperado, en cambio, hallar la diestra del poderoso jefe de la tribu o del gran sacerdote.

El sol al centro de la cueva, en lo alto, que Haberland pudo aún ver y del cual tan sólo quedan restos de los extremos de los rayos, ha de haber sido la divinidad a la cual estaba consagrada la capilla rupestre. Las figuras más altas se encuentran en la curvatura ascendente. Esto sugiere que los humanos crecemos al aproximarnos a la fuente cósmica, representada por el sol.

Qué irán viendo las gentes del mundo del arte bajo la luz de ese sol ya desaparecido lo sabremos los meses venideros, mientras los arqueólogos van restituyendo a la Cueva del Espíritu Santo algo de su opacado esplendor.

II La Cueva del Toro

A un costado de la misma masa rocosa que da lugar al abrigo del Espíritu Santo se encuentra la Cueva del Toro, como si con una inmensa cuchara se hubiese dado un bocado a la roca. No es tan grande como el abrigo. Tiene pocas pinturas, algunas irreconocibles. Una de ellas es un personaje trazando dos ángulos rectos con los brazos, uno hacia arriba y otro hacia abajo. Una corona solar rodea su rostro, lo cual demuestra de algún modo su importancia. La demuestra también el lugar en que se encuentra, al centro de un arco en bajo relieve que puede ser natural o artificial. Como muchas de las representaciones humanas de la Cueva del Espíritu Santo, es una silueta de frente. No podemos saber si los rayos son un añadido al rostro, un erizado arreglo de los cabellos o una luz que emana de su cabeza. La significación vendría, en todo caso, siendo la misma: una corona o un arreglo de los cabellos en forma de rayos solares siendo aureolas terrestres para distinguir a un personaje especial. Hoy podríamos verlo como un arreglo post-moderno, relativamente fácil de encontrar entre los músicos de rock o sus admiradores. Al cabo, un músico es también un oficiante y un concierto de rock algo tiene de una primitiva ceremonia. El director y pensador teatral Antonin Artaud (1896-1948), quien pretendía hacer volver al teatro al paroxismo de un acto religioso de la humanidad primera, hubiera posiblemente visto en esos conciertos la realización de sus ideales.

A un lado, más abajo pero aún dentro del arco, hallamos una silueta caricaturesca, un personaje de abultado vientre y largas piernas escuálidas. Un poco más allá se encuentra una serpiente que lucha por hacerse visible bajo un irregular depósito calcáreo. Otros restos de pigmento nos hacen saber que hubo aquí otras figuras, hoy perdidas o irreconocibles. Según nos explica el guía, la cueva recibe el nombre de un toro que se desnucó al deslizarse en la terraza natural que cubre el abrigo del Espíritu Santo e introducir la cabeza en un hueco del alero, que según los arqueólogos es artificial y fue utilizado para observaciones astronómicas. Al asomar su mitológica cabeza por el techo de esta otra cueva, el toro le dio su nombre.



III Los dólmenes

A unas cuantas cuabras de la célebre Cueva del Espíritu Santo, dentro de una finca privada, comienzan a surgir los megalitos. Consisten, en general, en una enorme roca sobre otra enorme roca. Con frecuencia tienen la forma de gigantescos huevos de dinosaurio. Algunos tienen restos de pigmentos como los de la cueva mencionada, así como un paredón cercano. En general comparten una característica, la piedra superior se apoya en dos puntos, dejando un vano al centro. Si bien sus dimensiones varían, tienen un promedio de unos dos metros de altura y su longitud puede alcanzar los cinco metros de largo por uno de ancho. Hallamos primero dos dólmenes (llamémosles así por extensión), custodiando una piedra de grandes jorobas como burbujas. Se alinean de mayor a menor y la piedra más grande, de perfil, semeja una cabeza humana. Más adelante se alinean en diagonal tres dólmenes con una roca de considerables proporciones. Uno de ellos, que el guía llama “el zapato”, es, observado de perfil, una especie de cetáceo o un barco zarpando que se ha internado ya más de dos metros en el océano del aire. Aislado y al margen se encuentra el hongo, cuya ancha copa achaparrada reposa sobre un rollizo tronco. Sobrepasa los dos metros de altura y sugiere la ingesta de hongos alucinógenos con fines rituales. Otro megalito aislado consiste en una alta y estrecha roca sostenida por otra menor, como una cuña. Vista de perfil, semeja asimismo un hongo. Otro dolmen da la idea de una gárgola rupestre.

Se ha interpretado que estos megalitos son obra del azar, rocas sobre rocas depositadas por un antiguo lago al extinguirse⁸, pero esto no nos parece posible. Tanto las precisas alineaciones como el patrón de los dos puntos de apoyo, que el guía, don Argelio Álvarez, nos ha hecho observar, sugieren la intervención humana. Fernando Umaña, por su parte, nos hace ver que esa interpretación carece de lógica, que es como decirnos que rocas de varias toneladas estuviesen flotando. Si acaso hubiera podido moverlas un formidable terremoto, del cual no hay huellas, o un tsunami, fenómeno poco verosímil en un lago de altura.

Los restos de pintura en estas rocas (y el autor de estas líneas alcanzó a ver un hombrecillo similar a los de las cuevas, hoy borrado), hace pensar que fue un centro ceremonial. De haber sido obra de la naturaleza, el pueblo que las honró las ha de haber imaginado obra de los dioses.

⁸ “Desafíos y perspectivas del arte rupestre en El Salvador”, en CONTRIBUCIONES, revista de la Universidad Nacional de El Salvador, año 1, volumen 1, marzo de 2010, pag. 32. El artículo del Dr. Perrot-Minot data de 2008.

IV

La Cueva del Duende

Unos pasos más allá encontramos la Cueva del Duende, que tiene tres claraboyas, de las cuales la primera tiene la forma de una pelvis internamente y se abre como vulva. Las otras dos recuerdan también vulvas. Más sorprendente aún, el interior de la cueva posee simetría axial (una mitad siendo similar a la otra), y evoca a grandes rasgos entrañas femeninas. Es como si entrásemos al útero. Dos cavidades laterales pueden corresponder a las bolsas de ovarios. Más allá la cueva se estrecha y vuelve a abrirse dando lugar a una cavidad más estrecha y elevada que correspondería a la vagina. Nacimientos de agua dejan caer riachuelos a manera de líquido amniótico. Hay una cavidad en el “útero” de la cueva que escapa a la geometría axial. Es un hueco a mano derecha donde cabe el guía acurrucado y es el “lugar donde duerme el duende”. Con todo, sospechamos que tanto paralelismo no es obra de la naturaleza, que también aquí una antigua tribu intervino para completarla. Es posible que exageremos al atribuir a nuestros remotos antepasados tales conocimientos de anatomía, aunque podemos imaginar que los hubiesen adquirido gracias a los sacrificios humanos, frecuentes en las sociedades arcaicas. Pero, de todas formas, la cueva ha de haber despertado en sus mentes una de las más antiguas ideas de la humanidad, el retorno al vientre de la Madre Tierra, la muerte como un nuevo nacimiento.

Mas sea todo esto obra humana o prodigio de la naturaleza, creemos que el Estado debiera adquirir estos terrenos, que son dignos de atención tanto para científicos como para el público en general y que complementan el ya de por sí formidable atractivo de la Cueva del Espíritu Santo.

V

La llegada de lo inesperado

Aludí anteriormente a la conversación sostenida con el Dr. Ramón Rivas y el Dr. Sajid Herrera. La idea era no solamente solicitar la intervención oficial del Dr. Ramón Rivas sino además su colaboración profesional, pues él, antropólogo salvadoreño, es autor de un libro que ha tenido mucha resonancia, “Pueblos indígenas y garífuna de Honduras”, y me importaba ver qué podía decirnos de los lencas de Honduras, que habitan la región y que han guardado mucho más sus tradiciones que del lado salvadoreño. Al inicio se mostró un tanto escéptico. Difícilmente podría la antropología arrojar luces sobre un horizonte tan lejano, con el cual todo vínculo estaba cortado. Le enseñé unas fotos de una cueva hondureña cuyas pinturas son similares a las de la Cueva del Espíritu Santo: siluetas humanas, siluetas de aves, un cuadrúpedo... Le bastó una ojeada para dictaminar: “Es la Cueva del Gigante”. A partir de ahí



la conversación adquirió otro sesgo. Una leyenda de Corinto afirma que las imágenes en lo alto de la Cueva del Espíritu Santo son obra de gigantes y hay a un costado una protuberancia donde se supone que el gigante (en singular esta vez) apoyaba su mano para subir al techo. El antropólogo Ramón Rivas dijo que la creencia en que la región fue antiguamente habitada por gigantes es común en esos parajes. El historiador Sajid Herrera recordó entonces a la Giganta, títere gigante, personaje de las fiestas del pueblo de Jocoro, perteneciente a la zona. Más adelante, ahondando en el tema, le hice ver que esos títeres pertenecían al acervo cultural europeo; y él me dijo que si el fenómeno tenía tal arraigo hasta la fecha, posiblemente era porque se identificaba con las tradiciones locales. La fe en la existencia de esos seres desmesurados indica, en todo caso, que en determinado momento se borró el recuerdo de los primeros pintores de Corinto y quizás asimismo sucedió con los de la Cueva del Gigante. En el caso de Corinto, como señala la arqueóloga Claudia Ramírez, han de haber realizado su obra cuando el suelo de la cueva era mucho más alto y este argumento puede ser extensible, los suelos siendo desgastados por los pasos durante centurias. La significativa pintura que recuerda al Dios agrícola maya, no sólo parece ser mucho más reciente por su concepto: está pintada al alcance de una mano actual, en un espacio donde se desarrolla otro lenguaje pictórico más elaborado, donde una maraña de líneas permite identificar o intuir varias imágenes, las mismas líneas sirviendo a diferentes imágenes. Es un estilo dibujístico que encontramos con frecuencia en numerosos petrograbados, en los del lago de Güija o en la Piedra Pintada de San José Villanueva, por ejemplo. Y es un estilo practicado por seres del pasado en muy diversas partes del mundo, que vuelve a adquirir carta de ciudadanía en el arte de occidente con Pablo Picasso y, más acentuadamente, con Jean Dubuffet.

Pero volvamos a la conversación. Se extendió el Dr. Rivas sobre las ceremonias de los actuales lencas que observara en Honduras, y describió una en que enmascarados danzaban con varas de mando. Le hice ver que quizás no todo vínculo con la antigüedad estuviese roto, pues lo que él describe se asemeja mucho a las pinturas de Corinto, salvo que en aquellos tiempos habían de consumir hongos en vez de alcohol. Dijo entonces el Dr. Rivas algo que a los tres nos llenó de asombro: “En la actualidad también consumen hongos alucinógenos”.

Creo con este artículo haber arrojado un señalamiento de interés sobre un tema importante. Pero aunque no deseo quedar al margen de la investigación, fuerza es que mi rol pase a ser secundario para ceder el paso a especialistas cuyas herramientas y cuyos conocimientos exceden con creces los míos.

Aproximación cultural a la seguridad ciudadana

Luis Enrique Amaya

I. Introducción

El abordaje intelectual de la seguridad ciudadana, como cualquier otra parcela de conocimiento, supone como primer paso la selección de uno o varios enfoques de acercamiento teórico, con base en lo cual se habrá de disponer de un lenguaje propio, cierta terminología técnica, que posibilite el análisis sistemático de sus componentes fundamentales. Este lenguaje particular¹ constituye una verdadera “caja de herramientas”, un andamiaje articulado de conceptos que hacen las veces de instrumentos mentales que permiten adentrarse en el estudio metódico, aunque condicionado por la teoría elegida, de un campo de la realidad.

En tal sentido, es menester comenzar este breve ensayo explicando, en primera instancia, cuál es el enfoque teórico que servirá de referente general, para luego detallar, en un segundo momento, los conceptos o constructos básicos que se emplearán como instrumentos para efectos de comprensión e interpretación del “problema” de la seguridad ciudadana. Se admite de entrada que este texto tiene mucho de sucinto compendio bibliográfico, dentro del cual se han ido añadiendo algunos comentarios reflexivos de quien escribe. Pues bien, dicho lo anterior, vamos por partes.

En primer lugar, debe quedar claro que, en esta ocasión, se utilizará un *enfoque cultural* para abordar el tema en cuestión. Se entenderá acá por *Cultura* al “*Conjunto de modos de vida y costumbres, conocimientos y grado de desarrollo artístico, científico, industrial, en una época, grupo social, etc.*”². Para los fines específicos de este ensayo, hay que acotar esta definición diciendo que se pondrán bajo análisis los modos de vida y las costumbres de regulación mutua del comportamiento social, las cuales determinan en buena medida el estado de la seguridad ciudadana. Como segundo paso, hay que dejar constancia de que se hará uso de dos conceptos clave como instrumental analítico básico, a saber: *la cultura ciudadana y la cultura de la legalidad*.

¹ En sentido estricto, se trata de un lenguaje técnico. Según el Diccionario de la Real Academia Española (DRAE), el término Técnico significa, entre otras acepciones, “Dicho de una palabra o de una expresión: Empleada exclusivamente, y con sentido distinto del vulgar, en el lenguaje propio de un arte, ciencia, oficio, etc.”.

² Diccionario de la Real Academia Española (DRAE).

II. Seguridad ciudadana: una definición de trabajo

Como punto de partida, para el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD)³ la seguridad ciudadana puede ser definida como la protección universal contra el delito violento o predatorio. Se trata, en definitiva, de la protección de ciertas opciones u oportunidades de todas las personas -su vida, su integridad, su patrimonio- contra un tipo específico de riesgo (el delito).

La seguridad ciudadana puede ser vista como un bien público en sí misma, por lo que el Estado es el principal -no el único- responsable de su aseguramiento; además, ésta constituye un derecho, por cuanto supone salvaguardar los derechos humanos. En ella se incluye, según el PNUD⁴, por un lado, la protección de la vida, la integridad personal y los bienes privados; y por otro, la garantía del disfrute de los bienes de utilidad pública, tales como calles, parques y demás espacios públicos.

Es indiscutible que la ausencia de seguridad o el riesgo de ser víctima de hechos de violencia limitan las opciones de vida de las personas y hasta ponen en riesgo la gobernabilidad democrática, al disminuir la credibilidad en el sistema público y en el aparato de gobierno. Por tanto, resulta indispensable dar atención gubernamental a este problema, para lo cual es menester impulsar políticas públicas que lo aborden integralmente. Sin embargo, como cualquier otro bien público, la seguridad ciudadana puede ser garantizada con mayor eficacia si se visualiza en el marco de una alianza público-privada, por utilizar una expresión tan en boga en estos días; en consecuencia, conviene que se la conciba como resultado de la acción complementaria entre el Estado y la ciudadanía.

Entre paréntesis, según el Consejo Nacional de Seguridad Pública (CNSP)⁵, una política de seguridad ciudadana integral debe incorporar, al menos, las siguientes seis estrategias: 1) Prevención social del delito, 2) Participación ciudadana, 3) Eficacia policial, 4) Eficacia fiscal, 5) Eficiencia judicial, y 6) Rehabilitación social. Como ejemplo comparativo, algunas políticas de seguridad ciudadana en Chile⁶ perfilan estrategias tales como: 1) Prevención social, 2) Prevención situacional, 3) Control, y 4) Desarrollo institucional. Aunque sin duda puede haber más, me parece que estos ejes constituyen la columna vertebral que toda política de seguridad ciudadana, como mínimo, debe contener.

En este contexto, cae de su peso que la acción ciudadana, como contraparte de la acción estatal, tiene implicaciones estrictamente de orden preventivo, no punitivo (ni de persecución, ni de enjuiciamiento, ni de sanción del delito). Pa-

³ Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). *Informe sobre Desarrollo Humano para América Central 2009-2010*

⁴ *Ibidem.*

⁵ Consejo Nacional de Seguridad Pública. (1996). *Elementos básicos para una estrategia de seguridad pública*. Publicación del Consejo Nacional de Seguridad Pública. San Salvador, El Salvador.

⁶ Mertz, C. Las Políticas Públicas en materia de Seguridad Ciudadana en Chile. *Revista Paz Ciudadana*.

rafraseando a Samayoa (2004)⁷, es precisamente esta expresión de compromiso ciudadano, la dimensión cultural de cualquier esfuerzo preventivo en materia de seguridad ciudadana, la cual suele ser promovida por grupos organizados, en ámbitos comunales y vecinales, cuenten o no con apoyo de instituciones públicas o privadas.

En el mismo sentido, Mockus y Corzo (2003)⁸ sostienen que las instituciones formales sólo aportan parte de la regulación del comportamiento social y no es posible (ni eficiente, ni conveniente) llevar al extremo la judicialización de todas las relaciones, de todas las interacciones. En otras palabras, respecto de la seguridad ciudadana, dirán estos autores, el valor agregado asociado a una norma formal (a cargo del Estado) depende sustantivamente de la evolución de normas informales conexas (a cargo de la ciudadanía por sí misma); es decir, la regulación del comportamiento que ejercen tanto la ley como la cultura guarda, de suyo, una relación de continuidad, la cual hay que saber potenciar y aprovechar.

De acuerdo a Dammert (2003)⁹, de hecho, hay asociaciones comunitarias que nacen de la preocupación de los ciudadanos mismos que -faltos de respuesta de los organismos públicos- deciden organizarse independientemente. La tesis de fondo, como dirían Mockus y Corzo (2003)¹⁰, es que los procesos colectivos de regulación de comportamientos sociales requieren, entre otras medidas, de la mutua regulación social o normativización cultural (la cual, eventualmente, podría redundar en una regulación moral o autorregulación personal por parte de los individuos).

Es esta mutua regulación social la que, vista en perspectiva de seguridad ciudadana, debe ejercer la ciudadanía sobre sí misma, de forma organizada y sistemática, con miras a aplicar un efectivo control cultural del comportamiento colectivo e individual, actuando sobre la esfera de los valores, los estilos de vida y las costumbres socialmente aceptadas y promovidas en su seno.

De acá se desprende que la participación ciudadana, con propósitos de bien colectivo y con método organizativo, es la “piedra de toque” o el factor clave para el fortalecimiento cultural de la seguridad ciudadana. La experiencia deja claro que las comunidades mejor organizadas son, a la vez, las comunidades más seguras, en virtud de que se regulan más efectivamente a sí mismas y, por ende, se auto-protegen más eficientemente del delito.

⁷ Samayoa, S. (2004). La prevención social de la delincuencia como eje central de la seguridad pública. Programa Hacia la Construcción de una Sociedad sin Violencia. San Salvador, El Salvador.

⁸ Mockus, A. & Corzo, J. (2003). Dos caras de la convivencia. Cumplir acuerdos y normas y no usar ni sufrir violencia. Universidad Nacional de Colombia. Instituto de Estudios Políticas y Relaciones Internacionales (IEPRI) No 48

⁹ Dammert, L. (2003). *Participación comunitaria en prevención del delito en América Latina. ¿De qué participación hablamos?* Centro de Estudios del Desarrollo. Santiago, Chile.

¹⁰ Mockus, A. & Corzo, J. (2003). *Dos caras de la convivencia. Cumplir acuerdos y normas y no usar ni sufrir violencia.* Universidad Nacional de Colombia. Instituto de Estudios Políticas y Relaciones Internacionales (IEPRI) No 48.

Pero, con todo, ¿qué objetivos concretos debe perseguir la participación organizada de la ciudadanía? ¿Existen ejemplos al respecto? Apoyémonos en nuestros dos instrumentos conceptuales.

III. Cultura ciudadana: primera herramienta analítica

Según Londoño¹¹, en el “Plan de Desarrollo de Bogotá, Formar Ciudad, 1995-1997”, para el gobierno del alcalde Antanas Mockus, “Cultura ciudadana es el conjunto de costumbres, acciones y reglas mínimas compartidas que generan sentido de pertenencia, facilitan la convivencia urbana y conducen al respeto del patrimonio común y al reconocimiento de los derechos y deberes ciudadanos. Su propósito es desencadenar y coordinar acciones públicas y privadas que inciden directamente sobre la manera como los ciudadanos perciben, reconocen y usan los entornos sociales y urbanos y cómo se relacionan entre ellos en cada entorno. Pertenecer a una ciudad es reconocer contextos y en cada contexto respetar las reglas correspondientes. Apropiarse de la ciudad es aprender a usarla valorando y respetando su ordenamiento y su carácter de patrimonio común”.

En palabras del mismo Mockus (2001)¹², el programa de Cultura ciudadana partió de la hipótesis de la existencia de un “divorcio” entre los tres sistemas reguladores del comportamiento -la ley, la moral y la cultura-, cuya solución supuso impulsar cambios conductuales conscientes, desde una óptica de pedagogía social. Para este autor¹³, en términos sencillos, la ley es entendida como las “reglas formales”; la moral son aquellas “reglas informales por las que se gobierna el individuo”, y la cultura son aquellas “reglas informales compartidas por colectivos sociales”.

Mockus sostiene, además, que el cumplimiento de la *norma legal* puede ser facilitado por la satisfacción de comprenderla, de admirarla y de obedecerla porque se la conoce y entiende; el cumplimiento de la *norma moral* personal puede ser facilitado por un sentimiento de auto-gratificación personal (auto-admiración moral), y el cumplimiento de la *norma social* (cultural o de grupo) puede ser facilitado por el sentimiento de recibir merecidamente la admiración de los demás. En contraposición, parafraseando a Mockus, podemos decir que la pena jurídica sería el castigo por “*violar las normas legales*”; la culpa, en cambio, representaría el castigo por “*violar las normas morales*”, y la *censura* o el *rechazo social* -y la vergüenza que éstos producen- constituirían el prototipo del castigo por “*violar las normas culturales*”.

¹¹ Londoño, R. *La Cultura Ciudadana como estrategia para fomentar la convivencia urbana*. Las experiencias de Bogotá. Programa Hacia la Construcción de una Sociedad sin Violencia. San Salvador, El Salvador

¹² Mockus, A. (2001). *Cultura ciudadana, programa contra la violencia en Santa Fe de Bogotá, Colombia, 1995-1997*. Banco Interamericano de Desarrollo (BID). Washington, D.C., Estados Unidos.

¹³ Mockus, A. & Corzo, J. (2003). *Dos caras de la convivencia. Cumplir acuerdos y normas y no usar ni sufrir violencia*. Universidad Nacional de Colombia. Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales (IEPRI) No 48.

Sobre esa base, en el caso bogotano, el programa de Cultura ciudadana consistió en un conjunto de acciones cuyos propósitos centrales eran dos: 1) Propiciar el cumplimiento de las normas y el cambio de comportamientos que riñen con la convivencia, y 2) Aumentar la capacidad de concertación y solución pacífica de conflictos y la comunicación entre los ciudadanos. Por su parte, los cuatro objetivos específicos del programa eran: a) Lograr un mayor cumplimiento de las normas de convivencia; b) Dotar a algunos ciudadanos de una mayor capacidad para llevar a otros a cumplir las normas pacíficamente; c) Mejorar la capacidad para concertar acuerdos y dar solución pacífica a los conflictos entre ciudadanos, y d) Mejorar la capacidad de comunicación de los ciudadanos por medio del arte, actividades culturales, la recreación y el deporte¹⁴.

Tal como refiere Londoño¹⁵, el ex alcalde de Bogotá considera que la innovación clave fue asumir que un gobierno local puede, con el fin de cambiar o de consolidar algunos comportamientos, intentar con éxito influir de manera puntual sobre la cultura y la consciencia, y no solamente sobre la ley y sus mecanismos de aplicación.

De ese modo, para Mockus, la hipótesis del “divorcio” entre la ley, la moral y la cultura permitió tomar medidas para reconciliarlas transformando no las leyes ni tampoco la moral, sino algunos hábitos y costumbres. En tal sentido, la construcción de cultura ciudadana buscaba, ante todo, la regulación propia del comportamiento entre las personas. Se hizo hincapié, dirá Mockus, en la regulación cultural de las interacciones entre desconocidos en espacios, transportes y establecimientos públicos, y entre los ciudadanos y las autoridades, dado que lo público depende en gran medida de la calidad de estas interacciones.

Una manera de reformular esta idea básica es, en mi opinión, señalar la necesidad de recuperar para las comunidades urbanas la capacidad propia de la ruralidad de controlar el comportamiento social de sus miembros, superando una suerte de *anonimato citadino*, en virtud del cual los habitantes de las urbes pierden su rostro y su nombre propio, con lo que las conductas exhibidas socialmente carecen de autor o responsable, perdiéndose en la masa poblacional urbana, dada la escasa frecuencia e intensidad de las interacciones sociales reguladoras.

Esta noción coincide con la idea de que en las ciencias sociales existen dos teorías básicas para el estudio del comportamiento incívico o violento¹⁶, las cuales se presentan en diversas combinaciones, a saber: la teoría de las formas de socialización y la teoría de la ruptura o de la anomia. Según Arriagada (2004)¹⁷, la primera hace hincapié en la socialización, pues postula que la violencia compren-

¹⁴ Mockus, A. (2001). Cultura ciudadana, programa contra la violencia en Santa Fe de Bogotá, Colombia, 1995-1997. Banco Interamericano de Desarrollo (BID). Washington, D.C., Estados Unidos.

¹⁵ Londoño, R. La Cultura Ciudadana como estrategia para fomentar la convivencia urbana. Las experiencias de Bogotá. Programa Hacia la Construcción de una Sociedad sin Violencia. San Salvador, El Salvador.

¹⁶ Arriagada, I. (2000). Prevenir o reprimir: falso dilema de la seguridad ciudadana. Revista de la CEPAL No 70.

¹⁷ *Ibidem*.

de dimensiones organizativas, institucionales y culturales que pueden conducir a la selección de estrategias violentas por parte de ciertos actores sociales. La segunda privilegia como factores explicativos las dimensiones estructurales y sociales: la violencia surgiría de la ruptura o desajuste del orden social, es decir, de cambios sociales acelerados que derivan de la industrialización y de la urbanización, que disuelven los mecanismos tradicionales de control social y generan una brecha entre las aspiraciones y los medios social y culturalmente aceptados para hacer realidad esas aspiraciones.

En esta lógica, no es de extrañar que, para el caso, el Gobierno de El Salvador¹⁸, en el ámbito de la seguridad ciudadana, haya incorporado como una de sus estrategias “garantizar el cumplimiento de normas y leyes”, dentro de cuyos propósitos figura el desarrollo de acciones para promover y difundir normas estimulando su respeto y cumplimiento.

Según Riveros¹⁹, desde este punto de vista, es posible tipificar los tipos de problemas que pueden incidir negativamente en la situación de seguridad ciudadana, dentro de los que vale destacar los concernientes a la *ausencia de capital social*. A este respecto, dirá este autor, el abordaje cultural pone de relieve que los problemas de violencia urbana están asociados con el crecimiento urbano desordenado que genera un deficiente capital social, desconfianza en las instituciones y una actitud complaciente con conductas contrarias a la ley. Asimismo, los ciudadanos desconocen las normas o no están dispuestos a cumplirlas porque consideran que provienen de organismos que no buscan el bienestar general, sino el aprovechamiento particular, y no están suficientemente sensibilizados con los beneficios de su acatamiento.

Según el mismo autor, para efectos de intervención, existe un conjunto de estrategias de acción que se pueden impulsar, tales como: 1) Herramientas de autorregulación ciudadana y construcción de ciudadanía; 2) Herramientas para reducir los factores de riesgo que conllevan a actos de violencia; 3) Herramientas para el mejoramiento de contextos urbanos; 4) Herramientas para la prevención de la violencia de género y sus formas, y 5) Herramientas para facilitar el acceso ciudadano a la justicia y la promoción de los mecanismos de solución pacífica de conflictos.

IV. Cultura de la legalidad: segunda herramienta analítica

Según Salazar²⁰, la cultura de la legalidad de una sociedad determinada es el conjunto de conocimientos, creencias, usos y costumbres, símbolos, etc., de los miembros de esa comunidad en relación con los aspectos de la vida colectiva que tienen que ver con las normas jurídicas y su aplicación. De esta forma, diría este

¹⁸ Ministerio de Justicia y Seguridad Pública. (2010). *Política Nacional de Justicia, Seguridad Pública y Convivencia*.

¹⁹ Riveros, H. Hacia una política integral de convivencia y seguridad ciudadana en América Latina. Marco conceptual de interpretación-acción.

²⁰ Salazar, P. (2006). Democracia y (cultura de la) legalidad. Instituto Federal Electoral (IFE). Dirección Ejecutiva de Capacitación Electoral y Educación Cívica.

autor, el sentido común respecto del derecho y las instituciones jurídicas que se difunde y opera en una determinada sociedad dan cuenta del estado de su cultura de la legalidad.

Hay que recordar que para Mockus²¹ la *ley* es entendida como las “reglas formales”, y que éstas sostienen una relación de continuidad con las normativas culturales o sociales, es decir, con las “reglas informales compartidas por colectivos sociales”; en consecuencia, los ámbitos propios de la cultura ciudadana y de la cultura de la legalidad guardan una relación de continuidad también, por lo que se justifica hacer un amarre entre ambas.

Cuando queremos desentrañar las características de la cultura política de una sociedad, dirá Salazar²² a manera de ilustración, no limitamos el análisis a las creencias y los comportamientos de los estudiosos de la política y de los políticos de profesión, sino que volteamos nuestra mirada hacia los “ciudadanos de a pie”; del mismo modo, cuando queremos describir la cultura de la legalidad predominante debemos observar a los estudiosos del derecho y a los operadores (creadores y aplicadores) jurídicos, pero sobre todo debemos preguntarnos cuál es la relación que existe entre los hombres y las mujeres que integran esa colectividad con los paradigmas y las instituciones jurídicas vigentes.

Según este mismo autor, es en este nivel en el que resaltan las diferencias de comportamiento ante las normativas entre individuos que viven en sociedades que comparten la misma cultura jurídica pero que no tienen la misma cultura de la legalidad. En este punto, las diferencias entre lo legal y lo legítimo saltan a la vista. Esperar que la ley se haga cumplir por sí misma, únicamente a partir de su establecimiento, es una suposición ingenua propia de una visión positivista del derecho. La cultura jurídica no siempre va de la mano de la cultura de la legalidad, en tanto que disposición para entender y cumplir la ley.

En contraposición, todo sistema normativo contiene normas en desuso, la llamada “letra muerta de la ley”, dirá Salazar²³, pero ningún sistema sobrevive si la mayoría de sus normas entran en esta categoría. Podríamos decir que aunque la ley exista, su continua aplicación no deriva de este hecho, sino de la forma en que la sociedad -no sólo el Estado- la hace cumplir, con lo cual la mantiene viva. En este nivel, sostendrá este autor, la cultura de la legalidad es un ingrediente fundamental para determinar la estabilidad del sistema porque nos indica el grado de conocimiento que tienen los ciudadanos ante las normas que rigen su convivencia, lo cual es un requisito necesario para su posterior respeto y cumplimiento.

²¹ Mockus, A. & Corzo, J. (2003). Dos caras de la convivencia. Cumplir acuerdos y normas y no usar ni sufrir violencia. Universidad Nacional de Colombia. Instituto de Estudios Políticas y Relaciones Internacionales (IEPRI) No 48.

²² Salazar, P. (2006). Democracia y (cultura de la) legalidad. Instituto Federal Electoral (IFE). Dirección Ejecutiva de Capacitación Electoral y Educación Cívica

²³ *Ibidem*.

En ausencia de una consolidada cultura de la legalidad, se abre la puerta para que se imponga la “ley del más fuerte”. Por usar un juego de palabras, cuando no se impone la fuerza de la ley, se impone la ley de la fuerza. En palabras del mismo Salazar²⁴, invertir las fórmulas puede ser útil para aclarar las cosas. Así, podemos decir que existe una “cultura de la ilegalidad”. En este supuesto se encuentran aquellos actores individuales que conocen la normatividad vigente, asumen una posición frente a la misma y deliberadamente la violan. Según este autor, el que quiere escapar cuando ha robado, asesinado o cometido un acto de corrupción funda su actuación en la existencia de un marco jurídico que conoce y que ha transgredido. Aquí se ubica el desafortunado dicho popular “las leyes nacieron para ser violadas”.

Salazar²⁵, finalmente, apunta que el que se aprovecha, el abusivo, no lo hace porque desconoce las normas, sino porque conoce la forma de evitarlas para sacar ventaja sobre quienes las respetan; ese es el caso, por ejemplo, del que hace trampa en un juego de cartas; la trampa sólo tiene sentido dentro de las reglas del juego. O, con un ejemplo mucho más cercano y cotidiano, de quien se aprovecha de la violación de las reglas de tránsito para avanzar antes que sus conciudadanos, dando vuelta en el carril que no está destinado para ello. En este caso no sólo se adolece de una cultura de la legalidad, sino que se profesa una cultura deliberadamente ilegal.

Pienso que la existencia de esta cultura de la ilegalidad explicaría, obviamente, el hecho de que en nuestra sociedad pareciera que quebrantar la ley es un elemento distintivo, un signo de prestancia. Ostentar poder o estatus, para el caso, se demuestra rompiendo la ley, no cumpliéndola. Es aquel que hace la ley a su modo quien goza de prestigio, no el que se apega a ella. Esto parece, como se dice popularmente, “el mundo al revés”; o como diría María Elena Walsh, “Me dijeron que en el Reino del Revés // Nadie baila con los pies // Que un ladrón es vigilante y otro es juez // Y que dos y dos son tres”.

Como ejemplo de caricatura, la impuntualidad pareciera ser un privilegio de los que tienen poder o distinción, con lo cual la puntualidad se aprecia como una señal de subordinación, únicamente exigible a subalternos. Cuando en una sociedad romper la legalidad o las normas culturales es reconocido como un elemento reforzador de la imagen de estatus social, no se puede esperar menos que el desarrollo de una re-valorización de la anomia como aspecto positivo y hasta deseable, con todas las repercusiones perniciosas que ello conlleva para nuestra tan maltrecha seguridad ciudadana.

²⁴ Ibídem

²⁵ Ibídem

V. A manera de conclusión

Siguiendo a Riveros²⁶, sabemos que la experiencia demuestra que cuando una política toma partido por una de las distintas posiciones teóricas en materia de seguridad ciudadana fracasa y, al contrario, que en los pocos casos en los que decide abordar el fenómeno de manera integral produce resultados en el corto plazo que, además, se mantienen en el tiempo.

Dicho esto, Samayoa (2004)²⁷ sostiene que es la vida de las comunidades la que se debe cambiar para reforzar la seguridad ciudadana. Las estrategias en esta línea, dice este autor, que van dirigidas a individuos o a grupos particulares tienen poco impacto; asimismo, las estrategias que pretenden incidir sobre aspectos parciales de la situación social -escuela, familia, empleo, deporte- tienen poco impacto; y de igual modo, las estrategias y los programas que no transfieren cuotas de responsabilidad y suficientes capacidades a las instituciones permanentes del Estado y a las organizaciones naturales de la sociedad -de las comunidades-, se vuelven insostenibles.

Así, desde un punto de vista estrictamente cultural, me parece que es fundamental conjuntar las estrategias de construcción de cultura ciudadana con aquellas de consolidación de la cultura de la legalidad, teniendo en cuenta que ambas guardan, de suyo, una relación de continuidad, por cuanto la aplicación real y cotidiana de las normas formales (legales) depende del desarrollo de normas vinculadas informales (culturales). Para esto, es menester echar mano del uso combinado de dos armas sociales opuestas pero complementarias, a saber: la admiración social y el rechazo social. Todo ello, idealmente, debe abordarse desde una óptica de alianza público-privada, en donde el Estado y la ciudadanía organizada asuman funciones compartidas, en una lógica de corresponsabilidad en la materia.

Es clave, en consecuencia, apuntalar al establecimiento, el conocimiento y el posterior respeto y cumplimiento de normas legales y culturales, fortaleciendo especialmente las costumbres de regulación mutua del comportamiento social de las comunidades por sí mismas, en concordancia con una visión cultural de la seguridad ciudadana. En tal sentido, debe apostarse por la generación de herramientas de autorregulación ciudadana y construcción de ciudadanía, así como de promoción de mecanismos de solución pacífica de conflictos, como factores preventivos de conflictividad social.

²⁶ Riveros, H. *Hacia una política integral de convivencia y seguridad ciudadana en América Latina. Marco conceptual de interpretación-acción.*

²⁷ Samayoa, S. (2004). *La prevención social de la delincuencia como eje central de la seguridad pública.* Programa Hacia la Construcción de una Sociedad sin Violencia. San Salvador, El Salvador

Bibliografía

Arriagada, I. (2000). Prevenir o reprimir: falso dilema de la seguridad ciudadana. *Revista de la CEPAL No 70*.

Consejo Nacional de Seguridad Pública. (1996). Elementos básicos para una estrategia de seguridad pública. Publicación del Consejo Nacional de Seguridad Pública. San Salvador, El Salvador.

Dammert, L. (2003). Participación comunitaria en prevención del delito en América Latina. ¿De qué participación hablamos? Centro de Estudios del Desarrollo. Santiago, Chile.

Diccionario de la Real Academia Española (DRAE).

Londoño, R. La Cultura Ciudadana como estrategia para fomentar la convivencia urbana. Las experiencias de Bogotá. Programa Hacia la Construcción de una Sociedad sin Violencia. San Salvador, El Salvador.

Mertz, C. Las Políticas Públicas en materia de Seguridad Ciudadana en Chile. *Revista Paz Ciudadana*.

Ministerio de Justicia y Seguridad Pública. (2010). Política Nacional de Justicia, Seguridad Pública y Convivencia.

Mockus, A. & Corzo, J. (2003). Dos caras de la convivencia. Cumplir acuerdos y normas y no usar ni sufrir violencia. Universidad Nacional de Colombia. Instituto de Estudios Políticas y Relaciones Internacionales (IEPRI) No 48.

Mockus, A. (2001). Cultura ciudadana, programa contra la violencia en Santa Fe de Bogotá, Colombia, 1995-1997. Banco Interamericano de Desarrollo (BID). Washington, D.C., Estados Unidos.

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). Informe sobre Desarrollo Humano para América Central 2009-2010.

Riveros, H. Hacia una política integral de convivencia y seguridad ciudadana en América Latina. Marco conceptual de interpretación-acción.

Salazar, P. (2006). Democracia y (cultura de la) legalidad. Instituto Federal Electoral (IFE). Dirección Ejecutiva de Capacitación Electoral y Educación Cívica.

Samayoa, S. (2004). La prevención social de la delincuencia como eje central de la seguridad pública. Programa Hacia la Construcción de una Sociedad sin Violencia. San Salvador, El Salvador.

SOBRE LOS AUTORES

Hugo De Burgos Henríquez:

Nació en San Sebastián, San Vicente, El Salvador. Es profesor de antropología en la Universidad de British Columbia, Canadá, país donde ha residido desde 1983. Ha escrito tres libros sobre historia, antropología y arquitectura: “Suchitoto” (1999), “Sonsonate” (2002), y “Chalatenango” (2002), publicados en la colección Ciudad y Memorias de la Dirección Nacional de Publicaciones e Impresos de El Salvador. Además, ha escrito varios artículos de antropología en revistas científicas internacionales y realizó un documental cinematográfico sobre la contaminación por plomo en el Sitio del Niño, El Salvador.

Recibió su licenciatura en Antropología Cultural de la Universidad de McGill en Montreal; su maestría en Antropología Médica de la Universidad de Toronto; y su doctorado en Antropología Médica de la Universidad de Alberta, en Canadá. En abril de 2010 fue galardonado con el Roosevelt Global Citizenship Award de Norte América, por su destacada participación pedagógica inspirando a sus estudiantes, a través de la antropología social, a convertirse en ciudadanos globales responsables y capaces de pensar críticamente. Sus intereses académicos y campo de investigación incluyen la psiquiatría transcultural, la antropología visual, la salud, la enfermedad y desigualdad social.

Guillermo Joaquín Cuéllar Barandiarán:

Primer antropólogo graduado en una universidad salvadoreña (Universidad Tecnológica de El Salvador), con un postgrado en Antropología Social. Cuenta además con estudios universitarios en filosofía, teología y ciencias de la comunicación en universidades de México y Centroamérica. Profesor y conferencista invitado por los departamentos de humanidades y teología de las universidades norteamericanas: Xavier, Cincinnati; Susquehanna, Pennsylvania; Carthage, Wisconsin; Wartburg, Iowa; Augsburg y St. Olaf, Minnesota; y Santa Clara, California.

En la actualidad funge como miembro del cuerpo multidisciplinar de investigadores de la Dirección Nacional de Investigaciones en Cultura y Arte de la Secretaría de Cultura de El Salvador. Además es catedrático de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad “Francisco Gavidia” de El Salvador.

Olga C. Vásquez Monzón:

Candidata a doctora del Doctorado en Filosofía Iberoamericana de la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” (UCA), El Salvador. Licenciada en Teología y máster en Educación Social. Es asesora pedagógica para los proyectos educativos de la Fundación Pestalozzi en El Salvador. Ha realizado investigaciones y publicaciones en temas de educación, religión y género. Actualmente trabaja en un proyecto de investigación sobre mujeres en el siglo XIX.

Amparo Marroquín Parducci:

Candidata a doctora del Doctorado en Filosofía Iberoamericana de la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” (UCA), El Salvador. Maestra en Comunicación por el Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente (ITESO) en Guadalajara, México. Profesora e investigadora de la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” (UCA). Sus trabajos de investigación giran en torno a las culturas, las identidades, la migración y las violencias.

Olivier Prudhomme:

Profesor de Historia y Geografía, estudiante de doctorado en Historia en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (CESPRA-EHESS), París. Es investigador asociado al Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA) y a la Dirección Nacional de Investigaciones en Cultura y Arte de la Secretaría de Cultura de El Salvador. Es miembro del comité de coordinación de la Unidad de Investigación sobre la Guerra Civil Salvadoreña (UIGCS) que tiene su sede en el Instituto de Estudios Históricos, Antropológicos y Arqueológicos de la Universidad de El Salvador (IEHAAUES). Colabora con la escuela de Historia de la Universidad de El Salvador.

Su tema de investigación de doctorado es sobre la población civil en El Salvador durante los años 1970-1980. Trabajó sobre la enseñanza de la Historia en la educación secundaria y superior en El Salvador (master 2) en la Universidad Denis Diderot, París VII. Presentó en el X Congreso Centroamericano de Historia (Managua 2010) una reflexión sobre la historiografía salvadoreña a través del libro de Alejandro Dagoberto Marroquín, Teoría de la Historia (1962).

Ricardo Lindo:

Escritor salvadoreño nacido en San Salvador en 1947. Ha publicado varios libros, entre los cuales LA PINTURA EN EL SALVADOR, LAS ESTRELLAS Y LAS PIEDRAS (Notas sobre petrograbados del lago de Güija) y EL ESPLENDOR DE LA ALDEA DE ARCILLA (Notas sobre teatro popular en El Salvador). Actualmente se desempeña como investigador institucional en la Dirección Nacional de Investigaciones en Cultura y Arte de la Secretaría de Cultura de El Salvador, y dirige la revista ARS de esa dependencia.

Luis Enrique Amaya:

Consultor internacional en el área de seguridad pública y ciudadana. Su experiencia profesional se ha centrado en el campo de las investigaciones sociales, y en el diseño y evaluación de políticas públicas sobre seguridad pública y ciudadana. Es consultor frecuente para organismos multilaterales y agencias internacionales de cooperación.



Secretaría de Cultura de
la Presidencia

