

Estudios interculturales

Antagonismos, identidades y negociaciones

Juan C. Godenzzi (ed.)

TINKUY



Boletín de investigación y debate

**Section d'Études hispaniques
Faculté des arts et des sciences
Département de littératures et de langues modernes
Université de Montréal**

Estudios interculturales
Antagonismos, identidades y negociaciones

Juan C. Godenzzi (ed.)

TINKUY

BOLETÍN DE INVESTIGACIÓN Y DEBATE

Nº 5 – Otoño 2007

Colaboradoras de edición

Marta Bulnes V.

Valérie Streicher-Arseneault

© 2007 Section d'Études hispaniques
Montréal, Université de Montréal

ISSN 1913-0473

CONTENIDO

Nota del editor	7
I. Sociedad, ideología y política	
Prensa y ciudadanía intercultural: Análisis de un discurso de opinión en Colombia Luz Helena Rodríguez Núñez.....	11
Las políticas lingüísticas y la enseñanza de las lenguas nacionales en Quebec y Cataluña Valérie Streicher-Arseneault.....	25
Romanos, godos y moros en la construcción de la <i>morada vital</i> hispana: reflexiones desde el multiculturalismo y la interculturalidad Manon Larochelle.....	41
<i>El Cid</i> de Anthony Mann o la difícil conciliación entre culturas Eloïse Lanouette.....	51
Camino migrante: Entre proceso identitario e integración Gregory Dallemagne y Luisa Montes Villar.....	61
II. Ética, poética y educación	
“Llamado a algunos doctores” Para una poética del reconocimiento Roxana Molinié.....	95
De Valle Inclán a Evo Morales: El camino recorrido por las comunidades indígenas desde finales del siglo XIX hasta nuestros días Silvia Gertrúdix González.....	105
La construcción identitaria a partir de las pertenencias múltiples: una lectura de <i>Los niños se despiden</i> de Pablo A. Fernández Héloïse Archambault.....	129
Discurso de la presencia: Palabras del subcomandante Marcos Carlos Manuel Castiblanco Wiesner.....	139
Vers une éducation interculturelle : Apports des épistémologies autochtones et des sciences sociales Juan C. Godenzzi.....	149

Presentación

Lo *intercultural* podría definirse como la manera en que se construyen las conexiones entre actores cuyas identidades están ligadas a diferentes tradiciones lingüísticas y culturales. En términos más precisos, cabría distinguir tres nociones de lo intercultural, según se haga referencia (1) a la realidad social, (2) a un modo de intervenir sobre la realidad social, o (3) a un campo de reflexión intelectual. En el primer caso, lo intercultural es un dato de la experiencia y alude a las relaciones que se dan entre actores sociales culturalmente diferenciados, pudiendo lograrse según los casos ya sea una convivencia exitosa y mutuamente enriquecedora, o una coexistencia paralela más o menos (in)tolerable, o una confrontación violenta y destructora. En el segundo caso, estamos ante una categoría ético-política que propugna una negociación dialogada para enfrentar y superar los conflictos étnicos, culturales e idiomáticos que dificultan la convivencia. Finalmente, en el tercer caso, lo intercultural designa un campo de estudios en cuyos presupuestos conceptuales y teorías se otorga un lugar central a la *interactividad* entre actores sociales (individuos, grupos, pueblos) culturalmente diferenciados.

En el presente número de la revista *Tinkuy* se ofrecen trabajos que se inscriben sobre todo en este último sentido de lo intercultural, puesto que son descripciones, análisis y/o interpretaciones que utilizan aquellos instrumentos de las ciencias humanas y sociales que permiten rastrear y conocer las maneras en que los individuos o colectivos se confrontan, redefinen sus identidades y construyen sus conexiones o distancias socioculturales. En ese sentido, todos estos trabajos contribuyen a la conformación de un campo de reflexión que podríamos denominar *estudios interculturales*.

En la primera sección de este volumen, aparecen estudios que se mueven en el campo de la *sociedad, la ideología y la política*: la relación entre la prensa y la ciudadanía intercultural (Luz Helena Rodríguez), las políticas lingüísticas en Quebec y Cataluña (Valérie Streicher-Arseneault), aspectos ideológicos en la construcción del concepto de hispanidad (Manon Laroche), la difícil conciliación entre culturas, a propósito de *El Cid* de Anthony Mann (Eloïse Lanouette) y el proceso de inserción y redefinición identitaria de los migrantes españoles en Quebec (Gregory Dallemagne y Luisa Montes Villar). En la segunda sección, se presentan estudios que tienen que ver con la *ética, poética o educación*: discursos poéticos referidos a la desigualdad étnica y social en Perú (Roxana Molinié), Bolivia (Silvia Gertrúdx González) y México (Carlos Manuel Castiblanco Wiesner), la construcción identitaria en una novela de Pablo A. Fernández (Héloïse Archambault) y el planteamiento de una educación intercultural (Juan C. Godenzzi).

Expresamos nuestro agradecimiento a todos aquellos que han apoyado para hacer posible esta publicación. En especial expresamos nuestra gratitud a la Asociación de Estudiantes de la Sección de Estudios Hispánicos por su generosa contribución.

Montreal, octubre 2007
El Editor

PRIMERA PARTE

SOCIEDAD, IDEOLOGÍA Y POLÍTICA

Prensa y ciudadanía intercultural: Análisis de un discurso de opinión

Luz Helena Rodríguez Núñez
Université de Montréal

La prensa ha ocupado un lugar relevante en el panorama del Análisis Crítico del Discurso (ACD). Autores pioneros han realizado estudios empíricos y han aportado teóricamente a la comprensión del papel que los medios de comunicación juegan en la producción y legitimación de ideologías (Van Dijk 1994, 2003, 2004), creencias, actitudes (Wodak 2006; Hodge 1979; Trew 1979; Fairloich 1989) y opiniones (Van Dijk 1997). Debido a la complejidad del problema, el ACD ha trabajado de forma inter y multidisciplinaria con la psicología, la sociología y los estudios culturales para demostrar cómo los medios de comunicación en general y la prensa en particular influyen directamente en la construcción de las identidades de las personas, del imaginario que los ciudadanos tienen de sí mismos, de sus grupos, de su relación con los demás, y de la manera en que son controladas las mentes en favor de determinados intereses.

En este panorama, las editoriales guardan un lugar privilegiado, pues ejercen un impacto directo en la construcción de la llamada opinión pública. Las personas buscan intencionadamente las editoriales para formarse una opinión sobre lo que está sucediendo en el mundo. La editorial, como acción discursiva, funciona como argumento de autoridad y es un importante referente en el plano de la socialización de las ideologías.

Así pues, aquello que las editoriales expresen puede influir en la elaboración de representaciones sociales que tiendan a perpetuar o no las desigualdades, respetar o no las diferencias culturales, superar o preservar los conflictos étnicos, impedir o viabilizar el reconocimiento de las diferencias sociales, religiosas, o políticas. En la medida en que estas preocupaciones son propias de la propuesta intercultural¹, la cual compartimos y concebimos como una urgente necesidad para la consolidación de una sociedad civil más igualitaria, libre y participativa, nos parece importante detenernos en el estudio de las editoriales y su responsabilidad en la formación del pensamiento ciudadano intercultural.

En consecuencia, nos hemos propuesto desarrollar un ACD sobre la manera como se formulan las opiniones en las editoriales de un diario tradicional como lo es el periódico colombiano *El Tiempo*. Hay una particularidad en este periódico que vale la pena mencionar, y es que es el único diario de este tipo² que circula por todo el territorio colombiano. En ese sentido, *El Tiempo* se esfuerza por legitimar su objetividad y autonomía frente a todas las

¹ Compartimos la definición dada por Godenzzi (2005: 9) sobre la interculturalidad en tanto categoría ético-política: “una modalidad interlocutiva de las interacciones y los intercambios [...] que consiste en negociar, llegar a acuerdos y decisiones para crear las condiciones materiales y simbólicas básicas que abran paso a sociedades pluralistas y estados incluyentes, en cuyas redes y ámbitos se pueda dialogar en pie de igualdad, y se produzcan mutuos enriquecimientos.”

² El diario *El Tiempo* se funda el 30 de enero de 1911. Actualmente no es sólo un diario sino una casa editorial.

ideologías, poderes económicos o presiones gubernamentales. Su deseo por parecer “ideológicamente neutral” lo ha llevado incluso a dedicar editoriales que aclaran (o niegan) a sus lectores sus tendencias políticas y su relación con el actual Gobierno de Colombia. En la editorial del 2 de diciembre del año anterior, este diario se reconocía como políticamente neutro al escribir que “No somos del Polo. Ni liberales, ni conservadores, ni comunistas, ni socialistas”. Líneas más adelante continuaba diciendo:

La presencia de dos accionistas y ex directivos de EL TIEMPO en el alto gobierno, nada menos que la Vicepresidencia y el Ministerio de Defensa, es una situación muy incómoda, difícil de manejar y profundamente lesiva para la imagen y credibilidad del periódico. Para nosotros los directores, que siempre nos hemos opuesto a la participación de periodistas de EL TIEMPO en política, que sabemos que es perfectamente incompatible, han sido particularmente dolorosos los casos de Francisco Santos y Juan Manuel Santos. Pero cada cual es dueño de sus metas o ambiciones y no podíamos prohibirles que se dedicaran a la política y al Gobierno. Lo que sí es claro es que no habrá tratamiento preferencial y no bajaremos la guardia frente al Gobierno.³

Vemos, pues, que el diario colombiano guarda una particularidad con respecto a las tradiciones de algunos otros periódicos importantes, en la medida en que éstos tienden a reconocerse neutrales en la redacción de las noticias, así esto no sea cierto, pero abiertamente comprometidos en sus editoriales. Estas actitudes políticas son, precisamente, las que *El Tiempo* se empeña en negar. Sin embargo, como comprobaremos teórica y empíricamente más adelante, es casi imposible que un diario se mantenga al margen de esta realidad.

Nuestra hipótesis es que *El Tiempo*, por medio de sus editoriales⁴, reproduce una ideología que desapruueba a los gobiernos de tendencia izquierdista y apoya a los gobiernos de derecha al servicio de Washington. Con esta actitud contribuye a la creación de una opinión pública favorable a los intereses políticos derechistas y a la formación de representaciones que justifican la fragmentación de América Latina y rechazan toda posibilidad de instaurar una comunicación intercultural entre naciones vecinas cuyos gobiernos representen diferentes ideologías.

Para cumplir con nuestro objetivo, hemos dividido el trabajo en tres partes. La parte inicial presenta algunas aclaraciones en torno de los conceptos de opinión, discursos de opinión, editorial y ciudadanía intercultural. En la segunda parte, hacemos el análisis discursivo de la editorial del 13 de enero de 2007, la cual hemos seleccionado a manera de ejemplo para develar las típicas estrategias que *El Tiempo* usa para reproducir la ideología a la cual responde. En la tercera parte, presentamos las conclusiones a las que hemos llegado en el presente estudio.

³ Versión en línea del diario *El Tiempo* (Bogotá, 2-12-2006). Todas las citas que hacemos de *El Tiempo* son extraídas de la misma versión en línea cuya dirección electrónica es: <http://www.eltiempo.com/>

⁴ Si bien en este trabajo se ha optado por analizar un ejemplo concreto de editorial, vale la pena aclarar que la generalización que expresaremos cuando hablemos de “las editoriales” se debe a que hemos tenido en cuenta el total de las editoriales que, sobre el tema del entorno geopolítico de Colombia, *El Tiempo* publicó en el lapso de diciembre de 2006 a marzo de 2007.

1. Discurso de opinión y ciudadanía intercultural

1.1. Opinión

El concepto de opinión ha sido estudiado por la psicología, la política, la comunicación y la filosofía, entre otras disciplinas que se han interesado en el tema. Para efectos de este trabajo, no nos detendremos en una visión panorámica al respecto. Tan sólo revisaremos dos conceptos que nos parecen útiles para el análisis de las editoriales. El primero de ellos proviene de Jürgen Habermas (2002), quien realiza un análisis sobre la importancia de la opinión pública en la construcción de la sociedad moderna, ubicando su origen en la fase mercantil del capitalismo y su "segundo elemento constitutivo: la prensa", a mediados del siglo XVII. Habermas hace un recorrido crítico por las fases de lo que él denomina la opinión pública burguesa, sus estructuras sociales, sus funciones políticas, la ideología que ésta representa, poniendo en tela de juicio el verdadero valor que tiene aquello que en el sentido común se entiende por opinión pública en el mundo moderno. El autor alemán no duda en llamarla "ficción", ni en relativizarla según la instancia en la que se le estudie:

"Opinión pública" significa cosas distintas según se contemple como una instancia crítica en relación a la notoriedad pública normativamente lícitada del ejercicio del poder político y social, o como una instancia receptiva en relación a la notoriedad pública, "representativa" o manipulativamente divulgada, de personas e instituciones, de bienes de consumo y de programas. (Habermas: 2002: 261)

El punto es que, para Habermas, el problema de la opinión pública no es un problema teórico, sino un problema de orden moral y ético: es un proceso racional en el que los integrantes de una sociedad llegan a un consenso con el fin de legitimar al régimen democrático. Subrayamos que, si bien la preocupación fundamental de Habermas es la legitimación de la democracia, aquí nos es iluminadora su postura en cuanto indaga por los aspectos básicos del poder de la prensa en la construcción de la opinión y de las implicaciones éticas que tiene la divulgación de determinada opinión en sociedades caracterizadas por fuertes divisiones de clase.

Ahora bien, en el campo de los estudios del discurso, diremos que compartimos el concepto que proporciona Teun Van Dijk sobre la opinión. En él, como se evidencia en la siguiente cita, se retoman aspectos de varias disciplinas, como reflejo de la imposibilidad de agotar la complejidad del concepto de opinión en una sola dimensión del problema:

Nuestra concepción de las opiniones es multidisciplinaria y por ello las definimos como una forma especial de representaciones mentales; su adquisición, sus usos y funciones son sociales, y su expresión es a menudo discursiva. Por este motivo, una teoría satisfactoria sobre las opiniones debería, a nuestro juicio, subscribirse en el triángulo que relaciona la *cognición*, la *sociedad* y el *discurso*. (Van Dijk 2002: 253)

Es así como se propone a una aproximación triple de las opiniones, pues debido a su *estructura y ubicación* diremos que están en *la mente* de las personas, pero como resultado de su *adquisición, uso y funciones* las ubicaremos en el *escenario social*, mientras que por su *expresión*

y *reproducción* (en el caso que las opiniones sean expresadas) las evidenciaremos en el plano *discursivo*.

Ubicar las opiniones en la mente de las personas significa concebirlas como representaciones mentales. Una persona podría o no verbalizar la opinión, pero aun cuando no lo hiciera esta opinión tendría existencia en su mente. La opinión, grosso modo, difiere del conocimiento -que es también mental- en que éste es ante todo de naturaleza factual (es considerado como verdadero o falso en términos de la justicia que haga a la realidad real) mientras que la opinión es básicamente evaluativa (sugiere si algo es bueno o malo, agradable o desagradable, peligroso o conveniente, etc.) Al contrario que el conocimiento, las opiniones son el resultado de un juicio valorativo que la persona ha hecho antes de producir su opinión.

Pero las opiniones funcionan en escenarios sociales. Es así como una opinión puede ser personal y al mismo tiempo compartirse entre varias personas. Cuando hablamos de experiencias sociales nos referimos tanto a experiencias cara a cara, como a experiencias mediadas por los medios de comunicación, los libros y otras construcciones simbólicas. Así, una persona puede tener determinada opinión sobre alguien o algo e ir la modificando en la medida en que se expone a nuevas experiencias sociales. Tenemos también el caso de que las personas, como resultado de presiones sociales, apariencia o cortesía, pueden expresar una opinión diferente a la que verdaderamente tienen sobre determinado hecho o persona. En todo caso, el contexto de la experiencia que crea la opinión, junto con el contexto en que esta pueda ser verbalizada, definen la evaluación de la realidad y el juicio que son la esencia de la opinión propiamente dicha.

1.2 Discursos de opinión: las editoriales

Los hablantes suelen expresar su opinión en conversaciones cotidianas, en líneas abiertas, en foros de internet y en otros formatos discursivos en los que la intención es expresar juicios evaluativos frente a realidades o personas. En este gran espectro de posibilidades discursivas, las editoriales guardan un lugar especial.

Una de las razones para considerarlas especiales es la legitimidad que se les atribuye, asociada al valor que la sociedad moderna otorga a la lengua escrita frente a los discursos visuales, auditivos o audiovisuales. Otro aspecto importante es el radio que alcanza su circulación, pues ahora gracias al mundo virtual no existen las anteriores limitaciones de tiempo y espacio para la distribución de la prensa. También es relevante el hecho de que las editoriales son un tipo de discurso creado para el efecto específico de producir y crear opinión, es decir, que la editorial es la sección del periódico en donde las personas *buscan* deliberadamente una opinión. Por lo general, esperan que la editorial diaria evalúe⁵ algún suceso reciente que sea noticia.

⁵ En los formatos en línea de los periódicos hay una parte destinada a la opinión de los lectores. Hemos notado cómo estos reaccionan negativamente cuando la editorial no trata sobre un tema coyuntural. Por lo general los lectores se dicen “decepcionados”, “traicionados” o “frustrados” y empiezan a hacer conjeturas sobre las razones que llevan a los editorialistas a evitar dichos temas. Hemos encontrado en *El Tiempo*, durísimos señalamientos a los directores e

Otra de las características de las editoriales es la manera como construyen sus argumentos. Sabemos que las opiniones no sólo se sustentan en los argumentos que exponen de manera evidente, sino que, más allá, se apoyan en representaciones mentales subyacentes. Al respecto Van Dijk aclara que:

Así pues, (las opiniones) pueden incluir otros modelos (específicos) de opinión y de creencias factuales, por ejemplo, cuando se trata de causas y consecuencias de un hecho o de temas más generales donde participan el conocimiento socialmente compartido, las actitudes, ideologías, normas y valores. Por supuesto, mientras se compartan, las expresiones sociales serán normalmente muy efectivas como creencias subyacentes para respaldar opiniones y, en particular, cuando se trate de creencias no contestadas. (Van Dijk 1997: 273)

Esto explicaría, en parte, por qué las personas seleccionan con algún cuidado, si hay opción, el tipo de *medio* en el que quieren leer la opinión sobre un hecho. Su decisión se basa en la identificación o aceptación que sienten con “la manera como se informa”, lo cual se traduce en la conformidad con las experiencias previas que se ha tenido con el medio y que le han ayudado a construirse algunas representaciones que ya tiene en su mente.

Existen otros tres aspectos de las editoriales a los que nos queremos referir. El primero es la gran relación que tienen las editoriales con las elites. Diversos estudios críticos han demostrado que las opiniones de los periódicos suelen guardar coherencia con las instituciones de elite y que “los procesos de influencia son mutuos”. El segundo, es que aunque sea una persona la encargada de escribir la editorial, se sabe que la escritura no es el resultado de una experiencia personal, sino de representaciones sociales compartidas por un grupo y que la responsabilidad de lo dicho es asumida por el periódico en general. Es, pues, la expresión consensual de varios editores, de la gerencia, el editor general, el presidente, personas que unidas conforman la institución denominada Periódico X. La tercera y última es que, aunque no abunda la teorización específica sobre la estructura de las editoriales, se puede decir, a grandes rasgos, que respetan el siguiente esquema⁶:

- a) Presentación de las líneas generales (o resumen) del hecho que evaluarán, un poco a modo de refrescar la memoria del lector, pero bajo la presuposición que conoce *algo* sobre el hecho.
- b) La exposición de juicios evaluativos en torno del hecho.
- c) La búsqueda de un efecto práctico en el lector. (Se le da espacio a la reflexión y algunas veces a la acción).

hipótesis sobre lo “que pueden estar escondiendo” al no tocar temas referentes a los escándalos gubernamentales de principios de año, por ejemplo, con la llamada “parapolítica”.

⁶ Esta posible superestructura es dada por Van Dijk en el capítulo “La opinión y la ideología en las editoriales” de su libro *Racismo y análisis crítico de medios*. Ed. Paidós, 1997. De este texto asumimos parte de las ideas aquí expresadas sobre la opinión y los discursos de opinión, como se puede deducir de las citas que sobre este mismo texto ya se han hecho aquí.

1.3 Prensa y creación de actitudes interculturales

Hemos venido presentando las editoriales como un tipo de discurso de opinión que se caracteriza por la influencia que tienen en la construcción de representaciones sociales y su carácter definitivo en la denominada opinión pública. Nos interesa ahora resaltar la idea de estudiar estos discursos como acciones sociales que generan o evitan las actitudes necesarias para la comunicación intercultural que, estamos convencidos, es la que debe caracterizar las relaciones de los ciudadanos al interior de una nación y entre naciones.

La primera idea que queremos subrayar es que hemos notado que, en la literatura sobre interculturalidad, se hace constante referencia a la escuela y a la educación como la institución y la práctica en la que se deposita la mayor parte de la responsabilidad en la creación de un pensamiento intercultural (Dietz 2003; Martínez 1996; Kymlicka 2003; Sepúlveda 1996). Indudablemente estos dos pilares de la sociedad son definitivos para este objetivo, pero no podemos dejar de lado que entre los agentes de socialización más poderosos en el mundo moderno encontramos los *mass media* y, como parte ellos, la prensa. Su poder es tan grande que, incluso, se habla de niños que son educados, ya no por la escuela o la familia, sino por los medios de comunicación. En consecuencia, pensamos que la mirada crítica de las representaciones que el discurso mediático impone es uno de los factores que debe ser atendido con urgencia en *el centro* del debate intercultural.

Por otro lado, en la parte inicial de este trabajo hemos asumido la definición de interculturalidad dada por Godenzzi, pero nos parece importante aclarar ahora cuál es el concepto de ciudadanía intercultural con el que coincidimos y por qué vemos necesario ampliar el concepto de este tipo de ciudadano más allá de las fronteras de una nación.

De acuerdo con Kymlicka, un ciudadano de este tipo se caracteriza por apoyar los tres grandes bastones en que se sustenta un Estado multicultural. Estos son:

El primero, y más importante, es que un Estado multicultural implica el repudio a la vieja idea de que el Estado es posesión de un sólo grupo nacional. El segundo, como consecuencia, implica que un Estado multicultural repudia las políticas de 'construcción nacional' que asimilan o excluyen a los miembros de las minorías o grupos no dominantes [...] El tercero, un Estado multicultural reconoce la injusticia histórica que se hizo a las minorías o grupos no dominantes por las viejas políticas de asimilación o exclusión, y manifiesta su deseo de ofrecer algún tipo de remedio o rectificación frente a éstas. (Kymlicka 2003: 50)

Es decir que un ciudadano intercultural apoyará la idea de que el Estado trate equitativamente a todos sus ciudadanos, que legisle y ejecute políticas de reconocimiento de y adecuación a los grupos anteriormente excluidos y que las injusticias históricas con respecto a éstos mismos sean reparadas. Si estos son los principios básicos de una actitud intercultural al interior de una nación, es de esperar que éstos se vean reflejados en las voces públicas que tienen el poder de apropiarse de los contextos y de los discursos que la sociedad concibe como legítimos. Entre estos discursos, claro está, incluimos la prensa y las editoriales. La pregunta es,

¿cuál es la responsabilidad de la prensa frente a la creación -o negación- de actitudes y opiniones interculturales, no sólo al interior de la nación sino entre naciones?

Pues si bien es cierto que al interior de las naciones urge la instauración de acciones comunicativas que respeten y reconozcan las diferencias y los valores de los otros, así como la inclusión y la búsqueda de la equidad en las relaciones de sus miembros, bien podríamos esperar lo mismo de las relaciones entre miembros pertenecientes a diferentes naciones. Esta urgencia ya se ha puesto en evidencia en trabajos como el de Gunther Dietz (2003), quien no duda en señalar los tres *desafíos* que tiene el mundo moderno, a saber: los desafíos sub nacionales, los trans-nacionales y los supra-nacionales. Esta triple dinámica pone de relieve que la complejidad de la realidad mundial no se conforma con sociedades *localizadamente* interculturales, sino que necesita de un compromiso intercultural *globalizado* para poder superar muchas de las barreras que la convierten ahora en un mundo marcado por la intolerancia, la inequidad y el poco reconocimiento entre sus habitantes.

2. Un ejemplo de análisis de las editoriales

Para ilustrar la manera como las editoriales típicamente construyen sus opiniones y evaluar si éstas contribuyen o no a la conformación de un pensamiento ciudadano intercultural, analizaremos la editorial del diario *El tiempo* del pasado 13 de enero. Veremos cómo este diario no es coherente con la supuesta neutralidad ideológica que promueve en otra de sus editoriales y a la que ya hemos hecho referencia al inicio de este trabajo. Aunque esta comprobación no será difícil de hacer, como se verá a continuación, asombrarán las estrategias que el editorialista usa para construir una representación negativa de los gobiernos de izquierda e intentar persuadir al lector del latente peligro que estos países representan para Colombia.

Un delicado entorno

Mucha finura política e inteligencia diplomática necesitará el presidente Uribe para navegar en las nuevas aguas del continente.

- (1) El pasado miércoles, Hugo Chávez se posesionó por tercera vez consecutiva como presidente de Venezuela. Ese día, por la tarde, el sandinista Daniel Ortega volvió a asumir la presidencia de Nicaragua, que ocupó entre 1979 y 1990, y mañana el economista de izquierda Rafael Correa asumirá la jefatura del Estado en Ecuador. Tres posesiones presidenciales en menos de una semana que acentúan un viraje a la izquierda en el continente y plantean no pocos interrogantes en relación con los posibles efectos de este nuevo entorno geopolítico sobre Colombia y sobre el gobierno de Álvaro Uribe, que de cierta manera representa la antítesis ideológica de estos tres mandatarios.

El título, el subtítulo y el primer párrafo de la editorial cumplen la función textual de presentar el tema del que tratará la editorial y hacer un breve resumen de los hechos a los que hará referencia. Sin embargo, podemos notar desde la selección del título, la expresión de duda con respecto a los gobiernos de Hugo Chávez, Daniel Ortega y Rafael Correa, cuando se refiere a ellos como *delicado entorno*. Nótese, además, que no se sigue el orden gramatical canónico del

español nombre + adjetivo, sino que se opta por invertir este orden sintáctico con miras a poner de relieve la cualidad con la que ya se empieza a construir el punto de vista de *El Tiempo* sobre el panorama geopolítico en torno a Colombia: el entorno *es delicado* en el sentido de 'peligroso'.

El subtítulo refuerza esta idea de 'peligro', cuando expresa las cualidades que debe tener el presidente Álvaro Uribe para *navegar* en las *nuevas aguas del continente: finura* política e inteligencia *diplomática*. Pareciera que la situación del entorno, en su novedad (de tener varios gobiernos de izquierda) es tan preocupante que hace que el editorialista ponga a circular la metáfora que le hace asimilar la incertidumbre que le produce la izquierda en el continente con el temor que siente un navegante que se enfrenta a un océano desconocido. A las palabras finura y diplomacia les son comunes, entre otras, las ideas de *habilidad, atención y cuidado*. Pensamos que desde aquí se empieza a construir el margen de *alerta* que la editorial propone a la relación entre Colombia con Venezuela, Nicaragua y Ecuador.

A lo largo del primer párrafo continúa la misma posición: se presenta a los tres gobernantes como líderes de gobiernos de izquierda que plantean *no pocos interrogantes* – reforzamiento de la duda- sobre los efectos de su presencia en Latinoamérica. Para intensificar el tono de alerta que el editorialista sugiere se califica al Presidente Uribe como la *antitesis ideológica* de los otros tres mandatarios.

Si pensamos en las cualidades que debe tener una comunicación intercultural, ya estaríamos descartando de antemano una intención de esta naturaleza en esta editorial. Una de las características de este tipo de acercamiento es que se basa en relaciones a las que se intenta acercarse al otro de manera “envolvente” dejándose “tocar”, “afectar”, “impresionar” como diría el filósofo Fornet-Betancourt (Fornet-Betancourt 2000: 68).

Acá, por el contrario, nos hemos encontrado con la presentación de una posición que en principio se instaura desconfiada, de la que hay que cuidarse y en la que hay que *navegar* con cautela.

- (2) Con los tres países mencionados existen potenciales puntos de fricción. El viejo litigio con Nicaragua en torno a San Andrés y Providencia, los desacuerdos con Ecuador sobre fumigaciones de cultivos de coca en la frontera, y las conocidas tensiones de diversa índole - hoy por fortuna congeladas- con el gobierno de Chávez en Venezuela, configuran un delicado entorno en el vecindario, que el gobierno de Uribe debe manejar con gran finura política e inteligencia diplomática.

Este segundo párrafo ya asume plenamente una actitud anti-intercultural que continuará expresándose abiertamente hasta el final de la editorial. Por lo cual, más que “descubrir” esta actitud, la cual es obvia, para nosotros es más interesante develar las estrategias que usa para construirla. Veamos.

En lugar de hacer referencia a las diferencias históricas entre los países con miras a plantear algunas soluciones prácticas que le permitan a los grupos superar las diferencias pasadas que han tenido, evitar engrandecer los conflictos y poder proyectarse en reconocimiento de sus diferencias, el discurso de *El Tiempo* tiende a *reanimarlas*, de una manera que liga el pasado (el

momento de los problemas) con el presente (en el que los presidentes de izquierda asumen el poder) y el futuro (en el que los problemas se mantendrán o resurgirán). Para ello utiliza las expresiones: “*el viejo litigio*”, “*los desacuerdos*”, “*las conocidas tensiones*” y los “*potenciales puntos de fricción*”, las cuales, por la fuerza que les dan las palabras o morfemas subrayados, dan esa idea de continuidad en el tiempo: los problemas estuvieron, están y estarán.

- (3) Existe la presunción optimista de que a la presidencia de Nicaragua ha llegado un Daniel Ortega más reposado y maduro, que no incurrirá en el calenturiento radicalismo que caracterizó la primera administración del ex comandante sandinista. No habría que pensar, pues, que vaya a utilizar el tema de San Andrés para agitar pasiones nacionalistas o sentimientos anticolombianos. Sobre todo cuando el diferendo sigue su curso de acuerdo con el derecho internacional, y la Corte de La Haya ha convocado para el 4 de junio las audiencias públicas sobre el caso. No deja de inquietar, sin embargo, que, como lo hicieron los sandinistas cuando estuvieron en el poder, se le metiera no poca beligerancia y chauvinismo al reclamo nicaragüense sobre San Andrés, que Colombia, por supuesto, rechaza de plano.

Esta tercera parte de la editorial está cargada de presuposiciones negativas sobre las intenciones escondidas que podría tener el Gobierno de Nicaragua contra Colombia. La primera maniobra con que el editorialista diseña esta imagen es asumiendo un tono sarcástico que desestima a aquellos que piensan que Daniel Ortega llegó reposado y maduro a la presidencia. Los llama entonces *optimistas*. Ahora bien, que la presunción sea *optimista* implica que, para la editorial, Ortega tiene las cualidades opuestas a las que le adjudica dicha presunción, esto es, en lugar de ser una persona *reposada* y *madura* es un ser *inmaduro* y *agitado*. Y este es el primer juicio sobre el Presidente Ortega: *él tiene una personalidad inmadura y agitada*. Inmediatamente le adjudica otra no muy positiva cualidad: es presa de un *calenturiento radicalismo*.

La primera oración del tercer párrafo se cierra, de forma estratégica, con el recuerdo al lector de que Ortega fue *ex comandante sandinista*, lo cual lo liga con las luchas guerrilleras, referencia que podría activar algunos modelos mentales negativos que posibles lectores, especialmente los lectores colombianos, tengan sobre la actuación violenta de las guerrillas, su relación con el secuestro, el cambio de sus objetivos ideológicos originales, por citar algunos.

La segunda oración hace uso de la ironía, es decir, su sentido se deriva de significado opuesto a sus palabras: el discurso propone que Ortega va a utilizar el tema de la posesión de la isla de San Andrés para incitar disputas entre los ciudadanos nicaragüenses contra los colombianos, pues los primeros estarán movidos por *pasiones nacionalistas* y *sentimientos anticolombianos*. ¡Es evidente que la editorial pone la intención de disputa que ella misma está promoviendo en manos de aquel presidente y aquellos ciudadanos nicaragüenses, ajenos a la predicción que se está haciendo sobre su comportamiento! La misma estrategia se refuerza en la oración siguiente cuando se hace el símil del gobierno de Ortega con el gobierno sandinista, en cuanto los dos se igualan en la *no poca beligerancia* y *chauvinismo* con que se trató y se tratará el diferendo por la posesión de San Andrés.

- (4) Con Ecuador se ha producido una bienvenida distensión luego del principio de acuerdo al que llegaron los presidentes Uribe y Correa en Managua. Pero el problema sigue vivo, como lo

indican la poca receptividad de este acuerdo en Ecuador y la persistencia de una animadversión contra Colombia en amplios sectores del vecino país. Una situación que el presidente Uribe debe evaluar con cuidado para evitar que la frontera sur se vuelva una zona de tensión permanente.

El turno es ahora para Ecuador. El fragmento inicia con un tono *amable* que da la *bienvenida* al principio de acuerdo entre los presidentes Uribe y Correa, pero acto seguido se lanza la frase desalentadora: *pero el problema sigue vivo*. Y a partir de allí, el párrafo retoma el tono general de la editorial, esto es, la formulación de actitudes que *El Tiempo* asume que tienen los ciudadanos y el gobierno ecuatoriano: *poca receptividad* al mencionado acuerdo y *animadversión* por Colombia. Otra vez la argumentación apoyada en la suposición de aquello que los otros piensan sobre Colombia y sus ciudadanos.

- (5) Caso aparte y primordial es Venezuela, por supuesto. Hugo Chávez es el principal promotor y financista del viraje latinoamericano hacia la izquierda, y nadie debe subestimar los petrodólares que gasta o la influencia que está ejerciendo -de Nicaragua a Argentina- en su empeño por "construir el socialismo del siglo XXI" en el hemisferio. Ya Evo Morales se definió como su "hermano menor". La radicalización de la "revolución bolivariana" que anunció en su posesión no es para tomar a la ligera. Refleja la consolidación de su poder personal y su clara intención de perpetuarse en la presidencia. Sus consignas de "socialismo o muerte", de reelección indefinida, de eliminación del Estado burgués y de politización de las Fuerzas Armadas hablan por sí mismas. Los paralelos con el célebre discurso de Fidel Castro en 1961, cuando se declaró marxista-leninista y proclamó el carácter irreversiblemente socialista de la revolución cubana, no resultan del todo gratuitos.

Aquí se asume un tono de inculpación contra Hugo Chávez. ¿De qué lo acusa? De ser el *principal promotor y financista* del viraje latinoamericano hacia la izquierda y de ejercer poder entre todos los países del Sur para construir el Socialismo del siglo XXI. Además advierte el peligro que significa su *Revolución bolivariana*, usando la hipérbole de que su reelección es *indefinida* y otra suerte de señalamientos sobre las medidas que el Presidente venezolano ha tomado en el pasado. Repitiendo la estrategia usada al referirse a Nicaragua, ahora compara el discurso de Chávez con el de Fidel Castro, pero lo particular es que con esta comparación cree estar demostrando el peligro que representan estos dos gobiernos, como si defender las ideas socialistas fuera por sí mismo un argumento para que los lectores desconfíen del caso *aparte y primordial* que para *El Tiempo* es Venezuela.

- (6) No hay que olvidar que dos aliados clave de Chávez tienen serios problemas de gobernabilidad. Bolivia está dividida, con seis de las nueve provincias enfrentadas al presidente Morales, y, aunque Correa ha logrado un sólido bloque parlamentario con el apoyo del ex presidente Lucio Gutiérrez, su camino hacia la convocatoria de una constituyente dista de estar despejado.

La intención pragmática de este párrafo es concreta: persuadir al lector de que los aliados del país latinoamericano de izquierda que la editorial considera más poderoso, esto es, Venezuela, resultan siendo gobiernos débiles, divididos, con problemas internos de legitimidad. Esta idea contrastará con la expresada en el siguiente párrafo de la editorial, en el que se

resaltarán los beneficios que, por el contrario, trae a un país aliarse al gobierno de derecha más poderoso de América, esto es, EEUU:

- (7) Por otra parte, este entorno, cargado de retórica antiimperialista, puede tener el 'efecto colateral' de beneficiar a Colombia frente a Estados Unidos y, por qué no, hasta de llevar a los demócratas a moderar su posición frente al TLC con un aliado privilegiado, pues estos son cada día más escasos en el panorama latinoamericano.

La estrategia general de contraste puede entonces leerse así: actuaciones *negativas y malintencionadas* vendrán para Colombia de los gobiernos de izquierda, mientras que acciones *positivas y bienintencionadas* vendrán del gobierno de Estados Unidos, como premio a la fidelidad de Uribe y la posibilidad de convertir a Colombia en su aliado.

3. Conclusiones

Para cerrar el análisis del ejemplo diremos que las estrategias utilizadas por la editorial de *El Tiempo*, tanto para construir su opinión sobre los gobiernos de izquierda y los gobiernos de derecha, como para persuadir al lector de adherirse a su ideario son:

- a) Imputar a los otros acciones contrarias a los intereses de los colombianos y hacerlas ver como si fueran naturales, como si tuvieran arraigo en el pasado, en el presente y en el futuro.
- b) Basado en el conocimiento de sus lectores posibles, relacionar las actuaciones de los gobiernos de izquierda con “fibras sensibles” como las acciones de la guerrilla o la disputa por una parte del territorio nacional, buscando activar supuestos modelos mentales subyacentes y reavivar experiencias pasadas.
- c) Argumentar sobre el peligro presente del viraje izquierdista en América Latina, haciendo referencia a otras acciones o gobiernos pasados de izquierda como si por sí mismo el ser socialista fuera un argumento de deslegitimización.
- d) Dar por cierto las suposiciones de *El Tiempo* sobre las actitudes bélicas, negativas y adversas que los países en cuestión tienen contra Colombia.
- e) Contrastar los beneficios de aliarse con EEUU frente a los perjuicios de aliarse a gobiernos de izquierda, particularmente a Venezuela.

De esta forma, la representación que *El Tiempo* construye del entorno geopolítico de Colombia niega abiertamente la posibilidad de emprender acciones comunicativas, de tolerancia y de respeto por la diferencia ideológica, en las cuales se debe basar cualquier actuación intercultural. Desde el inicio del texto se instaura la polarización de las relaciones entre derecha e izquierda. Esta actitud toma fuerza, y a partir del segundo párrafo, el editorialista empieza a manipular los argumentos por medio de las estrategias que arriba hemos puesto en claro. El fin pragmático general es configurar un escenario de desconfianza, temor, distanciamiento y conflicto entre las naciones en cuestión. El modelo que busca formar en la mente de los lectores es el de una América Latina fragmentada entre buenos y malos, cuya izquierda, -ubicada en este último grupo- tiene una natural animadversión por los colombianos y por la democracia derechista de Álvaro Uribe.

Una opinión pública así creada insta la cuestión sobre la posición ética de una prensa que contribuye a la construcción de modelos mentales por medio de argumentos que no son factuales, sino por el contrario, predicciones de comportamiento basadas en interpretaciones acomodadas del pasado, es decir, por medio de la manipulación y la estrategia.

Estamos convencidos de que la divulgación de trabajos concretos sobre medios de comunicación aportará al debate intercultural en la medida en que pondrá en evidencia la inexistente neutralidad ideológica de la prensa, aún en una prensa que pretende poseerla, como es el caso de *El Tiempo*. Además, aclarará las estrategias que se usan para persuadir a los lectores sobre la verdad de una versión de la realidad. Por último, pondrá de relieve la responsabilidad de los medios frente al compromiso social de contribuir a la consolidación de sociedades civiles incluyentes que reconozcan las diferencias, sin temores a las libres relaciones entre los ciudadanos de una misma nación o de naciones diferentes, con un alto sentido ético del diálogo y con la intención de relacionarse con los otros para evitar los conflictos y, en una sola expresión, materializar el sueño de hacer de la diversidad geopolítica el escenario propicio para el verdadero encuentro intercultural.

Referencias bibliográficas

- DIETZ, Gunther. 2003. "Por una antropología de la interculturalidad", en *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: una aproximación antropológica*. Granada: Universidad de Granada.
- FORNET-BETANCOUR, Raúl. 2000. "Filosofía intercultural en América Latina: intento de introducción no filosófica", en *Interculturalidad y globalización. Ejercicios de crítica filosófica en el contexto de la globalización neoliberal*. San José de Costa Rica: Editorial DEI.
- GODENZZI, Juan Carlos. 2005. "Diversidad histórica y diálogo intercultural. Perspectiva latinoamericana", *Tinkuy* 1, 7-10.
- HODGE, Bob. 1983. "Periódicos y comunidades", en *Lenguaje y control*. México D.F.: Fondo de cultura económica.
- KYMLICKA, Will. 2003. "Estados multiculturales y ciudadanos interculturales", en *Actas del V Congreso Latinoamericano de Educación Intercultural Bilingüe: Realidad multilingüe y desafío intercultural*. Ed. Roberto Zariquiey. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- TREW, Tony. 1983. "Teoría e ideología en acción", en *Lenguaje y control*. México D.F.: Fondo de cultura económica.
- VAN DIJK, Teun. 2004. *Ideology and Discourse Analysis*. Ideology Symposium Oxford.
- VAN DIJK, Teun. 2003. *Ideología y discurso*. Barcelona: Ariel.
- VAN DIJK, Teun. 2001. "Los medios de comunicación hoy: ¿discursos de dominación o de diversidad?", en *Signo y Seña* n° 12.
- VAN DIJK, Teun. 1995. *Racismo y análisis crítico de los medios*. Buenos Aires: Paidós.
- VAN DIJK, Teun. 1994. "Discurso, poder y discriminación", en *Conferencia dada en la Cátedra UNESCO*. Cali, Colombia, enero de 1994.
- VAN DIJK, Teun. 1988. *La noticia como discurso*. Barcelona: Paidós.
- WODAK, Ruth. 2006. "Images in/and news in a globalised world", en *Mediating Ideology in Text and Image*. Eds. Lassen, Inger, Strunck, Jeanne, Vestergaard, Torben. Amsterdam: Ten Critical Studies.

Las políticas lingüísticas y la enseñanza de las lenguas nacionales en Quebec y Cataluña

Valérie Streicher-Arseneault
Université de Montréal

1. Introducción

La planificación lingüística

Citando al lingüista Jean-Claude Corbeil, Miquel Strubell escribió que el término *planificación lingüística* remitía a una especie de “fuga a tres voces”, porque se establece a partir de tres elementos que se mueven dentro de un círculo de retroalimentación: si la planificación lingüística surge de la voz del pueblo (de sus reivindicaciones), siempre está influida por las opiniones y acciones de los líderes del poder, quienes a su vez van a alimentar nuevos conflictos y polémicas (Strubell 2002: 79). En cualquier caso, a partir del momento en el que se requiere o se necesita una legislatura para asegurar el mantenimiento de una lengua, la relación entre los dirigentes y la población es decisiva, pues la participación civil es un factor crucial para el logro de una planificación lingüística.

En los varios conceptos que engloba el sintagma general de *planificación lingüística* descrito por primera vez en 1959, en un texto de Einar Haugen (citado en Calvet 1996:10-12), podemos encontrar varias subdivisiones, siendo la más elemental de éstas la separación que hizo Heinz Kloss en 1969 entre la planificación del corpus (*corpus planning*) y la planificación del estatus (*status planning*) (Maurais 1987: 9-10). Para el presente trabajo, nos interesa sobre todo la planificación del estatus, pues tiene una connotación más social que lingüística, lo cual permite ver cómo se articulan los juegos del poder a partir del establecimiento de políticas y de leyes políticas. Asimismo, si existen varios matices de la expresión de *política lingüística*, todas concuerdan en el hecho de que la planificación lingüística implica relaciones de dominación y de subordinación entre las lenguas y sus comunidades. Los cambios lingüísticos y las políticas lingüísticas que traen son a menudo la traducción de transformaciones sociales mucho más profundas (Calvet 1999: 8).

Además, cabe hacer una distinción entre política y ley lingüística. Efectivamente, vamos a considerar que una política lingüística, como lo dice Christiane Loubier, puede ser únicamente declarativa, pero puede también traducirse por una legislación lingüística. Este último caso tiene trascendencia jurídica que dirige y/o establece los límites y reglamentos de usos de una o varias lenguas en un determinado territorio (2002: 2). Una comunidad puede tener una política lingüística que se asemeja a un ideal de conducta y que no va a tener necesariamente un poder legislativo. La posibilidad de que una comunidad se dote de una legislatura que sostenga los usos de su lengua depende de su grado de autonomía. La cuestión no se presenta cuando se trata una legislatura de poder estatal, pero sí cuando estamos frente a una nación “subestatal” como es el caso de las zonas de Quebec y de Cataluña en sus

respectivos países, Canadá y España, y el tratamiento de la problemática puede cristalizar en una forma elocuente de diferenciación cultural entre el estado dirigente y sus comunidades.

Estas dos regiones se distinguen de la identidad nacional del país al que pertenecen por varias y distintas razones, pero la lengua siempre ha servido de elemento de reivindicación trascendente de herencia patrimonial que fue el vínculo por el que pasó la construcción y continuidad del sentimiento nacional. En estas provincias, la lengua con la que se identificaba una mayoría de la población fue en algún momento amenazada de desaparición frente a la fuerza que ejercía la lengua del estado.

Por lo tanto, en estas zonas la planificación lingüística nació como reacción a un contacto de cercanía y asimilación que ponía en juego la supervivencia o el simple mantenimiento de una lengua nacional frente al uso cada vez más creciente de otra lengua: el inglés y el español en los casos que nos interesan. Como lo hemos mencionado, la planificación lingüística es un concepto de administración de la lengua que puede alcanzar un gran número de esferas de la vida social: la administración pública, la toponimia, los medios de comunicación, etc. Sin embargo, el papel de la enseñanza es, entre otros, el de la producción y de la reproducción lingüística, por lo tanto, no se puede poner en duda la legitimidad de las leyes políticas cuando eligen como eje central de sus estructuras el establecimiento o la regulación de un sistema escolar que apoye el fomento y la difusión de la lengua meta. Tanto Quebec como Cataluña dedican una parte notable de sus políticas lingüísticas al papel del francés y del catalán en el programa de enseñanza preuniversitario tanto como en los programas de francización¹ y de catalanización de adultos. El objetivo principal que subyace a cualquier toma de decisión de ambos proyectos lingüísticos, es que la lengua nacional (entendemos la lengua nacional como la lengua de la comunidad) sea el vínculo elegido y utilizado por todos los ciudadanos en el ámbito público.

Lo que nos proponemos a continuación es un recorrido de los procesos de estructuración de las leyes políticas y de su aplicación en los programas de enseñanza quebeques y catalán. Quisiéramos poner en relación su objetivo final y su planificación para luego ver si, en la práctica, las reformas hechas fueron efectivas. Aunque es cierto que el estado de las dos lenguas no era el mismo en el momento de la implementación de las políticas lingüísticas, no se puede negar la legitimidad de la comparación por el simple hecho de que la Ley de Normalización lingüística 7/1983 adoptada en Cataluña se basó específicamente en la Ley 101 de Québec, adoptada en 1977.

2. Las políticas lingüísticas

2.1 Quebec : la “Charte de la langue française” de 1977

La trayectoria histórica que llevó a Quebec a adoptar la “Charte de la langue française” en 1977 fue un largo recorrido bajo el dualismo entre el Canadá anglófono y el

¹ Traducimos literalmente el término “francisation” que remite a la adquisición de la lengua francesa y menos a la cultura francesa como lo hubiera hecho el término “afrancesamiento”, como lo propone la RAE.

francófono. A partir de 1763, cuando se concedió Nueva Francia al Reino Británico, empezaron las tensiones entre dos colonias emergentes de naciones tradicionalmente opuestas.

Si, en un primer momento, las religiones protestante y católica fueron los obstáculos ideológicos más fuertes entre las comunidades del Alto Canadá (comunidad anglófona) y del Bajo Canadá (comunidad francófona), a partir de los siglos XIX y XX la lengua fue el factor más decisivo en la oposición. Ahora bien, el francés y el inglés, desde la fundación del país, siempre estuvieron en una especie de lucha por mayor poder. Dos veces se oficializaron textos legislativos canadienses que ignoraban los derechos de los francófonos (en 1774, con el *Acta de Quebec*; y en 1840, con el *Acta de unión*), pero las presiones y la ausencia de cooperación de la comunidad francófona obligó a los dirigentes a modificar sus leyes.

Tras las rebeliones del Bajo Canadá de 1837-38, se adoptaron las recomendaciones del informe de Lord Durham sobre la fusión de las asambleas legislativas — hasta ese momento la comunidad francófona y la comunidad anglófona tenían asambleas que desarrollaban actividades en su idioma respectivo y según sus tradiciones coloniales — en una única que fuese de tradición británica con el objetivo claro de asimilar al grupo de los “canadienses-franceses” a una visión unificadora y centralizada de “un país monolingüe, inglés y protestante: es decir, monocultural” (Paquin 2001: 172.). La proposición de Durham desembocó en el *Acta de Unión* de 1840, que prohibía el uso del francés en la asamblea. Si de nuevo los poderes tuvieron que dar más flexibilidad a la legislación con la autorización del uso del francés en los tribunales, el *Acta* representó un retroceso considerable para los francófonos en cuanto al porvenir de su administración y cultura.

La Ley Constitucional de 1867 (junto con la Ley Constitucional de 1982) fue el primero de los dos documentos que asentaron las bases de las leyes canadienses actuales. El artículo 133 confirió al francés un estatus igual al inglés en el Parlamento canadiense y en los tribunales quebequeses, así como en los textos legislativos. Sin embargo, es de notar que este único artículo remitente a la cuestión lingüística no instauró el bilingüismo oficial, pues ese “privilegio” sólo tenía vigencia en la provincia de Quebec y en el ámbito jurídico.

Hasta los años sesenta en Quebec, la actitud de los francófonos, en su mayoría campesinos y poco integrados a la industrialización, se caracterizó por una actitud de repliegue y de aislamiento frente a los anglófonos, quienes en su mayoría vivían en la metrópoli (Montreal) y ocupaban los rangos socioeconómicos más altos. La década de la Revolución Tranquila (1960) fue caracterizada por un cambio de postura de la comunidad francófona, que vivió un éxodo rural y que conoció un aumento considerable del nivel de educación de sus nuevas generaciones.

La publicación de cifras que testimoniaban la constante disminución de la tasa de natalidad de la población francófona, conjugada al número creciente de hijos de inmigrantes que acudían a la escuela anglófona, mostró claramente que el porvenir demográfico de la lengua francesa estaba seriamente amenazado. Ello provocó una toma de conciencia y se desencadenó un sentimiento de urgencia en las clases francófonas que cambiaron su actitud

de resignación por una más vindicativa, ilustrada en el emergente movimiento nacionalista quebequés.

El proyecto conoció una fuerte oposición cuando entró al poder federal Pierre Elliott Trudeau en 1968. Ese primer ministro se empeñó en elaborar y establecer leyes que aseguraran la unificación del Canadá y que pasaran indudablemente por la asimilación o la disolución del nacionalismo provincial en Quebec.

Las políticas de Trudeau consistían en la negación de cualquier reconocimiento oficial de la especificidad quebequesa. A pesar de ello, los dos aportes más destacados de su gobierno fueron la Ley sobre las lenguas oficiales de 1969 y la Ley sobre el multiculturalismo de 1971. La primera instauró un bilingüismo oficial aplicado en todo el país de manera indistinta (sin medida o recursos de protección para el francés, que era la lengua del 80% de la población de Quebec), mientras que la segunda ley invalidaba las reivindicaciones quebequesas como nación distinta, legítima y fundacional.

Durante estos años, los primeros ministros quebequeses y canadienses respondieron con una serie de leyes que apuntaban a la reglamentación sobre el uso y la oficialidad de la lengua francesa. El francés salía desfavorecido del bilingüismo institucionalizado y fue sobre todo con la venida masiva de inmigrantes, a partir de los años sesenta, que la voluntad de un monolingüismo francés se hizo sentir. La primera que causó un remolino político fue la Ley 22 de 1974, que declaró el monolingüismo francófono (se adoptó la ley a pesar de ser anticonstitucional y fue obviamente abrogada después de cinco años).

Frente al descontento general que causaron las políticas federales, en 1976, se eligió al *Parti Québécois* para subir al poder porque prometía establecer una legislación quebequesa que asegurara la protección del francés y, por lo tanto, de la cultura de la mayor parte de la población quebequesa. Así, en 1977 se votó la Ley 101 que hizo del francés la lengua oficial del estado quebequés. “Su objetivo principal era asegurar que el francés llegara a ser el medio de comunicación en los diversos ámbitos de la esfera pública, haciéndola lengua normal y habitual en la administración, en las órdenes profesionales, en el entorno laboral, en la enseñanza, en el comercio y en los negocios de Quebec” (Gosselin 2003: 10).

Posteriormente, la firma de la Constitución de 1982, que reitera la igualdad de todas las culturas y lenguas independientemente del contexto, se hizo sin el consentimiento ni la firma del primer ministro de Quebec, René Lévesque, y contribuyó a ampliar la distancia entre las dos comunidades. La Ley de las lenguas oficiales de la Constitución presenta una falsa simetría — como lo sostiene el director del *Secretariat à la Politique Linguistique*, Jacques Gosselin — puesto que mide las minorías lingüísticas a nivel provincial y no estatal: sobreentendiendo que la situación de la lengua francesa es la misma, en Canadá y América del Norte, que la situación del inglés (Gosselin 2003: 21-22).

2.2 Cataluña: la ley de normalización lingüística 7/1983 y la ley de política lingüística 1/1998

La expresión de *normalización lingüística* se utiliza en Cataluña para remitir al proceso de planificación lingüística. Con la palabra *normalización*, se quiere apuntar a una connotación específica: este proceso tiene el objetivo de reorganizar las funciones lingüísticas de la sociedad para readaptar las funciones sociales de la lengua que fueron cambiadas tras un desajuste histórico (L.Aracil, *Conflit linguistique et normalisation linguistique dans l'Europe nouvelle*, citado en Maurais 1987: 12). Se propone una vuelta a una situación *normal*.

La historia de Cataluña, dentro del marco europeo, se extiende sobre un período mucho más amplio que la historia de Quebec. El nacionalismo catalán, que es anterior a la formación del estado español, ha luchado contra fuerzas de asimilación a partir del momento en el que la región se integró al reino de Castilla.

El año 1716 marcó un hito en la conquista castellana con el cuarto decreto de Nueva Planta de Felipe de Anjou que abolió la *Generalitat* (régimen jurídico y fiscal) y reemplazó el catalán por el castellano en todas las instituciones escolares. A partir de entonces se inició una pérdida progresiva del reconocimiento de la especificidad catalana, aunque nunca se extinguió completamente el sentimiento nacionalista.

Se puede decir que desde aquel momento el catalán había perdido el estatus de *lengua oficial*, pero no el estatus de *lengua propia*. Efectivamente, el catalán continuó siendo la lengua de uso corriente en la población de Cataluña. Sin embargo, como el castellano era la lengua de las instituciones, fue lógico que la proporción de hablantes se encontrara disminuida. Además, hubo una parte importante de la burguesía catalana que eligió naturalmente el castellano como lengua normal en sus negocios, práctica que ciertamente se difundió a las demás esferas de su vida.

Durante el siglo XIX, con la caída progresiva de la monarquía y la asunción de las ideas republicanas, el fervor nacionalista se encarnó en el movimiento Romántico, la *Renaixença*, cuya ideología consistía en rescatar a través de la lengua la especificidad catalana que se disipaba en la cultura nacional castellana. Los movimientos sociales desempeñaron un papel importante en la promoción y la difusión de la lengua. La *Renaixença* llegó a tener un componente político que la llevó a defender el catalán y reivindicar su revitalización en el marco escolar y en la administración. A finales del siglo XIX, las coaliciones sociales (como la *Lliga Regionalista*, o *Solidaritat Catalana*) reclamaban más autonomía para la provincia, pero aún más significativo fue la redacción de las *Bases para la Constitución Regional Catalana (Bases de Manresa)* de 1892 que preveían una estructura constitucional autónoma y la rehabilitación del catalán como lengua oficial.

Una campaña para el restablecimiento de la escuela en catalán constituyó uno de los puntos claves de esta reapropiación nacional, además de una creciente voluntad por un margen más grande en cuanto a su autonomía. Es de notable interés constatar el empeño que

se puso en la estandarización de la lengua catalana a través de los trabajos de Pompeu Fabra a lo largo de la primera mitad del siglo XX.

El impulso nacionalista fue abruptamente desacelerado cuando entró al poder en 1923 el dictador Primo de Rivera. En un segundo tiempo, el período que transcurrió bajo la dictadura franquista fue marcado por la represión de la especificidad provincial que se atenuó a lo largo de los años, sin que nunca se reconociera el catalán como una lengua oficial.

El primer paso hacia una mayor y verdadera autonomía de Cataluña se dio con la Constitución Española de 1978. En el campo lingüístico, el artículo 3, dedicado a la lengua oficial del estado, fue el objeto de varias interpretaciones en repetidas ocasiones. La Constitución reconoce la condición pluralista del estado español y se caracteriza por proponer un sistema de cooficialidad lingüística que está a medio camino entre el principio de territorialidad y el principio de personalidad. Sin entrar en un nuevo análisis de la cuestión, diremos que el artículo 3 establece claramente que el castellano es la lengua oficial de España y, en base a un criterio territorial, alude a las demás lenguas que podrían ser oficiales en determinadas regiones (el criterio de personalidad remite a la lengua propia de cada región). La responsabilidad de tomar las medidas necesarias para establecer un sistema de fomento y de difusión de las lenguas distintas al castellano queda entre las manos de las provincias.

En su Estatuto de Autonomía de 1979, Cataluña estableció la cooficialidad del catalán y del castellano, pero se agregó el valor de *lengua propia* al catalán que se vuelve así, y como se legisló posteriormente (en 1998), la lengua de uso preferencial. Como el catalán es la lengua que caracteriza a la nación catalana, es lógico adoptarla en el ámbito público como lengua de uso normal, pero como la Constitución española prevalece sobre los textos estatutarios, la opción de utilizar el castellano en el ámbito administrativo debe estar asegurada para el ciudadano que lo desee.

El aporte mayor de la primera Ley de Normalización del catalán de 1983, fue ciertamente el reconocimiento por el Tribunal Constitucional de la validez del artículo 14.1 (que se convertirá en el artículo 20 en la Ley del 1/1998, 7 de enero) que estipuló que la lengua normal de enseñanza es el catalán. Si la Ley 7/1983 fue un primer paso en el proceso de la normalización lingüística, su papel fue más bien de plantear las bases que se iban a desarrollar plenamente en la Ley 1/1998, dotada además de un sistema de sanciones (sanciones sólo aplicables a empresas). Asimismo, una de las aportaciones de la ley 1/1998 fue la declaración explícita del catalán como lengua propia de la provincia en su artículo 2.1: “el catalán es la lengua propia de Cataluña y la caracteriza como pueblo”.

Como se ve, las dos provincias sufrieron lo que Aracil llamaba un “desajuste” histórico (Maurais 1987: 12) cuando fueron sometidas al poder de un estado con el que no compartía la misma cultura. Podemos hablar de desajuste y de injusticia porque, aunque no lo lograron, los gobiernos en el poder explícitamente intentaron borrar la especificidad de estas comunidades. En los dos casos, a través de las reivindicaciones y presiones de la población, las dos regiones alcanzaron un nivel de autonomía y autodeterminación que les permitieron

lograr establecer, de acuerdo con sus respectivas autoridades estatales, legislaturas que apoyaron y aseguraron el desarrollo de una estructura social en la que la lengua propia tiene un poder real y, por lo tanto, permite a su nación emanciparse.

3. La enseñanza del francés y del catalán: promoción, difusión y protección de la lengua nacional

3.1 La “francización” en Quebec: la gestión de las masas inmigrantes

Como la política constitucional canadiense no impone una norma específica en cuanto al uso preferente del francés o del inglés, corresponde a la responsabilidad de la provincia de Quebec normar el uso de la lengua para los inmigrantes. No cabe duda de que el inglés es una lengua más útil y más prestigiosa internacionalmente. Para asegurar que el francés conservara un nivel de difusión y que sea el medio de comunicación pública en Quebec, fue vital establecer claramente una legislación que se aplicara en la provincia y, más aún, fue esencial poner en pie estructuras que permitan la adquisición del francés. Para limitar la disminución de la comunidad francófona en beneficio de un aumento de la comunidad anglófona mediante la llegada masiva de inmigrantes, el gobierno quebequés prefirió desarrollar sus estructuras de “francización” y de integración en lugar de restringir las condiciones de inmigración en la provincia.

En los años noventa, el gobierno canadiense concedió a la provincia de Quebec una autonomía más grande en cuanto a la gestión de la llegada y de la estructura de integración de los inmigrantes, que se cristalizó en una política sobre la inmigración en 1990 y un plan de acción en 1991. Recordemos que las áreas de competencia de las provincias y del estado canadiense son complementarios: así, cuando se declara al Quebec responsable de los programas de integración lingüística, el único elemento que prevalece a la ley quebequesa es el texto constitucional canadiense y no la estructura administrativa del poder federal.

Como lo menciona McAndrew, en el marco de una planificación lingüística, es importante no confundir los impactos de una legislación con los objetivos. Los resultados (deseados o no) no son atribuibles únicamente a las medidas desplegadas en el proceso de planificación (McAndrew 2002: 69). Además, es importante entender que una ley siempre se va a apoyar en un conjunto de fuerzas del ámbito social para desarrollarse. Así, por ejemplo, los resultados de la Ley 101 en el campo de la educación no se pueden estudiar sin tomar en consideración el aporte crucial de la política y de los programas de inmigración. Vamos a continuar el estudio de esta sección ocupándonos de la enseñanza del francés destinada a los alófonos.

3.1.1 La escuela primaria y secundaria

El capítulo VIII de la Ley 101, dedicado a la lengua de enseñanza, estipula que el francés debe ser la lengua normal de educación, salvo en determinados casos en los que se justifica que el alumno acuda a una escuela anglófona. De hecho, en ningún momento la ley

implica una restricción del número de las escuelas anglófonas que considera como bienes legítimos para la comunidad de lengua materna inglesa. Sin embargo, la ley ya no permite la libre elección del idioma de la instrucción para quienes no sean anglófonos. El impacto más llamativo y directo que tuvo la ley fue ciertamente el aumento inesperado del número de alumnos alófonos que frecuentaban un establecimiento escolar de lengua francesa: de 1971 a 2000, el porcentaje subió de 10% a 78,5 %. “L'école de langue française au Québec est donc devenue un lieu presque exclusif d'intégration des communautés arrivées après 1977” (McAndrew 2002: 70). No se trató de eliminar la escuela anglófona, sino de evitar que los recién llegados adoptaran el inglés como nueva lengua vehicular y como símbolo de la nación que los acogió.

“Les enfants de la loi 101, essentiellement de jeunes montréalais, représentent la première génération de Québécois pour lesquels la langue française, est d'abord et avant tout, une langue de partage d'un intergroupe et non la langue d'un groupe spécifique, étroitement associé à une culture particulière.” (McAndrew 2002: 73). Allí está la filosofía que emanó de la aplicación de la Ley 101 en la enseñanza, según los estudios realizados por McAndrew.

De manera general, el programa escolar quebequés no hace distinción entre los estudiantes alófonos y los estudiantes francófonos, pues el objetivo es la integración. Sin embargo, se ofrece un año suplementario, o mejor dicho, anterior a la incorporación al sistema regular, para que el alumno adquiriera los conocimientos necesarios para continuar estudios en su propio nivel. Los resultados de las pruebas ministeriales demuestran que la diferencia es mínima entre las notas obtenidas por los francófonos y los alófonos (los alófonos demuestran un promedio ligeramente más bajo) (Mc Andrews 2002: 75).

Uno de los objetivos implícitos de la Ley 101, que cobra importancia sobre todo cuando se constatan los resultados, es la apertura sobre el pluralismo de parte de la comunidad francófona. Cuando se adoptó la Carta de la lengua francesa, la segregación del medio escolar era importante, sobre todo en el ámbito francófono. La integración de alumnos alófonos en las escuelas de enseñanza francófona desempeñó un papel clave en la apertura de las mentalidades desde esta perspectiva. La mayoría de los alumnos (alófonos como francófonos) consideran el contexto plurilingüe como una ventaja y el francés se ve como una herramienta de comunicación que caracteriza a los habitantes de la provincia y no a un grupo étnico específico.

3.1.2 Los programas de integración lingüística para adultos

Los programas de enseñanza en el marco de los cursos de francización son de dos tipos: el Programa general de integración lingüística y el Programa de integración sociolingüística, que presentan leves diferencias de enfoques. El primero se dirige al 88% de los alófonos que se benefician del programa, que son personas que tuvieron un mínimo de 9 años de escolarización; y el segundo se ofrece a los inmigrantes que tienen un nivel de escolarización más bajo (Brodeur 2003: 197). Los conceptos generales que rigen la estructura de los programas son, sobre todo, un grado óptimo de la comprensión de la cultura quebequesa

y el desarrollo de un sentimiento de pertenencia a esta cultura a través del aprendizaje de la lengua francesa. El uso del francés se promueve como una herramienta de comunicación indispensable para la autonomía social del aprendiz, además de permitir el enriquecimiento de la propia cultura quebequesa al integrar en su seno individuos procedentes de culturas diferentes.

De manera más concreta, el currículo del programa tiene como propósito final que el alumno sea capaz de actuar de manera efectiva, respetando las normas y disposiciones administrativas vigentes en la provincia. Como las clases se imparten entre estudiantes provenientes de varias culturas, se debe prestar una particular atención a las estructuras sociales quebequesas. La nota introductoria del programa menciona asimismo la presencia de un objetivo vinculado con una enseñanza de los valores de aceptación y apertura (Brodeur 2003: 192). Igualmente, el texto hace hincapié en la importancia de conocer y entender los derechos y las obligaciones que conlleva la aplicación de la *Carta de la lengua francesa* y que su conocimiento debería provocar una reflexión sobre el uso de la lengua francesa en Quebec.

Los niveles de competencia que estructuran los programas se dividen entre ocho, pero lo destacable en la última década es el interés creciente que demuestran los alumnos por la especialización del contenido de las clases de integración. Así, en 1996-97 se elaboraron cinco nuevos proyectos de enseñanza, centrados en la escritura, en la comunicación oral o en las realidades del medio laboral quebequés. El aprendizaje de la lengua siempre es el punto de partida (y de llegada) del programa de integración, pero la influencia de la teoría de la enseñanza comunicativa trasparece en la especialización de los enfoques que permiten la adquisición del francés. Es decir que, tras las últimas reformas académicas de los programas, se potencia el valor de la enseñanza mediante el uso de contenidos funcionales en aulas de lengua: se relacionan más concretamente cultura, lengua y vida cotidiana, teniendo siempre en mente que el objetivo final es que el francés sea la lengua de expresión pública del territorio de Quebec.

3.2 La catalanización: recuperación y reconstrucción culturales

Durante más o menos dos siglos, los catalanes no han podido recibir una instrucción en su lengua materna. La configuración de los sistemas escolares suponía una asimilación y se basaba en una forma de inmersión lingüística castellana que hacía abstracción de la especificidad cultural de sus alumnos. La reacción de la comunidad catalana frente a la desaparición de sus instituciones, inesperadamente, no llevó a la extinción de la lengua, y el sentimiento nacionalista recobró suficientemente fuerza para que finalmente el catalán volviera a ser la lengua normal de la instrucción en la región. La labor de “refundación” de la nación catalana tras los largos años del franquismo tuvo soporte importante en la implementación de un modelo escolar que adoptó el catalán como lengua vehicular en la mayoría de sus centros educativos no universitarios.

Como lo sabemos, el desafío para cualquier ley establecida por una autonomía que, a su vez, está bajo el régimen de otra entidad estatal es crear una dinámica entre su propia ley y la otra sin causar discrepancia entre las dos, siempre teniendo en cuenta el interés de la Autonomía. La Constitución Española estipula, en su artículo 3, que es el deber de cada ciudadano conocer la lengua oficial del estado y, por lo tanto, el estatuto de Cataluña no podía sustraerse a este requisito cuando planificó su sistema educativo. La enseñanza en Cataluña ha de preservar y contribuir al bilingüismo que conlleva la declaración constitucional de plurilingüismo del estado español y, al parecer, la adopción de esta perspectiva ha permitido alcanzar un nivel de bilingüismo envidiablemente difundido en la comunidad catalana.

En Cataluña, el problema de la enseñanza se planteaba teniendo en cuenta que las olas de inmigración estaban formadas por españoles castellanohablantes. La fuerte migración interna tuvo por efecto principal que la problemática se desarrollara en torno a individuos que compartían una cultura común, por lo menos la histórica, y que no se trataba de grupos de inmigrantes de múltiples orígenes. Sin embargo, el concepto de lengua materna es excluido de los conceptos que rigen la ley, y eso es lo que permite alcanzar el objetivo de bilingüismo oficial.

Como ya hemos visto, la presencia de los grupos sociales fue determinante en la opinión social y la implementación del catalán en el ámbito de la enseñanza. Efectivamente, si bien se reconocía que la lengua era un bien patrimonial, difícilmente se podían encontrar personas que tuvieran una alfabetización en ella. Se trataba de volver a implementar una lengua, desusada en varios contextos oficiales y sociales, y hacer de ella la herramienta de comunicación principal de la nación.

3.2.1 El modelo de conjunción

Según los varios aspectos de los reglamentos y órdenes del Tribunal Constitucional responsable de interpretar y legitimar los preceptos de la Constitución Española y del Estatuto de Autonomía de las comunidades, Cataluña tiene la habilitación “competencial” para determinar el alcance de la cooficialidad de las lenguas y la responsabilidad de asegurar a cada ciudadano el derecho de elegir la lengua de su expresión. Por lo tanto, se ha de “llevar a cabo no sólo actividades de fomento de las lenguas oficiales en la Comunidad, sino que tienen también que asegurar la regulación y las estructuras para llegar a la cooficialidad de estas lenguas” (Sentencia del Tribunal Constitucional 87/1997, de 24 de abril, citado en Parejo Alfonso 1999: 269). Es decir que para llegar a que la totalidad de los servicios públicos y la administración estén disponibles en las dos lenguas, de alguna manera se debe adecuar la formación escolar a esta imagen.

Como medida para el alcance de la efectividad de la cooficialidad del catalán y del castellano, la *Generalitat* optó en la ley 7/1983 por un sistema de enseñanza de conjunción lingüística. Más precisamente, la enseñanza del catalán, tanto como la del castellano, es obligatoria en las áreas preuniversitarias y se debe garantizar una presencia adecuada de la

enseñanza de ambas lenguas para que el alumnado, al terminar la escolaridad obligatoria, sea capaz de expresarse correctamente en ambas lenguas (art. 21.3). El Tribunal Constitucional legitima la adopción de este modelo de enseñanza argumentando que responde a un “propósito de integración o de cohesión social en la Comunidad Autónoma, cualquiera que sea la lengua habitual de cada ciudadano” (Parejo Alfonso 1999: 289). El catalán se establece como lengua vehicular de la enseñanza, tanto en las actividades docentes como en la administración; o sea, el catalán es el centro de gravedad de la institución educativa.

Como mencionamos, las dos lenguas se imparten en todos los centros educativos con la premisa del catalán como lengua del aprendizaje. No obstante, es posible cursar un programa de escolaridad con el castellano como lengua vehicular, puesto que se considera que cualquier alumno que viene a vivir a Cataluña de manera temporal tiene derecho a recibir una enseñanza de calidad en su lengua habitual. Se asegura al alumno que emprende tardíamente su escolarización en catalán el derecho y el apoyo suplementario para su adaptación: existen programas adicionales a las clases regulares para mejorar sus capacidades.

Hoy en día, se nota que la mayoría de los catalanes alcanzan un nivel alto de competencia en castellano, pero lo inverso es menos probable. Aunque, en gran medida, los alumnos demuestran un nivel aceptable de competencia lingüística tanto en castellano como en catalán, se registra de manera general que los que tienen el castellano como lengua materna y habitual, no alcanzan el bilingüismo. Es probable que los frecuentes contactos con el castellano, dentro o fuera de la comunidad, que son abiertos y frecuentes en toda Cataluña, contribuyan a esta situación.

3.2.2 La catalanización

En lo que concierne a la educación de adultos, los cursos se implementaron ante todo para remediar las deficiencias a nivel de la expresión en catalán, sobre todo la escritura. Bajo la acción del Consorcio para la normalización lingüística del catalán (CNL), se establecieron programas de integración del catalán en instituciones públicas. Como la ley catalana tenía que cumplir con las normas de la Constitución Española, era importante que también se asegurase el uso del español en las instituciones. El caso del castellano nunca fue un problema, pero con la implementación de una norma que explicitaba la obligación, por parte de los miembros de la función pública, de ofrecer un servicio bilingüe, el gobierno autonómico tuvo que tomar las medidas para que sus empleados fueran competentes en las dos lenguas. Esa opción se eligió porque era mucho más ventajosa que el desdoblamiento de cada servicio, uno castellano y otro catalán.

La adhesión a clases de catalán por parte de los adultos se reparte entre dos tipos de motivación: la integradora (para integrarse a la cultura catalana) y la instrumental (para alcanzar un estatus social, para trabajar). No queda duda de que las campañas de promoción de la lengua tuvieron una influencia mayor en la decisión de adultos castellanohablantes que eligieron aprender el catalán para integrarse a la cultura. Efectivamente, en un primer tiempo, durante los años ochenta y principios de los noventa, los estudios muestran que los adultos se

matricularon a clases porque consideraban que era una responsabilidad cívica (Solé i Sanosa 2003: 215). No hay que olvidar que la mayor parte de las personas que se inscriben a clases de catalán lo hacen sabiendo que las clases no son acreditadas y que tienen que pagar por ello. Es decir que la motivación integradora fue la principal durante varios años y la influencia de los grupos sociales fue potente.

A partir de mediados de los años noventa, se observa una subida del número de personas que dice tomar clases de catalán por una motivación instrumental. Eso quiere decir que la meta legislativa que propone el catalán como lengua propia ha sido alcanzada en parte. Cuando entró en vigor la ley sobre el trabajo en la función pública, el número de clases de catalán de nivel superior había aumentado considerablemente. Significa que el nivel promedio de los estudiantes que emprendían un curso de catalán aumentó también. Con las exigencias profesionales cada vez más específicas en cuanto al uso de la lengua, las clases preferidas fueron las especializadas.

El número de clases debutantes ha llegado a un nivel estable desde 1994. Según Solé i Sanosa, este fenómeno se debe a la conjunción del aumento del porcentaje de inmigrantes extranjeros (que recientemente se integraron al paisaje cultural) con la dinamización ejercida por el CNL (Solé i Sanosa 2003: 223). Efectivamente, si los movimientos sociales y las campañas políticas lograron arraigar en las mentalidades catalanas que el catalán es la lengua de uso habitual, es importante que los recién llegados lo sientan de la misma manera.

Ahora bien, a la luz de las cifras que indican que los niños de habla catalana llegan a tener un nivel más alto de bilingüismo frente a los castellanohablantes, así como los estudiantes alófonos frente a los francófonos, habría que volver a plantearse la cuestión de la segregación cultural que parece ser una tendencia “natural” si no se hace una constante promoción del catalán y del valor del biculturalismo.

4. Conclusiones

En 2002, el informe sobre la situación del francés en Quebec apuntaba lo siguiente: “Les Québécois et Québécoises se sentent plus rassurés, plus confiants. Et parce qu’ils se sentent plus sûrs d’eux-mêmes, ils souhaitent davantage nommer la pluralité de leur identité et apprendre d’autres langues, se donnant ainsi de nouveaux atouts.” (*Commission des états généraux sur la situation et l’avenir de la langue française au Québec*, citado en Bouchard y Bourhis 2002: 9-10). Esta concepción resume bien la dinámica que se produjo en Quebec (y que se aplica a Cataluña) cuando empezó a desaparecer la “amenaza” del inglés por medio de la implementación de una estructura que protegía la lengua francesa. Como para Cataluña, la planificación lingüística tuvo como efecto retroalimentar el sentimiento de pertenencia nacional y permitió así que continuase el apoyo social que necesitan las leyes lingüísticas para ser efectivas. Podemos constatar que el movimiento represivo no puede ser el camino para llegar a una convivencia entre dos o más culturas. Es primordial el auto-reconocimiento (que pasa por un reconocimiento, pero también por un orgullo de su propia especificidad) y un reconocimiento del otro.

Además, es interesante ver cómo el concepto de bilingüismo oficial viene a influir en la gestión educacional. El hecho de que el gobierno de Cataluña haya elegido un sistema de conjunción (que no remite al criterio de la lengua materna) que le permite obtener una población mayoritariamente bilingüe parece una elección adecuada y fructífera. Nos permitimos matizar aquí el caso catalán con respecto al caso quebequés, en el que se nota un retraso notable en cuanto al bilingüismo de su población. En primer lugar, la situación de plurilingüismo en Quebec se concentra sobre todo en la isla de Montreal y sus cercanías, mientras que, en Cataluña, la zona de contacto entre las dos lenguas, aunque más importante en Barcelona, se extiende a toda la provincia. Y en segundo lugar, la historia misma del francés en Quebec ofrece una experiencia menor frente a la historia del catalán, que además de legitimar su presencia diacrónicamente, da cierta seguridad a sus hablantes en cuanto a su poder de pervivencia a pesar de los acontecimientos. Como decíamos, una comunidad que no se siente amenazada será más propensa a abrirse a otra forma cultural.

Referencias bibliográficas

A. Textos de referencia en versión electrónica:

- *La Charte de la langue française*. Office de la Langue française. Última actualización: 20-09-2006: <http://www.oqlf.gouv.qc.ca/charte/charte/index.html>
- *La Constitution canadienne de 1982*[actualizada]. Ministère canadien de la justice. http://laws.justice.gc.ca/fr/const/annex_f.html
- Loi des langues officielles. Ministère de la justice : <http://laws.justice.gc.ca/fr/ShowFullDoc/cs/O-3.01///fr>
- *El estatut de Autonomia de 1979* [de Catalunya]. Generalitat de Catalunya. <http://www.gencat.cat/generalitat/cat/estatut1979/index.htm>
- *La Ley de política lingüística de Cataluña*. Generalitat de Catalunya. <http://www6.gencat.net/llengcat/legis/lleipl.htm>
- *La Constitución Española*. Congreso de los Diputados. <http://www.congreso.es/funciones/constitucion/indice.htm>

B. Sitios Web consultados:

- Instituto de estadística de Cataluña: <http://www.idescat.net/es/>
- Instituto de Estudios Catalanes: <http://www.iec.cat/gc/ViewPage.action?siteNodeId=148&languageId=1&contentId=-1>
- Office de la langue française: <http://www.olf.gouv.qc.ca/index.html>
- Secrétariat à la politique linguistique : <http://www.spl.gouv.qc.ca/>

C. Libros y artículos generales:

- CALVET, Louis-Jean. 1999 [1987]. *La guerre des langues et les politique linguistiques*. Paris : Hachette.
- LOUBIER, Christiane. *L'aménagement linguistique*. Office de la langue française : http://www.olf.gouv.qc.ca/RESSOURCES/sociolinguistique/amenagement/loubier_1.pdf, consultado el 29-03-2007.
- MAURAI, Jacques (ed.).1987. *Politique et aménagement linguistiques*. Québec : Conseil de la langue française.
- PAQUIN, Stéphane. 2001. *La revanche des petites nations. Le Québec, l'Écosse et la Catalogne face à la mondialisation*. Montreal : VLB.
- TREMBLAY, Gaëtan y Manuel Parés i Maicas (eds.). 1987. *Québec-Catalogne : deux nations, deux modèles culturels*. Montréal : Université du Québec à Montréal.

D. Libros y artículos sobre el caso de Cataluña:

MILIAN i MASSANA, Antoni. 2002. "Le régime juridique de la langue catalane en Catalogne . La loi 1/198 du 7 janvier du Parlement de la Catalogne ", *Terminogramme*, N° 103-104: 151-170.

PAREJO ALFONSO, Luciano. 1999. "El sistema de conjunción lingüística en la enseñanza no universitaria", en *Estudios jurídicos sobre la ley de política lingüística*. Barcelona/Madrid: Marcial Pons, 265-312.

PUIG SALELLAS, Josep M. 2003. "La législation linguistique en Catalogne. De la loi de 1983 à celle de 1998 ", *Revue d'aménagement linguistique*, N° 105: 53-74.

Secretaria de Política Lingüística del Departament de la Presidència e Institut d'Estadística de Catalunya *Estadística d'usos lingüístics a Catalunya a 2003*. 2004. Barcelona: Generalitat de Catalunya.

SOLÉ i SANOSA, Mercè. 2003. "L'enseignement du catalan à la population adulte de la Catalogne. L'expérience du Consortium pour la normalisation linguistique ", *Revue d'aménagement linguistique*, N° 105: 207-228.

STRUBELL, Miquel. 2002. "La dynamization sociale dans l'aménagement de la langue catalane ", *Terminogramme*, N°103-104: 79-104.

VERNET, Jaume. 2002. "La politique et la législation linguistiques de l'État espagnol et la langue catalane ", *Terminogramme*, N° 103-104: 129-150.

VILA i Moreno, F.Xavier. 2002. "Les politiques linguistiques dans les systèmes d'éducation des territoires de langue catalane", *Terminogramme*, N° 103-104: 45-78.

E. Libros y artículos sobre el caso de Quebec:

BOUCHARD, Pierre y Richard Y. Bourhis. 2002. "La Charte de la langue française. Bilan, enjeux et perspectives ", *Revue de l'aménagement linguistique*, publicación especial: 9-16.

BRODEUR, Nicole. 2003. "Programmes et méthodes pour l'enseignement du français aux allophones au Québec " *Revue d'aménagement linguistique*, N° 105: 191-206.

CORBEIL, Jean-Claude. 2004. *La politique linguistique québécoise*. Québec Amérique : http://www.olf.gouv.qc.ca/RESSOURCES/sociolinguistique/amenagement/loubier_5.pdf, consultado el 05-04-2007.

GOSSELIN, Jacques. 2003. " L'évolution de la législation linguistique au Québec ", *Revue d'aménagement linguistique*, N° 105: 9-51.

Mc ANDREW, Marie. 2002. "La loi 101 en milieu scolaire : impacts et résultats". *Revue d'aménagement linguistique*, publicación especial : 69-8.

PAILLÉ, Michel. 2002. "L'enseignement en français au primaire et au secondaire pour les enfants d'immigrants : un dénombrement démographique", *Revue d'aménagement linguistique*, publicación especial: 51-68.

ROCHER, Guy. 2002. "Les dilemmes identitaires à l'origine de l'engendrement de la Charte de la langue française", *Revue de l'aménagement linguistique*: 17-26.

Secrétariat à la politique linguistique. 2004. *La dynamique des langues en quelques chiffres*. Québec : Gouvernement du Québec.

Romanos, godos y moros en la construcción de la *morada vital* hispana: reflexiones desde el multiculturalismo y la interculturalidad

Manon Laroche
Université de Montréal

Chacun d'entre nous devrait être encouragé à assumer sa propre diversité, à concevoir son identité comme la somme de ses diverses appartenances, au lieu de la confondre avec une seule, érigée en appartenance suprême, et en instrument d'exclusion, parfois en instrument de guerre. (Maalouf 1998: 183)

La Península Ibérica siempre ha sido el cruce de muchos pueblos porque estaba, hasta 1492, en el extremo oeste del mundo. Fueron numerosos los intercambios comerciales con otras regiones y también varias las invasiones, como la romana, germánica o árabe. El comercio, la convivencia y los conflictos transformaron en mayor o menor grado a los peninsulares. En el período marcado por la unión del imperio de Aragón con el de Castilla, en las personas de Isabel y Fernando, y la colonización de América, la Península estaba en el apogeo de su propia afirmación. Pero desde la caída de su poder político y la pérdida de sus últimas colonias en 1898, el imperio de España fue desestabilizado e intentó buscar su verdadera esencia para ayudarse a comprender mejor quién era y qué le ocurrió. La Generación del 98 estuvo muy preocupada por el tema. La Guerra Civil de 1936-1939, el franquismo, el post-franquismo y el actual movimiento de globalización siguen alimentando esas cuestiones identitarias. Se han buscado lugares, paisajes, tradiciones, lenguas, figuras y características típicamente “españoles”. Los pensadores no se han puesto de acuerdo en lo que suele caracterizar al “español”, ni en los factores determinantes en la construcción de su identidad, su manera de vivir y sus valores, tampoco en el momento de la Historia a partir del cual se ha podido hablar del “español” y no del romano, germánico o aragonés. Esa “hispanidad” es un concepto muy complejo. El pueblo español se ha forjado a lo largo del tiempo y hay que preguntarse qué papel han jugado esos contactos con otras civilizaciones dentro de ese proceso. A nosotros nos interesa sobre todo el caso de los romanos, godos y moros frente a los españoles. (El caso de los judíos también sería muy interesante, pero necesitaríamos incorporarlo en un estudio más amplio que éste por la complejidad de la cuestión). Entonces ¿qué caracteriza al “español” y su *morada* (o *contextura*) *vital*? ¿Es uno español por el simple hecho de haber nacido en la Península en cualquier momento de la Historia? ¿Cuándo nació el sentimiento de pertenencia a una sociedad dicha “española”? ¿ya existía la “esencia” española antes de la invasión árabe en 711 o, al contrario, sería que el “español” ha surgido por el hecho de estar en oposición al moro? ¿En qué manera el contacto con el “otro” dentro de un contexto de dominación, de tolerancia o de intercambio ha favorecido la construcción de esa identidad? Intentaremos analizar estas preguntas. Nos apoyaremos particularmente en dos especialistas de la cuestión, a saber, Américo Castro y Claudio Sánchez-Albornoz, quienes escribieron las últimas obras de importancia relativas a ese tema en el siglo XX.

1. Estudios históricos en torno a la identidad española

A lo largo de la historia, muchas personas se han interesado por el tema de la identidad española. Como lo hemos mencionado ya, la Generación del 98 buscó el alma española pura, principalmente en el campo de Castilla: en su paisaje, su lengua y sus tradiciones. De este grupo de autores y de sus sucesores, destacaremos algunos que contribuyeron de manera importante a la reflexión sobre la identidad española. Observaremos que cada uno tiene su propia interpretación de lo español.

“Ante el caso España, Menéndez Pelayo se refugia en el pasado glorioso que representa el siglo XVI, cuando España –renacentista y católica- era en todo la cumbre de Europa. Desde esa cima áurea rechaza toda idea pesimista de decadencia cultural. La España visigoda carece de interés, e igualmente la Edad Media, por ser la historia de una lucha de la luz latina y cristiana contra las tinieblas germánicas” (Peña 1975: 93).

“La tesis pidaliana” (de Menéndez Pidal) acerca del origen de lo español es clara : “Castilla hace a España, pero encarnando y reestructurando valores humanos y culturales preexistentes en la tradición romano-visigoda, unos patentes y fácilmente detectables, otros en estado de latencia” (Peña 1975: 94). La interpretación que Unamuno tiene de España y de lo español no es constante: “Pasa de antitradicionalista [...] a europeizante, españolizante y defensor de un africanismo. Castilla ha hecho a España, a la vez que se ha ido españolizando, con un espíritu centralizador, unitario y expansivo [...] España es para Ortega muchas cosas: un dolor, un problema, un enigma. Propone su reconstitución y europeización: si España es el problema, Europa es la solución” (Peña 1975: 95-96).

2. Polémica entre Américo Castro y Claudio Sánchez-Albornoz

Basándose particularmente en la teoría de Menéndez Pidal ante el origen del español, pero yendo más allá, Américo Castro escribió en 1948 una obra que se llama *España en su historia: cristianos, moros y judíos* y que iba a revolucionar todo lo que se había escrito sobre el caso español. Castro precisó su pensamiento en ediciones subsiguientes llamadas *La realidad histórica de España*, publicadas en 1954, 1962 y 1966. Así describió él mismo su objetivo: “Quisimos averiguar cómo se formó y se desarrolló lo que hoy denominaríamos la forma hispánica de vida” (Castro 1948: 9). Esta obra, peculiar e intrépida en sus conclusiones, marcó época en la manera de interpretar lo español, produciendo acaloradas reacciones, sobre todo por parte del historiador Sánchez-Albornoz. Éste tomó muy a pecho combatir las teorías de Castro, tal como aparece en su réplica de 1956 llamada *España, un enigma histórico* (Gómez-Martínez 1975: 52). La polémica entre estos dos escritores sólo llegó a su fin con la muerte de Américo Castro en 1972. Los dos autores se enfrentaron en cuanto al origen de lo que Castro llama la *morada vital* hispana (y Sánchez-Albornoz: *contextura vital* hispana) —términos que serán utilizados como sinónimos a lo largo del trabajo— y en sus manifestaciones. Esa *morada vital* se define como “el hecho de vivir ante un cierto horizonte de posibilidades y de obstáculos (íntimos y exteriores) [...] o puede referirse al modo como los hombres manejan su vida” y “toman conciencia de existir en ella”

(Gómez-Martínez1975: 41-42). La *morada vital* es, entonces, esta manera de pensar y de actuar dentro de una colectividad porque uno se identifica con ella. Incluye esas características que hacen que un pueblo es lo que es y que no es idéntico a otro pueblo. ¿Cuándo empezaron los habitantes de la Península a sentirse “españoles” y a obrar como tal? Ésa es la pregunta.

3. Supuestos teóricos de Castro (1885-1972)

Castro plantea que la España moderna empieza con la invasión musulmana, en el año 711, y que la ‘morada vital’ hispánica fue el resultado obtenido en el enfrentamiento con los árabes (López Estrada:113). De ese modo, la conciencia de ser “español” se construyó entre los siglos VIII y XII, o hacia el año 1000. Castro (1948: 50) señala:

El pasado visigótico y romano servía para mantener viva la conciencia de no ser moros, pero no servía para oponer a la musulmanía dueña de la mayor extensión del país, una cultura, unos conjuntos de valores que permitiesen tratar con el enemigo de potencia a potencia” (Castro 1948: 50).

Así, pues, “el islam obligó a contemplar y a usar en una nueva perspectiva el tradicional modo de existir y el quehacer social de los habitantes del norte” (Castro en Gómez-Martínez 43). De hecho, a los peninsulares “se les planteó en el siglo VIII la alternativa de seguir existiendo o de perecer” (Castro 1948: 11). Para no ser asimilados, “hubo de forjarse una manera de vida, un proyecto de acción, nuevos del todo” (Castro 1948: 12). Los “no moros” encontraron en la religión cristiana el proyecto de sociedad que iba a unificarlos de manera suficientemente fuerte para “oponerse” a los moros. Para Castro, esta unión entre la realidad política con la religiosa es muy “española”. Esa evolución de la religión, distinta en España que en el resto de Europa, hubo de marcar *morada vital* hispana.

La España musulmana (711-1492) marca una ruptura con lo anterior: el “español” se identifica como “cristiano” y convive con los judíos y los moros —hasta ocho siglos en algunas regiones— unas veces luchando unos contra los otros; y otras, tolerándose o intercambiando. Pero sin esa convivencia, el “español” no sería lo que es ahora. Las influencias se reflejan en esferas muy diversas: en la arquitectura, la ciencia, el léxico, la literatura, la música, etc..

¿Qué caracteriza a ese “español” para Castro? La imagen del “caballero cristiano” de la Edad Media: el que necesita de algún prestigio, sea religioso, regio o de honra. El que es perezoso, orgulloso y heroico. El que “ya en la Edad Media, desdeñaba la labor mecánica, racional y sin misterio, sin fondo de eternidad que la trascendiera —tierra o cielo” (Castro 1948: 37). El que se ha “fundado un mundo en creencia y nunca en pensamiento” (Castro 1948: 13). Castro ve en *La Celestina*, Cervantes, Velázquez, Goya, Unamuno, Picasso y Falla, por ejemplo, “un quid último que es español y nada más” (Castro 1948: 13). Pero, ¿de dónde viene esa hispanidad y cuándo nació? Recordemos lo que dice Castro:

El punto de partida para todo conocimiento histórico es la 'morada vital', la búsqueda de ese comienzo del saberse existir español ha de ser el principio forzoso, puesto que ésta está integrada por 'la presencia de un grupo humano, consciente de sus dimensiones colectivas y territoriales, de un pasado sentido como vivo... consciente también de un futuro prometedor de bienes o preñado de males'. Por ello, al hablar de los godos, [Castro] niega a los habitantes de la España de aquella época su calidad de españoles, ya que vivían 'sin acabar por reconocerse, ellos mismos, como plenamente existentes y dignos de historia'. De ahí que pueda asegurar categóricamente que: 'Los castellanos y aragoneses no eran ni visigodos ni romanos ni celtíberos, porque la dimensión colectiva de un grupo humano depende de una forma social y no de una sustancia biológica-psíquica, latente y perdurable' (Gómez-Martínez 1975:42-43).

Según Castro, eran pueblos estáticos e incapaces de evolucionar, de modificar sus tradiciones o crearse otras. El autor cree que no vale la pena buscar alguna "hispanidad" entre ellos, porque no hay nada que encontrar. ¿Y los romanos? No juzgó pertinente escribir ni un capítulo sobre ellos en *España en su historia: cristianos, moros y judíos* porque está seguro de que el "español" empieza en el 711. Afirma que los romanos de la Península eran romanos, ¡pero nunca "españoles"! Lo que sí admite es que lo que llamamos hoy "español" debe su existencia a las "ruinas" de todos esos pueblos.

4. Supuestos teóricos de Claudio Sánchez-Albornoz (1893-1984)

“¿Qué es la historia [...] sino el continuo entrecruce, en paz y en guerra, de culturas y de estilos vitales? Y, ¿qué son las comunidades históricas que llamamos pueblos o naciones sino el resultado del desigual cruzamiento pugnaz o pacífico de tales culturas y de sus humanos portadores y, por ende, de las estructuras de sus vidas?” (Sánchez-Albornoz 1962: 99). Así se podría resumir el postulado del historiador. Para él, todas las luchas e invasiones que tuvieron lugar en la Península aun desde el neolítico permitieron “crear en el español una singularísima contextura vital” (así llama a la *morada vital* de Castro). “Le habían hecho ávido de aventuras, amador de la libertad, sufridor de dolores y fatigas, gustador del caudillaje, nada razonador, xenófobo, acerado, orgulloso, arriscado, bravo, impulsivo y vehemente” (Sánchez-Albornoz 1962: 114). No entiende por qué Castro prescinde de los miles de años que preceden la invasión árabe. Él cree que la clave de la *contextura vital* hispana se encuentra en este período premusulmán y que la Reconquista desvió la nación hispana de su verdadera naturaleza.

“La dominación romana fue como una etapa afirmativa de la estructura funcional y de la contextura anímica primigenia de los peninsulares: [...] lejos de mudar la vieja herencia vital acuñada en milenios, hubo de contribuir a hacerla perdurable” (Sánchez-Albornoz 1962: 120). Así, según el autor, el contacto con los romanos les permitió afirmarse como pueblo, fortalecer su profundo sentido jurídico —que ya tenían antes de la conquista romana—, y “atenuar las diferencias que separaban a los peninsulares (entre sí) al facilitar y provocar su contacto” (Sánchez-Albornoz 1962: 117). En ese sentido, la lengua latina —adoptada por la mayoría— desempeñó un papel unificador del pueblo y el mundo de ideas romanas se expandió en la Península. Agrega que todo eso hubo de marcar huellas seguras en los

procesos de conciencia. Ilustra su propósito diciendo que “Séneca, Lucano, Marcial, Prudencio, etc., pensaron y escribieron conforme a las tradiciones culturales grecolatinas, pero de acuerdo a su condición de españoles y conforme a su singular contextura psicofísica” (Sánchez-Albornoz 1962: 124).

Castro dice que la etapa del señorío visigodo en España no rima con lo auténtico hispano. [...] Pero de todos ellos fueron los visigodos los únicos que se vertieron integralmente en el río de lo hispánico. [...] Sólo con los godos entró en tierras hispanas un pueblo entero, una total comunidad humana, con su vieja herencia temperamental, su contextura orgánica, su potencial de vida. (Sánchez-Albornoz 1962: 131)

Al contrario de Castro, Sánchez-Albornoz encuentra la tradición gótica en diversos aspectos de la vida española, sea en la nobleza (que se decía de ascendencia visigoda), en la literatura (la epopeya), en la herencia jurídica y en las asambleas populares (de prácticas democráticas). Según el autor, a los godos se les atribuye la responsabilidad de una intensificada colonización en el territorio “español” y se les reconoce el hecho de “haber prolongado la etapa de fusión de las sangres y de las tradiciones culturales de los pueblos peninsulares, todavía no suficientemente unificados a la caída del Imperio Romano” (Sánchez-Albornoz 1962: 136).

Como consecuencia de la presencia en la Península de los pueblos germánicos, la invasión musulmán tropezó, por tanto, en las montañas norteñas de España [...] con pueblos en los que sobrevivían formas de vida ancestrales: pueblos amadores de la libertad, habituados a la abstinencia y la fatiga, fáciles a la seducción del caudillismo, nada dados al razonar calculador, orgullosos, arriscados, impetuosos, bravos, vehementes, rudos de maneras, prontos a desafiar la muerte en el camino de la satisfacción de sus apetencias vitales, realistas porque entregados a la acción les faltaba plazo para soñar, torpes para objetivar su pensamiento en técnicas, prestos para desbordar su pasión en sus concepciones del más allá y en quienes primaba la exaltada devoción integral a la persona como suprema fuerza histórica. (Sánchez-Albornoz 1962: 140)

En cuanto a los moros, Sánchez-Albornoz afirma que éstos no pudieron influir mucho en lo hispánico por diversas razones. Primero, los berberiscos y orientales que llegaron a la Península en 711 eran elementos dispares, es decir que provenían de diferentes *contexturas vitales*. Esa heterogeneidad no pudo entonces influir tanto como un pueblo homogéneo lo podría hacer.

Segundo, sería legítimo preguntarse cuántos berberiscos se impusieron en Al-Ándalus. Sánchez-Albornoz cuestiona la importancia de las culturas diversas de unos miles de moros frente a la *contextura vital* hispano-goda, ya bien establecida entre los ocho millones de personas que vivían en el sur de la Península. Según él, lo hispano premuslim perduró vigoroso. Apoya su postulado en la *morada vital* de los habitantes de la Península. Por ejemplo, hasta mediados del siglo IX, los cordobeses se negaban a aceptar las modas de Oriente; hasta principios del XII se hablaba el romance (incluso el califa y los nobles de estirpe oriental); muy pocos podían hablar bien el árabe y si lo hablaban, eran bilingües. Afirma que la adopción de los hábitos intelectivos orientales fue aún más lenta que la

propagación del habla. Dice que son más bien los árabes quienes adoptaron la vieja forma de vivir del español preislámico: se notan muchos ejemplos en la literatura de los mozárabes y de los renegados, en el uso del calendario romano, en el vestir, en el uso de medicinas preislámicas, en el gusto de lo popular, en el respeto a la mujer y a la “libertad callejera” que tenía y en “las yeserías policromadas de dibujo geométrico —de origen hispano-romano según numerosos hallazgos arqueológicos” (Sánchez-Albornoz 1962: 155-156).

Tercero, además de sus orígenes diversos y de su número reducido, los grupos humanos que llegaron aún no poseían una profunda *contextura vital* islámica. De hecho, hay que recordar que es con la muerte de Mahoma en el 632 que se expanden los territorios árabes, así como la religión musulmana, lo que quiere decir que en el 711 ni siquiera se había cumplido un siglo de la muerte del profeta musulmán. Sánchez-Albornoz subraya este hecho de que los invasores en “España” se encontraban recién convertidos al Islam y todavía sin arabizar. Entonces, ¿cómo pudieron transmitir algo que todavía no habían totalmente adoptado, integrado en su propia *contextura vital*? Por eso observa que es muy lenta también la arabización cultural de los españoles sometidos al señorío del Islam. ¡Pero ojo! Sostiene que lo islámico español no es lo islámico-oriental porque se desarrolla de acuerdo con la *contextura vital* de la Península, que suele ser mestiza por todos los orígenes diferentes de sus creyentes y por la “contaminación” que “sufrió” en el contacto con el mundo cristiano. De hecho, tampoco hay un Islam oriental, sino que cada país personalizó su Islam de acuerdo con las características propias de su *contextura vital*, lo que afectó su pensamiento y su sensibilidad.

5. Análisis de la cuestión

Desde 1962, nos encontramos con esas visiones antagónicas de Américo Castro y de Claudio Sánchez-Albornoz en cuanto a la historia de España y al origen de su *morada* (o *contextura*) *vital*. Se ha dicho del primero que tenía ideas novedosas, pero que su método de investigación era bastante subjetivo, a saber: ¿cómo distinguir un acontecimiento “historiable” de uno “no historiable”, o cómo distinguir un pueblo que tenga una *morada vital* capaz de evolucionar de uno que no pueda? Del segundo, se ha observado una visión más conservadora, pero se ha criticado también su individualismo y su combate demasiado personal hacia Castro. En nuestra opinión, ambos autores proponen ideas interesantes, pero tenemos algunas reservas respecto a algunas de ellas.

Para analizar la polémica, partimos del principio según el cual “la identidad de un determinado grupo sólo surge en situaciones de contacto e interacción con otros grupos, nunca como una característica propia del grupo” (Dietz 2003: 86). Ese contacto puede ser de diversas naturalezas: en la perspectiva del multiculturalismo, cabe la mera yuxtaposición de dos grupos culturales sin intercambios reales, o la tolerancia del “otro”, o su reconocimiento; en una perspectiva intercultural, cabe el intercambio mutuo y equitativo. ¿Qué sentido podríamos sacar de la polémica desde las perspectivas del multiculturalismo y de la interculturalidad?

El contacto con el otro, ya sea multi- o intercultural, ha de dejar algunas huellas. Por eso creemos que el cruce de todas las culturas que llegaron a la Península, por una razón u otra, fueron un ingrediente, de menor o mayor importancia, en la construcción de la *morada vital* hispana. Todas no han tenido igual incidencia en el carácter temperamental del español que conocemos hoy, pero el pueblo español no podría ser lo que es hoy sin el cruce, el mestizaje, las influencias y los intercambios culturales, científicos y literarios que tuvo con los otros pueblos. Al igual que Sánchez-Albornoz, no nos parece posible borrar todo lo anterior a 711 dentro de la Historia de España.

De hecho, es innegable el legado latino en la cultura hispánica —como en la francesa, portuguesa, italiana, etc.— sea por el habla o por su conocimiento, sus creencias, su arte, su moral, sus leyes y sus costumbres (definición de *cultura* de E. B. Taylor, citado por León Olivé en Alcázar Chávez 2003: 56). El Imperio Romano ofreció un contexto multicultural a Hispania, en el que se impuso una lengua y una religión, pero en el cual también hubo lugar para el respeto y la tolerancia frente a las tradiciones locales. Entonces, aquello transmitió una parte de su *morada vital* a sus colonias, sin jamás asimilarlas, lo que favoreció una nueva *morada vital* mestiza en cada grupo humano. En cuanto a los godos, no nos parece lícito tampoco negar su “dignidad de historia” como lo hace Castro. Por dos siglos dominaron la mayor parte de la Península, así que su presencia en Hispania no pudo ser vana dentro de la construcción de la *morada vital* hispana. Trajeron sus costumbres y valores y, otra vez, se creó otra *morada vital* mestiza en los habitantes. Se fortalecieron algunos rasgos de los hispano-romanos y se añadieron otros rasgos nuevos. ¿Y el papel de los moros? Aunque fueran de diversos orígenes y recién convertidos al Islam, ellos trajeron algo a Hispania. No fueron solamente un elemento en oposición a lo hispánico, sino una inspiración en muchos casos. Su contacto íntimo con lo hispano-godo del sur —y un poco más frío y por menos tiempo con el del norte— dejó huellas importantes en la *morada vital* hispana. Influyeron tanto en el léxico castellano, como en el arte, la arquitectura, el saber y las costumbres. Hubo períodos y lugares en los cuales moros e hispano-godos —o “no moros”— tuvieron una relación no sólo de dominantes-dominados, sino más bien de tolerancia, de convivencia y aun de intercambios interculturales. Por ejemplo, en el califato de Córdoba (929-1031) hubo un verdadero compartir de las ideas y de los saberes entre las dos comunidades culturales —y aun con los judíos. En efecto, el Islam ha sido reconocido dentro de su historia por haber ejercido la tolerancia y valorizado la convivencia. En algunos lugares, hubo períodos de multiculturalismo y aun de interculturalidad entre moros y “no moros” en los cuales cada uno dialogaba, escuchaba, respetaba, reconocía y aun intercambiaba con el otro. Al principio de su conquista, los moros buscaban más bien la extensión de su territorio. Es sólo con la llegada de los almorávides y los almohades en el siglo XI que la tolerancia ya no pudo ser posible, tampoco la convivencia entre cristianos, moros y judíos. Una vez que se sintieron verdaderamente amenazados, la interacción intercultural dio paso al combate para proteger y salvar la *morada vital*.

Tenemos algunas reservas frente al propósito de Sánchez-Albornoz cuando dice que la relación entre moros y “no moros” fue un simple contacto de cultura sin más trascendencia que cualquier otro contacto entre culturas distintas. Nos parece que el papel de los moros va mucho más allá de las influencias que pudieron tener en la *morada vital* hispana. Nos

explicamos. Nos parece que es verdaderamente con la España musulmana (711-1492) que nació la identidad española. Vemos un paralelo muy interesante entre la situación de España en esa época y el postulado de Maalouf. Él dice que « souvent, l'identité que l'on proclame se calque —en négatif— sur celle de l'adversaire » (21). ¿Quiénes eran los invasores y qué les caracterizaba? Eran berberiscos, orientales y musulmanes. ¿Bajo qué instancia invadieron la Península? Primero, bajo la *morada vital* árabe y después se impusieron también bajo el Islam. Entonces, ¿qué pasó para que los “no moros” no fueran totalmente dominados y asimilados por los moros? Al ver una amenaza en la fuerza del invasor, se definieron en oposición a él, es decir, como herederos de los romanos y godos y, sobre todo, como cristianos. En el 711, la Península todavía no era homogénea: existían diferentes pueblos que habían sido romanizados y la mayor parte había estado también bajo el control de los godos. Al sentirse invadidos otra vez —por los moros, esta vez— deciden unificarse para oponerse mejor. Con la llegada de los almorávides y almohades, la religión —el aspecto más amenazado de su identidad— se vuelve un proyecto ético-político de sociedad y que permite luchar de potencia a potencia contra los musulmanes. Los “no moros” aspiran a lograr un Estado-nación, es decir, “un grupo dominante nacional, que utiliza al Estado para privilegiar su identidad, lenguaje, historia, mitos, *religión*, etc. y que define al Estado como la expresión de su nacionalidad” (Kymlicka 2003: 48). En el caso de España, la religión está en el centro de ese nacionalismo. El proyecto se concretiza con la unión de los reinos de Isabel de Castilla y de Fernando de Aragón que vinieron a ser llamados “Reyes *Católicos*”. Creemos que esa definición de la identidad en la religión cristiana, en oposición al Islam de su invasor, es un momento clave en la Historia de España. El caso de Quebec es un poco similar al de España por haber sido conquistado y por haber definido también su identidad en torno a la religión: los católicos en oposición a los protestantes. La Iglesia fomentó esa asociación religión-identidad para salvar el catolicismo. Pero también opuso la lengua francesa frente a la amenaza de la lengua inglesa y permitió mantener un sistema educativo francés dentro de una dominación inglesa. Maalouf dice: “À certains moments dans l'Histoire, de nombreuses personnes se mettent à privilégier un élément de leur identité aux dépens des autres” (99) y ese elemento cambia según el contexto, según lo que parece ser amenazado. En efecto, si comparamos el caso español con el de otros países europeos en los cuales la religión no fue amenazada, como Francia por ejemplo, constatamos que definieron su identidad de otra manera.

Las numerosas invasiones y colonizaciones que forman parte de la Historia de los peninsulares seguramente han desempeñado un papel importante en la construcción de la *morada vital* hispana. Un pueblo conquistado o colonizado reacciona y su reacción depende de su visión de él mismo: o se encierra en sí mismo, o bien se enorgullece de su propia *morada vital* y se crea un fervor nacionalista muy fuerte. ¿Es posible que esas invasiones y colonizaciones sean el origen de este fervor nacional, de este orgullo “español”? ¿No será también el origen de este mundo de creencias y de este sueño de cambiar los papeles algún día y dominar a otros? Quebec reaccionó a su estado de conquistado y se liberó de su mentalidad de dominado con la *Révolution Tranquille*, lo que sirvió de base para la emergencia de una corriente nacionalista en los años sesenta. España se puso muy orgullosa de sí misma y de su religión, construyó toda su identidad en torno a ese elemento y se propuso propagar la fe cristiana a todo el mundo.

Entonces, la *morada vital* hispana no es ni romana ni goda ni mora, sino hispana. Creemos que se construyó por la multiplicidad de los contactos —de guerra, invasión, colonización, convivencia, yuxtaposición, multiculturalismo, interculturalidad— que tuvo con otros pueblos a lo largo de la Historia. Cada uno participó, desde cerca o desde lejos, en la construcción de esa *morada vital*, algunos más que otros, pero pensamos que la España musulmana provocó su unificación en la religión frente al “otro”. Sin esa invasión, España se hubiera parecido más a sus vecinos europeos.

Aunque se contradicen mucho, las obras de Castro y Sánchez-Albornoz nos parecen tener unos rasgos en común. Observamos que ambos autores las escribieron desde el exilio, bajo una *contextura vital* hispana bien particular: la dictadura de Franco. Por estar exiliados, suponemos que los autores no estaban por el fascismo, pero observamos que las ideas relacionadas con la identidad nacional de esa época parecen haber influido en ambas obras. En efecto, los supuestos teóricos de cada una destacan *una sola* identidad nacional fuerte (la castellana), como solía promover el franquismo. Desde el fin de la dictadura, se han revitalizado las identidades españolas locales. De hecho, ¿cómo se podría concebir España hoy en día sin hablar de Galicia, de Cataluña y del País Vasco? La estructura política moderna que conoce ahora España con sus comunidades autónomas y su gobierno descentralizado promueve algún reconocimiento de esas identidades múltiples. Ese movimiento de reconocimiento se ha puesto más y más a la moda con el actual fenómeno de la globalización. Todo eso nos inclina a pensar que las visiones de Castro y de Sánchez-Albornoz están un poco desusadas ahora porque se limitaban a buscar *una sola morada vital* hispana. Pero ambas han permitido un debate sobre la cuestión identitaria y España sigue cuestionándose hasta nuestros días. Ahora es tiempo para que España asuma sus múltiples orígenes e identidades y que aproveche todas esas riquezas culturales de las cuales nacieron sus propias *moradas vitales*.

Referencias bibliográficas

- ALCÁZAR CHÁVEZ, Martín del. 2003. "Ciudadanía multicultural o ciudadanía indígena : hacia una concepción de ciudadanía diferenciada", en *Ciudadanías inconclusas. El ejercicio de los derechos en sociedades asimétricas*. Eds. N. Vigil y R. Zariquiey. Lima: Cooperación Técnica Alemana / Pontificia Universidad Católica del Perú, 43-58.
- CASTRO, Américo. 1948. *España en su historia: cristianos, moros y judíos*. Buenos Aires: Editorial Losada S.A.
- CASTRO, Américo. 1963. *Réalité de l'Espagne: histoire et valeurs*. Paris: Librairie C. Klincksieck. (Traducción de "La Realidad histórica de España". México: Porrúa Hermanos, 1954).
- DIETZ, Gunther. 2003. "Por una antropología de la interculturalidad", en *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: una aproximación antropológica*. Granada: Universidad de Granada, 79-127.
- GÓMEZ-MARTÍNEZ, José Luis. 1975. *Américo Castro y el origen de los españoles: historia de una polémica*. Biblioteca románica hispánica. Madrid: Editorial Gredos.
- KYMLICKA, Will. 2003. "Estados multiculturales y ciudadanos interculturales". *Actas del V Congreso Latinoamericano de Educación Intercultural Bilingüe: Realidad multilingüe y desafío intercultural*. Ed. Roberto Zariquiey. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 47-81.
- MAALOUF, Amin. 1998. *Les identités meurtrières*. Paris : Grasset.
- PEÑA, Aniano. 1975. *Américo Castro y su visión de España y de Cervantes*. Biblioteca románica hispánica. Madrid: Editorial Gredos.
- SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Claudio. 1962. *España, un enigma histórico*. Segunda edición. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

El Cid de Anthony Mann o la difícil conciliación entre culturas

Éloïse Lanouette
Université de Montréal

1. Introducción

La película *El Cid* (1961), de Anthony Mann, forma parte de nuestro *corpus* de estudio para el doctorado. Si bien este doctorado se centrará más particularmente en las presentaciones de las figuras femeninas de la tradición épico-legendaria cidiana, esta película tiene un alcance mucho más amplio y merece una extensa reflexión. En este trabajo, tocaremos un aspecto de este alcance, en la medida en que exploraremos aquellas dinámicas que tocan el contacto entre culturas en la película, y las reflexiones que pueden surgir de este ángulo de estudio.

Más precisamente, dedicaremos una primera parte al estudio de las fuerzas opositoras que introducen los motivos de tensión dramática en el argumento de la obra. Luego, nos interesarán las figuras de Mutamín y de Rodrigo, hombres de ambos bandos que apuestan por una compenetración mutua de las dos civilizaciones. En una tercera parte, nos tocará hacer hincapié en la figura del Cid, en la medida en que su trayectoria vital pueda darnos algunos indicios para una mayor comprensión de la psicología del personaje.

En las dos últimas partes, haremos un análisis crítico de los datos previamente extraídos de la película. Veremos entonces en clave de “clash of civilisations” en qué tipo de alegorías un espectador (del tiempo de la obra y de hoy) pueda pensar. La última parte será empleada en ver qué procesos pueden estar en juego a la hora de tomar una distancia crítica con respecto a uno de los mensajes vehiculados por la película.

2. Las fuerzas opositoras presentes en *El Cid*

2.1 La realeza de Castilla

Empecemos entonces nuestro análisis por una presentación de los distintos centros de poder en *El Cid*. Más precisamente, en esta primera parte nos interesará ver las fuerzas opositoras, y comenzamos con la realeza de Castilla.

Cabe subrayar que la primera vez que vemos al rey Fernando y los Infantes, juntos, es dentro de su función oficial, como jueces en la disputa entre Diego Laínez, padre de Rodrigo, y el conde de Gormaz, padre de Jimena. Se los presenta en orden de sucesión con respecto al Rey, o sea, Sancho y Alfonso de un lado, y Urraca del otro. También, en plano largo, tenemos una imagen estática de los cuatro sentados en frente de un mural que representa un árbol genealógico. Es decir que nuestra primera impresión de la familia real castellana es una

de poder, con todo el aparato del Estado respaldando sus decisiones. Ellos son los guardianes de la tradición, y también de la Cristiandad (como se muestra en el mosaico en forma de cruz que adorna el suelo). No les vemos en sus actividades privadas (cazando, por ejemplo), sino siempre en su capacidad oficial.

Entre ellos hay algunos matices, por supuesto. Fernando es el rey viejo, con la sabiduría de largos años en el poder, que busca la concordia más que la guerra, pero siempre con la grandeza de Castilla en la mente. Sancho es el joven príncipe, impetuoso pero bien intencionado. Alfonso es el infante celoso, el que quisiera ser rey de verdad. Y Urraca es la princesa, única mujer de alto rango, con las ganas de gobernar frustradas por su condición femenina.

2.2 Ben Yusuf y el emir de Valencia

Frente a este aparato estatal, tenemos a Ben Yusuf, jefe moro que vemos por primera vez en la costa de África, mirando hacia el norte, hacia Hispania. Es, de hecho, la primera imagen de la película, y nos lo muestra también en su capacidad oficial, o sea, jefe del ejército de invasión de la Península.

En esta primera escena, Ben Yusuf se dirige a cinco emires en un discurso lleno de retórica guerrera, e intenta convencerles de que la vía de la guerra vale más que la vía de la paz. Niega completamente el aporte benéfico de los sabios musulmanes, impulsando una lógica de confrontación: “Quemad los libros y haced guerreros de vuestros poetas. Que los médicos inventen venenos para las flechas y los sabios máquinas de guerra. ¡Y entonces, matad y arrasadlo todo!”

Entre los cinco emires a los que se dirige, está el emir de Valencia, que más tarde se convertirá en cómplice. El emir de Valencia, Al Kadir, es un títere al servicio de Ben Yusuf, brazo y extensión del poder de éste, ligado a Ben Yusuf por intereses políticos. Así, Ben Yusuf no confía mucho en él y, para asegurarse de su cooperación, deja en Valencia una parte de su guardia para vigilarle.

De otro lado, el emir de Valencia representa a aquellos hombres de poder que sólo están allí por su interés personal y para aprovechar de las riquezas a su alcance. De este modo, antes de la escena en que Ben Yusuf le deja sus guardias, le vemos en un ámbito privado, admirando pasivamente una demostración de baladí. No está activo, en mitad de un partido de ajedrez, por ejemplo.

3. Las fuerzas de conciliación en la película

3.1 Mutamín, emir de Zaragoza

Contrariamente al emir de Valencia, que es, excepto en una circunstancia, nombrado por su título oficial, en muchas ocasiones el emir de Zaragoza es referido por su nombre,

Mutamín. Esta estrategia nos permite acercarnos un poco y, de hecho, humanizarle. Ya no es una figura distante, sino un hombre de carne y huesos con quien podemos, en cierta medida, identificarnos.

Cabe mencionar que Mutamín, como el emir de Valencia, está entre los cinco emires que escuchan el discurso de Ben Yusuf al principio de la película. Pero pronto se revela como un hombre que ve más allá que la simple división entre moros y cristianos. Reconoce en Rodrigo un hombre como él, que busca la convivencia más que la confrontación. Después que Rodrigo le libera, Mutamín aprecia el gran valor de este gesto, y le promete amistad: “Yo, Mutamín, Emir de Zaragoza, juro amistad al Cid de Vivar y alianza a su soberano, Fernando de Castilla. Que Alá me ciegue y se seque mi carne si rompo mi juramento. En el nombre de Alá.”

Junto a Mutamín, otros emires quisieron durante un tiempo aliarse a Alfonso, entonces rey de Castilla, para poner un freno a la invasión de Ben Yusuf. Es decir, que la posición de Mutamín no es una posición aislada, sino que es el representante de una corriente política que podemos ver en toda la película.

3.2 El Cid Campeador

El actor central de la película y motivador de la historia es Rodrigo Díaz de Vivar, el Cid Campeador.

Antes de todo, quisieramos hacer hincapié en el carácter híbrido del héroe. En el prólogo, se le presenta como el Cid Campeador, es decir, con sus dos títulos – árabe y castellano. La palabra Campeador viene del latín “campidoctor”, que quiere decir “maestro del campo (de batalla)”, mientras que la palabra “cid” tiene como etimología el árabe “sidi”, o sea, “señor”. A lo largo de la película, en pocas ocasiones le vemos nombrado por su título de señor de Vivar, contrariamente al padre de Jimena, al que siempre se refiere como “el conde de Gormaz”. Lo vemos, más sencillamente, nombrado como “Rodrigo”, lo que resalta otra vez su humanidad. También, con sus compañeros de armas, muy a menudo es llamado por su apodo árabe “el Cid”, incluso por sus aliados cristianos.

También, podemos adelantar que un motor innegable de su moderación con respecto a los moros es su amada, Jimena. Desde el principio, y como él lo dice, es la imagen de su cara que le hace preguntarse por qué no vivirían los moros y cristianos en paz. Jimena – y luego, sus hijas Sol y Elvira – son la fuente de su resistencia a cualquier forma de autoridad injusta. Aunque también pueden convertirse en su más grande debilidad, como lo veremos luego.

En suma, Rodrigo, desde que Mutamín le llama “el Cid”, ve su trayectoria marcada por una doble pertenencia a dos culturas distintas, la mora y la cristiana. Desde los primeros momentos de la película, le vemos navegando entre dos aguas, con sólo su fuerza moral para guiarse.

4. La trayectoria del héroe

4.1 La juventud

La película es, pues, una narración cronológica de las aventuras de Rodrigo Díaz de Vivar, Cid Campeador. Vamos entonces a analizar las distintas etapas de la vida del héroe, subrayando los procesos que le hacen construir su identidad y sus pertenencias.

Empecemos entonces por su etapa formativa, por su juventud.

La primera imagen que tenemos de Rodrigo es la de un joven guerrero, listo para defender las tierras de Castilla ante los moros. Lleva en la espalda la cruz, lo que nos puede indicar que es un “buen cristiano”, según la expresión, y que combate por la fe católica. Sin embargo, vemos más tarde que tiene una visión más matizada de la situación cuando libra a los emires moros en lugar de entregarles a Ordóñez, mensajero del Rey. “Estos prisioneros no irán a Burgos, dice. Llevamos años haciendo lo mismo y no tenemos paz.”

Esta posición, nacida del amor que siente hacia Jimena, le pone en posición difícil frente a sus compatriotas. Así, Ordóñez lo acusa inmediatamente de traición hacia Castilla, lo que obligará a Rodrigo a defender siempre sus acciones ante la sociedad castellana. A pesar de eso, el rey Fernando, el sabio político, intentará conservar a su servicio a un joven que promete tanto.

4.1 El exilio

Pero Fernando pronto muere, y cada uno de los herederos de la corona intentará fomentar una alianza con Rodrigo. Por haber hecho jurar a Alfonso que no había tenido ni arte ni parte en la muerte de su hermano Sancho, se ve exiliado y sus bienes confiscados, aunque su esposa y algunos fieles compañeros le siguen en su desventura. Sin embargo, es aquí que empieza el período más interesante de la vida del Cid, tal y como es presentada en la película.

Así, después de largas luchas, obtiene la amistad de muchos señores moros que, como él, piensan en luchar contra Ben Yusuf. Lo que marca su diferencia con respecto a Castilla es cuando va a ofrecer su ayuda (y la de sus aliados moros) a Alfonso. El Rey rehusa la posible alianza con estas palabras cortantes: “Somos cristianos. Tratamos con cristianos.”

Más tarde, cuando asedian Valencia, Rodrigo tiene con Mutamín un intercambio que habla por sí sólo, así que vamos aquí a reproducirlo entero:

Mutamín: La seda mora le sienta bien a las armaduras cristianas.

Rodrigo: Vais a hacer de mí un moro... ¿Cómo pueden decir que hacemos mal?

Mutamín: Lo dirán ambos bandos

Rodrigo: ¡Tenemos mucho que ofrecernos, y a España también!

Mutamín: Si no acaban con nosotros antes.

4.2 La radicalización

Desgraciadamente, esto es lo que ocurre.

Ante la derrota del ejército castellano a mano de los moros de Ben Yusuf, el rey Alfonso no encuentra otro recurso para forzar la lealtad de Rodrigo que amenazar a Jimena, Elvira y Sol. Esto hace que el Cid abandone el asedio de Valencia para ir a rescatarlas y, luego, que quiera probarse al rey que, a pesar de todo, siempre ha considerado como suyo.

La primera huella de esta radicalización se ve cuando entra en Valencia, con un pequeño estandarte blanco con cruz bordada. Después, le vemos ofreciendo la corona de Valencia a Alfonso para, de un lado, forzar su admiración y, del otro, reafirmar su lealtad a Castilla. Esta lealtad quedará sin duda en las últimas batallas del Cid, contra Ben Yusuf, cuando abandona las sedas moras a favor de una ropa blanca con cruz de plata. Y la banda sonora, con una música de órgano, le acompaña.

5. “Clash of Civilisations”

5.1 Lectura política de la Guerra Fría

El proceso de radicalización previamente mencionado se puede explicar por el contexto de realización de la película.

Efectivamente, *El Cid* salió a los cines en 1961, es decir, unos quince años después del fin de la Segunda Guerra Mundial, y, más importante, del comienzo del periodo llamado la Guerra Fría. Si bien es imprescindible subrayar que es una película de diversión, y por lo tanto que toda lectura política tiene que hacerse con reservas y cautela, también sería hipócrita pensar que en este momento no había una regla implícita que imponía a los estudios de Hollywood una cierta línea de conducta. La caza de brujas del maccartismo lo ha demostrado bien, cuando cualquier artista sospechoso de ser comunista era puesto en la lista negra de *personae non grata* de los estudios. La amenaza de la Unión Soviética, tan real como imaginada, era una cosa seria.

Así, podemos pensar que de algún modo *El Cid* participó de esta empresa de propaganda. Recordemos también que Charlton Heston, famoso por sus anteriores películas épicas *Ben Hur* o *Los diez mandamientos*, que ponen ambas en escena la lucha de un pueblo contra un imperio, cambió su orientación política en los sesenta de demócrata comprometido a republicano conservador. Además, fue un tiempo presidente de la *National Rifle Association of America*.

Todos estos datos nos hacen pensar que puede ser justificado ver la película *El Cid* tras el prisma del “clash of civilisations” propuesto por Huntington y presentado en el ensayo

de Lukas Sosoe. Los moros de la película son en realidad la amenaza comunista; y España, el bastión de resistencia que los Estados Unidos pretendían ser.

También, y de eso hablaremos más abajo, cabe mencionar que la película se rodó en España, con el apoyo del Caudillo. Podemos entonces añadir otra lectura al término de “clash of civilisations”, o sea, la promoción por parte del General Franco de un Estado español monolítico. En otras palabras, que España sea “una, grande, libre”.

5.2 Lectura política después de la Guerra Fría

Esta última observación nos lleva a una lectura contemporánea de *El Cid*, es decir, el “clash of civilisations” propiamente dicho, tal y como Huntington lo entendía: después de la caída de un mundo bipolar, pasamos a un período de conflictos entre las grandes áreas de civilización en el planeta, creando una dinámica de múltiples enfrentamientos.

Así, después de la Guerra Fría, una lectura política posible sería la que nos presenta el enfrentamiento entre dos de las civilizaciones presentadas por Huntington, o sea, la civilización occidental y la civilización árabe. La película, con su temática claramente expuesta de enfrentamiento entre moros y cristianos, podría efectivamente ser recuperada como obra propagandística de un modo mucho más directo que la posible oposición entre el Este y el Oeste en la que hemos pensado antes.

Incluso podemos decir que, en estos últimos años, la posibilidad de una lectura política como ésta ha aumentado de modo significativo, ya que buena parte de la atención de los medios de comunicación se ve monopolizada por el conflicto en Irak y en Afganistán, en el que se oponen la gran fuerza de Occidente (Estados Unidos) y el aparato de terror fomentado por el grupo Al Qaeda y su jefe Ben Laden.

6. Una recepción posible en el siglo XXI

6.1 El primer grado de recepción

De lo anterior se desprende que es muy importante hacer un análisis crítico de la película, e identificar los mecanismos que podemos utilizar para llegar a otra lectura, diferente de la lectura dualista que acabamos de presentar. En este sentido, utilizaremos las teorías de la semiótica del discurso.

Así, un primer grado de recepción sería el de la identificación con el héroe de la película. El espectador, naturalmente, se interesará por este hombre que, desde el principio, es calificado de excepcional. Además, es el único personaje de toda la película que es visto en su intimidad, en su vida privada. Aunque es un miembro de la nobleza, le vemos mucho más accesible de un punto de vista humano, mucho más cerca a nuestras preocupaciones cotidianas.

Nuestro campo referencial se verá de este modo reducido, y nos apropiaremos de la vida del Cid a medida que se desarrolla la película. Durante el tiempo de la película, viviremos con Rodrigo, adoptaremos como nuestra su trayectoria vital.

6.2 El segundo grado de recepción

Pero también existe un segundo grado de recepción, que corresponde a nuestro previo análisis. Es decir que, a lo largo de la película, la mente del espectador irá haciendo las conexiones que hemos mencionado en las tres primeras partes de este trabajo.

Si bien es enteramente posible que la puesta en perspectiva hecha en la cuarta parte quede sólo en esbozo, no hay tampoco que descartar el simbolismo instintivo que todos tenemos. De este modo, el campo referencial se verá casi automáticamente ampliado para abarcar una perspectiva más extensa: como el espectador viene de un mundo ajeno al representado, traerá consigo todos sus códigos de referencia que provienen de su experiencia personal, de su cultura, etc... Podemos en este sentido imaginar que la visión de un marroquí será distinta a la de un francés, para dar un ejemplo.

6.3 Una lección posible

Hemos visto entonces que hay distintos modos de ver al Cid, desde el más básico hasta el más complejo. El análisis que acabamos de hacer nos muestra que esta película promueve una identificación con el héroe y su trayectoria vital, desde una juventud idealista hasta una tardía radicalización de su postura ante su rey y ante la invasión mora.

Pero del mismo modo que hay varios grados de recepción de los hechos presentados en la película, podríamos también decir que una lectura activa del mensaje así descodificado puede llegar a conclusiones interesantes, sobre todo si la ponemos en clave del texto de Teun van Dijk.

Así, es enteramente posible que la película, en lugar de ser vista como mera obra de propaganda, pueda ser percibida como una advertencia. Y esto porque vemos en la película cuán difícil es vivir juntos y en paz en un mundo que siempre busca la simplificación de las posturas. Vemos cómo el Cid, después de tanta lucha para su independencia propia, se somete al final a la autoridad del rey Alfonso. Con esta última debilidad por parte del Cid, se muestra cuán fácil es dejarse llevar por la corriente, aunque sepamos que debemos luchar en contra.

El “vivir juntos” es una problemática que nos concierne a todos, más allá de todas las diferencias que podríamos nombrar. Y, más importante que todo lo demás, debemos hacer hincapié en que la polarización a ultranza de los conflictos muy a menudo llega a una actitud destructiva. Sólo con hacer el esfuerzo de matizar nuestros puntos de vista podemos ir hacia el futuro. Es una empresa que nos concierne a todos. Es una deuda para con las próximas generaciones.

7. Conclusión

Hemos visto entonces que la película *El Cid* tiene una acción centrada entre dos polos opuestos que representan dos ideologías y dos centros de poder: la realeza de Castilla y el jefe Ben Yusuf. Entre ellos se encuentran dos personas que representan posiciones más moduladas, el Cid y Mutamín, emir de Zaragoza. Más que el enfrentamiento, buscan la conciliación y el intercambio entre ambos modos de vida y ambas culturas. Como lo demuestra la trayectoria vital del héroe, durante un tiempo lo logran, cuando están en un lugar fuera de reglas, o sea, durante el exilio de Rodrigo. Sin embargo, la polarización del mundo pronto los fuerza a radicalizar su posición.

Esta radicalización es el síntoma del contexto de producción de la película, dentro del Hollywood de post-maccartismo, sumido en las temáticas de la Guerra Fría. Además, fue rodada en España, así que podemos pensar que pudo haber sido recuperada para hacer la promoción de la España cristiana deseada por el Caudillo. En un mundo más reciente, otra lectura es posible, o sea, el “clash of civilisations” entre Occidente y el mundo islámico.

Sin embargo, una lectura eminentemente crítica de la película puede ayudarnos en deshacer el discurso polarizador presente en *El Cid*, y permitirnos tomar distancia con respecto a la pintura propuesta de un mundo repartido entre distintos centros de poder. Nos muestra, de cierta manera, que el combate por la concordia y la paz entre seres humanos de distintos horizontes no es reciente. Podríamos incluso adelantar que tal posición tiene que ver con una voluntad de ver el mundo en toda su complejidad, lo que supone un ejercicio mental constante. Sería así una advertencia contra una simplificación reductora de los procesos interculturales.

Terminamos aquí con una lección en forma de proverbio, que hemos adaptado (y adoptado) hace ya unos años: “Primero, vemos el mundo en blanco y negro. Luego, lo vemos en matices de gris. Y si tan sólo tenemos el valor de intentarlo, logramos ver todo el arcoiris.”

Referencias bibliográficas

FONTANILLE, Jacques. 1998. *Sémiotique du discours*. Limoges : Presses Universitaires de Limoges (PULIM), 77-136.

MANN, Anthony, dir. 1961. *El Cid*. Con Charlton Heston, Sophia Loren, Raf Vallone y Geneviève Page. Música de Miklós Rózsa. Allied Artists Pictures Corporation.

SOSOE, Lukas K. 2002. "Multiculturalisme, démocratie et diversité humaine", en *Diversité humaine : Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*. Ed. Lukas K. Sosoe. Saint-Nicolas, Québec: Les Presses de l'Université Laval, 3-27.

VAN DIJK, Teun. 2001. "Los medios de comunicación hoy: ¿discursos de dominación o de diversidad?". *Signo y Seña* 12: 29-58.

Camino migrante: entre proceso identitario e integración

Gregory Dallemagne y Luisa Montes Villar
Université de Montréal

1. Introducción

Este trabajo responde a nuestra motivación por definir la emigración como un fenómeno policromo en el que están presentes las diferencias *intraculturales* del grupo de emigrantes y que, en consecuencia, el hecho de establecer categorías referidas a la población emigrante es útil desde un punto de vista institucional (teniendo en cuenta las consideraciones legales), pero no siempre desde la perspectiva de lo que los emigrantes experimentan en su proceso migratorio.

Para ello, vamos a hacer un recorrido a través de la experiencia de cuatro emigrantes españoles en Quebec, lo que nos ayudará a trazar algunos puntos en común y muchos diferentes en su proceso de integración y de construcción identitaria.

Vamos a trabajar sobre una muestra de emigrantes que consideramos una minoría dentro de la minoría. Se trata de un grupo de españoles que emigraron a la provincia de Quebec (Canadá) motivados por razones que no son de índole económica, como ha sido definida la emigración española en Canadá, sino por razones ideológicas¹ y políticas. En el desarrollo de nuestra exposición plantearemos:

- un marco de reflexión sobre el camino identitario del migrante;
- un breve contexto histórico sobre la emigración española en la provincia de Quebec, seguida de la presentación del proceso migratorio;
- conclusiones de orden general.

Estos puntos serán ilustrados con las declaraciones de los entrevistados. Por otra parte, de estos puntos se desprenden las siguientes cuestiones: ¿Existe un tipo de emigración española en Quebec que no sea de carácter económico? ¿Qué causas lo motivan? ¿En qué época se instalan en Quebec y con qué intención? ¿Cómo se ha desarrollado su integración en la comunidad del país de acogida? ¿Existe un cuestionamiento de los parámetros culturales e identitarios? ¿Cómo viven estos emigrantes su alteridad? ¿Existe una reconstrucción o modificación de los parámetros identitarios? ¿Qué relación mantiene hoy en día con su país de origen (mito del retorno)?

¹ Explicaremos más adelante el sentido que le hemos dado a la categoría de “emigración ideológica” que difiere de la emigración por razones políticas.

Dada la escasa literatura que existe al respecto de la emigración española en Canadá y en Quebec, consideramos que un buen punto de partida para resolver estas cuestiones es la realización de entrevistas a los protagonistas directos de las migraciones (ver anexo 1).

2. El camino identitario: marcha migratoria y cambio de marco

Para ayudarnos a entender la experiencia del inmigrante creemos que es necesario establecer el camino identitario por el cual pasa. Trataremos primero de entender cómo se construye la identidad de cada uno para luego explicar cómo la experiencia migratoria puede afectar a esta construcción. Pero, primero, es importante señalar la “multiplicité des approches et les ambiguïtés attachées à la notion d'identité”, como nos lo dice Isabelle Tabeada-Leonetti, en un trabajo que trata de introducir el concepto de identidad en sociología a partir de experiencias migratorias (Tabeada-Leonetti 1981: 137).

El camino identitario es un periplo que todos hacemos, aunque de forma muy diferente. Pasamos por diferentes fases, pasamos por diferentes marcos, tenemos muchas pertenencias diferentes y muchas dudas. Y, al final, somos todos mestizos, y nunca conseguimos definir perfectamente nuestra identidad, puesto que está siempre evolucionando a través de nuestras experiencias. En esto, la experiencia migratoria supone un cuestionamiento acerca de nuestras pertenencias, y éstas pueden ser conflictivas. El sentimiento de pertenencia a una patria era, antiguamente, visto como algo exclusivo, algo que sólo podía estar relacionado a un Estado. Debido a esta observación, el migrante puede ser visto como una amenaza para el Estado-nación:

Desde los orígenes aun recientes del nacionalismo, las migraciones – seguramente una de las constantes antropológicas por excelencia – son percibidas por el Estado-nación como un ‘problema’, dado que la movilidad humana desafía no solo la capacidad del Estado de controlar, disciplinar y sedentarizar a la ciudadanía, sino también el principio mismo de territorialidad, eje de la ‘soberanía nacional’ y de la ‘inviolabilidad’ de sus fronteras. (Dietz 119)

Si el Estado-nación puede sentirse amenazado, los ciudadanos pueden igualmente estar desestabilizados frente a estas personas que reivindican, oficialmente o no, su “doble” identidad. Esto vale, no sólo para los ciudadanos del país de acogida, sino también para los ciudadanos del país de origen. Para entender el conflicto identitario que puede surgir en estas situaciones, hay que plantear primero lo que se entiende por “identificarse”. En un texto de Charles Taylor (2003: 54) se puede leer:

Nous sommes des ‘moi’ seulement parce que certaines questions nous importent. Ce que je suis en tant que moi, mon identité, se définit essentiellement par la manière dont les choses ont une signification pour moi. Comme on l’a souvent dit, ces choses ont du sens pour moi, et le problème de l’identité prend forme seulement grâce à un langage d’interprétation que j’ai fini par accepter comme formulation valable de ces problèmes. [...] Le moi se constitue en partie par ses interprétations de lui-même”.

La identidad se construye en gran parte a partir de nuestra propia interpretación, sin “ayuda” del otro o sin reconocimiento del otro. Este sería el primer paso de la construcción identitaria, la reflexión acerca de nuestra propia experiencia, y de nuestro modo de analizar lo que percibimos. Es interesante darse cuenta de que todos tenemos una experiencia propia que nos llevó a construir un cierto modo de pensar y de analizar las cosas, y este mismo pensamiento personal nos permite analizar nuestra experiencia : “la boucle est bouclée”.

Taylor propone que el primer paso en nuestra marcha identitaria es muy personal pero, al mismo tiempo, implica el concepto de “lenguaje de interpretación”, que lleva una idea de “doble” subjetividad, puesto que la interpretación, del individuo y del interlocutor, puede variar. Esto introduce también al interlocutor:

“Étudier les personnes, c'est étudier des êtres qui existent uniquement dans un certain langage ou qui en sont partiellement constitués. [...] Un langage n'existe et ne peut être maintenu qu'à l'intérieur d'une communauté linguistique. [...] On n'est moi que parmi d'autres 'moi'. On ne peut jamais décrire un moi sans se référer à ceux qui l'entourent. [...] On ne peut pas être un moi par soi-même. Je ne suis un moi que par rapport à certains interlocuteurs.”
(Taylor 2003: 55-57)

Taylor introduce la idea de “réseaux d'interlocution” sin los cuales no podríamos construir nuestra identidad. Ningún ser humano se puede definir o identificar sin aferrarse a cualquier realidad social. En esto queremos decir que los grupos en los cuales actuamos son parte de nuestra experiencia personal, construyen un “marco de referencia”, y así tienen una influencia relativamente importante en la construcción de nuestro modo de pensar y de analizar nuestra identidad. Manuel Gutiérrez, uno de los españoles que entrevistamos, comparte con nosotros una reflexión acerca de su identidad: “L'être humain est en perpétuel combat d'identité. La différence, c'est elle qui m'aide à savoir qui je suis. Je ne peux pas me définir moi-même, il faut que je m'autodéfinisse par rapport à quelqu'un”.

Por eso, pretendemos que nuestra identidad se construya a través de lo que vivimos dentro de nuestra “comunidad” y a través de todo aquello que nos liga a ésta. Pero al mismo tiempo, para entender lo que significa “identidad”, hay que reconocer las pertenencias de cada uno y se tiene que admitir que el “YO” existe en relación al otro y el “OTRO” existe en relación a mi yo. Así, si la idea de “réseaux d'interlocution” implica una visión de que la identidad del grupo social se impone sobre la identidad personal, o sobre la interpretación personal que hacemos en la primera fase de nuestra construcción identitaria, esta última observación (del “otro” y del “yo”) sirve para relativizar un poco este sentimiento de imposición:

[...] l'identité d'un groupe social est autant un modèle proposé – et même imposé – aux individus qui constituent ce groupe, que le résultat d'une production sociale dont les individus sont les acteurs. Dans ce processus de production d'une identité collective, l'identité individuelle joue un rôle important en tant que lieu de l'interaction entre les expériences sociales et l'imaginaire, qui permet la projection vers une identité nouvelle. (Tabeada-Leonetti 1981: 140)

Sin embargo, consideramos que el “marco de referencia” sigue siendo una parte muy importante para entender la identidad :

Les cadres fournissent le contexte, explicite ou implicite, de nos intuitions, réactions ou jugements moraux [...]. Définir un cadre, c'est expliciter ce qui donne un sens à nos réactions morales. Autrement dit, lorsque nous essayons d'expliquer ce que nous présupposons quand nous jugeons qu'il vaut vraiment la peine de mener une certaine forme de vie, lorsque nous attachons notre dignité à une certaine réussite ou à un certain statut ou lorsque nous définissons nos obligations morales d'une certaine façon, nous nous trouvons à expliciter entre autres choses ce que j'ai appelé des 'cadres'. [...] Je veux défendre [...] la thèse forte qu'il est absolument impossible de nous passer de cadres. (Taylor 2003 : 44-45)

En esto queremos plantear la problemática que surge cuando uno migra y empieza a cambiar de “marco de referencia”:

La migration représente un changement de cadres de référence qui conduit l'immigré, d'une manière ou d'une autre, à se poser la question de son identité. [...] si l'on considère plusieurs éléments de l'identité reconnus comme essentiels par la plupart des acteurs : le sentiment de l'unité et de la permanence de soi; la reconnaissance de soi par autrui; la valorisation de soi, le sentiment de l'autonomie et du pouvoir; on comprend que les immigrés, de par leur situation précaire dans le pays d'immigration, s'inscrivent en faux dans chacun de ces thèmes. Incohérence de l'image de soi, discontinuité entre l'avant et l'après-migration, discordance entre l'image de soi de l'immigré et l'image de l'immigré vue par [le citoyen du pays d'accueil]. (Taboada-Leonetti 1981 : 144)

Aunque esta última cita hace referencia al caso de la inmigración pobre en Francia, situación que no tiene mucho que ver, a primera vista, con las personas que hemos entrevistado, creemos que permite entender lo que implica el cambio de “marco de referencia” de cualquier persona que decida migrar. Manuel Gutiérrez, llegó a Quebec sin tener ninguna experiencia de trabajo y le resultó muy difícil valorizar a su persona:

Mon sentiment a été, pendant très longtemps, celui d'une frustration [...]. J'étais déprimé. La recherche d'une nouvelle identité n'est pas si simple que ça, c'est très compliqué. La recherche de travail créait mon statut! Moi je n'avais pas de profession. Quand je suis arrivé au bureau de l'immigration, on ne savait pas trop où me placer. Je n'avais pas de carte de compétence [...] je n'avais rien.

El cambio de “marco de referencia” implica un cambio de las realidades a las cuales estamos acostumbrados. La experiencia de Manuel Gutiérrez nos permite ver las dificultades que se pueden encontrar en el contexto quebequés:

J'ai débarqué dans un foyer très typique d'une problématique québécoise, que plus tard, j'ai commencé à étudier, mais, au début, je ne comprenais pas comment Madame parlait tout le temps en anglais et comment Monsieur parlait tout le temps en français. Je ne comprenais pas du tout la problématique. [...] Ma compagne parlait très bien espagnol, [...] elle parlait anglais, phénoménal, et parlait évidemment très bien français. Mais moi, quand j'ai débarqué,

j'ai vécu une expérience très traumatisante. [...] Allait-il falloir que j'apprenne l'anglais, en plus du français? [...] J'étais très angoissé.

A través de este testimonio, vemos que el contexto quebequés, por su bilingüismo, hace que el migrante tenga que elegir en cuál de las dos culturas quiere integrarse:

La langue, sans une culture, ça n'existe pas. Tranquillement je me suis adapté à la culture francophone, même si les pressions, à l'époque, de ma belle-mère, étaient très très fortes pour que j'embarque dans les affaires anglophones. (Manuel Gutiérrez)

De hecho, integrarse a una cultura implica tratar de entender sus raíces, sus dilemas, sus reivindicaciones, etc. Nuestra identidad se llenará de estas experiencias y estará influenciada por los nuevos actores de nuestra realidad. Amin Maalouf, en su libro *Les identités meurtrières*, trata de imaginar este cambio de "marco de referencia" y de integración a otra cultura, tomando como actor a un niño pequeño:

[...] imaginer un nourrisson que l'on retirerait de son milieu à l'instant même de sa naissance pour le placer dans un environnement différent ; comparer alors les diverses « identités » qu'il pourrait acquérir, les combats qu'il aurait à mener et ceux qui lui seraient épargnés... [...] Tant il est vrai que ce qui détermine l'appartenance d'une personne à un groupe donné, c'est essentiellement l'influence d'autrui [...]. (Maalouf 1998: 32-33)

En los casos de Manuel Gutiérrez y Antonio Torregrosa, vemos que la integración pasó por la asimilación del nacionalismo quebequés:

Je ne m'attendais pas à un choc culturel de cette nature-là, je vous donne ma parole! Après, j'ai compris beaucoup de choses du peuple québécois et je vous dirais bien honnêtement [...] j'ai un passeport canadien, j'ai une citoyenneté canadienne et je serais près, demain, de perdre ma nationalité canadienne pour devenir un citoyen d'un pays qui s'appellerait le Québec. Je n'ai aucune peur. (Manuel Gutiérrez)

Ça c'est dû à ce qu'on s'est bien intégré au Québec, on a compris les inquiétudes politiques du Québec, on a vu de quel côté était la justice sociale historique. C'est comme ça que l'on s'est branché sur l'idéologie du peuple québécois, je veux dire en majorité. (Antonio Torregrosa)

Cambiar de "marco de referencia" es, sin duda, una experiencia difícil. Además, puesto que para admitir nuestra identidad, tenemos que reconocer el mestizaje que nos compone (dentro de nuestro "marco de referencia"), el migrante tomará conciencia de su alteridad, de sus pertenencias múltiples, cuando reconozca al otro como una persona diferente, pero con muchas cosas en común con él: "la cultura *québécoise* para mí ha sido una especie de añadido [...] Yo no he perdido nunca ese punto de vista de lo español de cuando me marché [...] He incorporado elementos de la cultura quebequense, sobre todo, una democracia sentida" (Paco Jarque).

Cabe, pues, preguntarse, ¿cómo seguir construyendo nuestra identidad si ésta choca contra la visión de nuestros interlocutores que no quieren admitir que podamos tener un doble sentimiento nacional? Acerca de este punto, Taylor explica: “Nous la définissons [notre identité] toujours au cours d’un dialogue avec – parfois lors d’une lutte – les choses que nos « autres donneurs de sens » [nos interlocuteurs] veulent voir en nous” (Taylor 1994 : 49-50).

Tener en cuenta este conflicto identitario que puede surgir en esta situación de cambio de marcos de referencia, además del rechazo de nuestra “doble” identidad nacional, nos parece indispensable para analizar las informaciones que hemos recogido durante las entrevistas. Así, si Manuel Gutiérrez y Antonio Torregrosa consideran que pudieron integrarse a la cultura quebequesa, no es el caso de todos. De hecho, aunque dice que la cultura quebequesa ha sido como un añadido a su cultura española, Paco Jarque no considera haberse integrado con los quebequeses:

“La integración con los quebequeses es muy difícil. Hay que decir las cosas claras. Yo no he tenido nunca el menor gesto de repulsa o de sentirme postergado o de sentir cualquier gesto de racismo. Pero ha sido siempre un educado trato de distancia. [...] Al cabo de los años nos dábamos cuenta que siempre comíamos en casa de españoles, franceses o italianos. Pero no de *québécois*. En realidad, después de tantísimos años, he tenido muy pocos amigos de Québec. [...] Los quebequeses son personas que yo creo que no llegan a abrirse ni a ellos mismos.”

3. El caso particular de la emigración española en la provincia de Quebec

A continuación, entraremos de lleno en lo referente al marco histórico realizando una breve retrospectiva de las emigraciones españolas en Québec, desde 1957, fecha en la que se produjo la primera operación de emigración asistida planificada por el Instituto Nacional de Emigración español, hasta 2007, año en el que se celebra el 50 Aniversario de esta primera operación denominada “Bisonte”. ¿Qué ha sucedido en este intervalo de cincuenta años en la provincia de Quebec en lo que a emigración española se refiere?

3.1 La emigración española en la provincia de Québec: una realidad poliédrica

Aunque hoy en día, las nuevas generaciones no son del todo conscientes, y algunos ya olvidaron, hasta finales de los años 1960-1970, España fue un país de emigración. Canadá, y en particular la provincia de Québec, no fueron destinos principales de la mayoría de los emigrantes españoles; sin embargo, en las décadas de los años 1960-1970, llegaron a Canadá una media de 558 españoles anualmente (cifra que se redujo a 166 emigrantes por año a partir de 1980). Según el censo de 1991, el 53% de estos españoles se instaló en la provincia de Ontario y 26% en Quebec².

² Datos consultados el 10/04/07 en *Multicultural Canada online*:
<http://www.multiculturalcanada.ca/mcc/ecp/content/spaniards.html>

Las causas principales que motivaron al Gobierno español a planificar operaciones de emigración asistida programadas a través del Instituto Nacional de la Inmigración fueron: un excedente de mano de obra y una necesidad de entrada de divisas extranjeras para sanear la economía española. Estos dos factores coinciden con la demanda del Gobierno canadiense de trabajadores.

Ante esta necesidad bilateral, se firman unos acuerdos a través de los cuales se procede al envío de unas cien parejas de españoles procedentes de las provincias de Ávila, Teruel, Orense, etc. que serían destinados a las zonas rurales para desempeñar trabajos agrícolas o en el sector de la ganadería.

La experiencia como emigrantes que vivieron estas familias puede deducirse de la carta del por aquel entonces cónsul de España en Canadá, D. Alfonso de la Serna, dirigida al ministro español de Asuntos Exteriores, con fecha de 3 de junio de 1957, es decir, apenas dos semanas después de la llegada del primer grupo de emigrantes a tierras canadienses (ver anexo 2).

Las operaciones de emigración asistida se completaron con otros dos envíos de emigrantes. La segunda de ellas “Operación Alce”, estuvo constituida por unos cien hombres solteros de las provincias de Navarra y del País Vasco (pero, en este caso, muchos de ellos fueron destinados a las provincias del Oeste para trabajar en la construcción de las líneas de ferrocarriles). La tercera operación, un grupo de alrededor de sesenta mujeres destinadas al servicio doméstico, fue organizada en 1960 por la Comisión Católica Española de Migraciones.

Dados los bajos honorarios que recibían y las duras condiciones climáticas muchos de los emigrantes destinados a zonas agrícolas, principalmente de las provincias de Quebec³ y Ontario, se desplazaron a Montreal (ya que el francés parecía presentar menos problemas que el inglés y existían cursos de enseñanza de francés para inmigrantes).

Como nos explicó el profesor D. Alfredo Hermenegildo⁴:

Eran labradoras y labradores de la provincia de Ávila que vinieron aquí buscando una mejora de vida. ...Yo creo que los engañaron miserablemente, les dijeron que aquí les iban a dar tierras prácticamente gratis, etcétera...Lo que no les dijeron es que esas tierras estaban al Norte de Manitoba, que estaban llenas de nieve y que los tractores costaban un dineral. Esas pobres gentes acabaron en Montreal, pues porque el francés estaba más cerca del español, ellos hablaban el frañol, ese que se hablaba al principio, al final acabaron muchas y muchos de ellos fregando en los hospitales o en el servicio doméstico...Vivieron años difíciles, sí, años estrechos, pero ahorrando, pensando volver a España. Ellos no perdieron nunca la nostalgia de España.

³ La “Operación Bisonte” fue destinada en su totalidad a la provincia de Quebec.

⁴ Declaraciones relativas a la “Operación Bisonte”. Entrevista realizada el 02/04/07 en la Universidad de Montreal.

Cuando se habla de “emigración española en Canadá”, el principal referente son estas operaciones de carácter económico, cuyos protagonistas directos tienen ahora edades que varían entre los setenta y ochenta años. Muchos de ellos fallecieron sin el reconocimiento por parte de las instancias gubernamentales de su país a la labor no sólo cultural sino económica que realizaron.

Las pérdidas y las consecuencias personales de estas migraciones, que supusieron el abandono del país, de unos referentes culturales, el desmembramiento de familias, un sueño de retornar al país de origen en muchos casos frustrado, así como la aportación incommensurable al desarrollo económico y cultural de España desde el exterior, merece un análisis en profundidad y un reconocimiento oficial. No obstante, este punto será objeto de estudio de otro trabajo que se encuentra actualmente en fase inicial.

En esta misma época, alrededor de los años 1960, se produce otro tipo de migraciones de España hacia Canadá, que formará categorías de emigrantes diferenciados de aquellos de naturaleza económica.

3.2 Una minoría dentro de las minorías

Tradicionalmente podemos, pues, distinguir tres grupos representativos del flujo migratorio español en Quebec: el de la emigración económica (que venimos de presentar más arriba), el de profesionales liberales (médicos, abogados y profesores de universidad) y el de los emigrantes políticos, la mayoría de los cuales pasaron por Francia, donde eran considerados refugiados de la guerra civil española y que posteriormente cruzaron el Océano para instalarse ya sea en Estados Unidos, o en Canadá.

En nuestro trabajo, el grupo de los profesionales liberales (que durante el período de emigraciones constituyó un grupo relevante de la emigración española en Canadá, en general, y en Quebec en particular) queda representado por dos profesores de Universidad hoy jubilados: D. Alfredo Hermenegildo, profesor emérito de la *Université de Montréal* (UdeM) y D. Francisco Jarque, profesor de la *Université Laval* (Quebec).

Decidimos definir a esta emigración como “ideológica” porque no se trata de una emigración ni económica, propiamente dicha, ni política. Comenzó alrededor de los años sesenta y se redujo significativamente a partir de mediados de los años 1970, ya que en la década de los ochenta y los noventa comienzan las operaciones de retorno.

La causa principal que motiva este tipo de desplazamiento es la búsqueda de un nuevo medio donde desarrollarse, tanto intelectual como profesionalmente (y, por supuesto, en el terreno personal). Esta búsqueda de un desarrollo pleno (que encuentra su parangón en el caso de Severo Ochoa quien, aunque unos años antes del período que estamos tratando, se afincó en Estados Unidos en 1940 tras la Guerra Civil española) se veía dificultado por las condiciones del régimen franquista.

El profesor D. Alfredo Hermenegildo, que se define como emigrante económico, nos habló al respecto de los motivos de salida de España y de sus expectativas en Canadá:

Yo no vine a Canadá a hacer dinero. Vine a vivir mejor, y más que a vivir mejor, a realizarme mejor, como ser humano y como profesional de la enseñanza universitaria.[...] Yo vivía bien en España, pero echando mano de mil cosas que no me permitían organizar un camino que condujera a una estabilidad profesional.[...] Yo estaba muy bien situado en España para dar el salto al ejercicio de la profesión, pero aquello no se movía y decidí venir aquí a poner en marcha mi vida profesional dentro de un contexto nuevo que me recibió con los brazos abiertos.

A este respecto, el profesor D. Francisco Jarque coincide con su colega declarando:

La España de 1960-1963 era una España cerrada, era una España sin horizontes, no había posibilidad de oposiciones [...] Yo tenía treinta años y mis posibilidades de ser catedrático se estimaban a unos quince años de espera. Y luego ocurría que, fatalmente, se presentaba el fin de mes con problemas para terminarlo, y eso fue lo que me decidió a venir a Canadá cuando un amigo me ofreció la posibilidad de venir a la Universidad Laval.

Por otra parte, el grupo que emigró por razones políticas durante la época de la dictadura franquista española (1936-1975) es hoy en día muy reducido. Este tipo de emigración política española se concentró en países europeos, especialmente en Francia, cuyo gobierno los acogía como refugiados políticos, o en América Latina (por razones obvias: la lengua y la tradición de emigración hacía estos países en el caso de América Latina, y la cercanía geográfica en el caso de los países europeos, entre otras causas). No obstante, hubo algunos republicanos y anarquistas que, tras haber pasado por un segundo país, cruzaron el Atlántico para instalarse en los Estados Unidos o en Canadá.

D. Manuel Gutiérrez, sociólogo y profesor de *cégep*, y D. Antonio Torregrosa, trabajador en el sector de la construcción⁵, son protagonistas de este tipo de emigración. Se ve claramente, en sus declaraciones sobre la salida, que se fueron por razones políticas:

Ça faisait longtemps que je voulais émigrer [...] n'importe où, en Australie,... J'avais un de mes frères ici [au Québec], mais il était juste de passage [...]. Il attendait que j'arrive pour retourner en Espagne. J'avais un bon travail en Espagne, sauf que les conditions politiques ne correspondaient pas tout à fait à ma façon de voir les choses. Il faut dire que c'était l'époque de Franco [...]. J'avais commencé à militer un peu dans la compagnie pour laquelle je travaillais. Comisiones obreras était un syndicat clandestin dans ce temps là. Je militais avec eux et je savais que j'étais fiché par la police et c'est ça qui a accéléré un petit peu mon départ aussi. Ça résume un peu l'idée de quitter l'Espagne. J'avais 24 ans alors je me suis marié puis j'ai quitté tout de suite, avec ma femme. (Antonio Torregrosa)

⁵ Cuando introduzcamos el apartado testimonial de las entrevistas aportaremos más detalles sobre las causas de la emigración, las condiciones de llegada, la profesión, el tipo de integración etc., e ilustraremos nuestras hipótesis con declaraciones de nuestros informantes acerca de su experiencia personal, lo que nos llevará a establecer una serie de conclusiones con las que daremos por finalizada nuestra disertación.

Dans la recherche de notre statut, comme immigrant, il faut préciser que moi je ne suis pas très représentatif d'un immigrant « traditionnel », dans le sens économique. Je ne représenterais pas cette tendance. J'ai cherché à être réfugié politique, mais c'était très complexe à l'époque. [...] Je suis un immigrant, c'est tout. (Manuel Gutiérrez)

Entre las características comunes que encontramos en las declaraciones de los entrevistados, ya pertenezcan a un grupo u otro, es interesante destacar que sus protagonistas partieron de España con intención de retornar. Esto nos hace pensar que, aunque en esta época España era un país de emigración, ésta se caracteriza por su provisionalidad, o por lo menos esta era la intención inicial (que en la mayoría de los casos se desmiente).

En una tesis doctoral publicada en el año 1958, en la *Université Laval*, encontramos la confirmación de esta hipótesis: “Les statistiques espagnoles se rapportant à l'émigration nous permettent de constater que l'Espagnol n'est pas un migrateur au sens strict du mot. Les espagnols qui quittent leur pays le font pour aller chercher fortune ailleurs, avec l'idée bien arrêtée de retourner chez eux, après quelques années”.⁶

Nuestros informantes nos confirmaron esta idea. Veamos algunos ejemplos de lo que para ellos representaba la emigración en el momento de la salida del país:

Vinimos como emigrantes regulares, pensando en organizar nuestra vida aquí, de manera provisional. Los emigrantes casi siempre vienen de manera provisional... Hace ya cuarenta y seis años que vine de manera provisional, y nos establecimos aquí, vivimos aquí, organizamos nuestra vida aquí. (Alfredo Hermenegildo)

Naturalmente cuando se viene a un país como Canadá desde España, que es muy exótico, claro, en aquel momento, siempre se piensa que se va a estar dos o tres años hasta que se aclare un poco el horizonte, que D. Francisco Franco arregle un poco...o se muera, ¿no? Y como eso no ocurría, lo que ocurrió es que mis hijos crecían...y ellos son puramente canadienses, así que dices: “pues aquí me quedo” [...] Todos los españoles que he conocido me han dicho lo mismo...que venían para dos años y algunos llevan aquí cuarenta o cincuenta y aquí morirán. Es decir, venimos provisionalmente. En ese momento en España todo el mundo salía provisionalmente. Había la gran emigración que se hizo a Alemania, Francia, Suiza...Esos sí que volvieron la mayor parte. Pero los que cruzamos el charco, esos no volvíamos, o volvemos de otra forma, de vacaciones. Pero ya no se vuelve. Porque además, a nivel intelectual, profesoral, etc., es muy difícil volver, casi imposible volver. (Francisco Jarque)

En ambos casos, se confirma la naturaleza provisional de la emigración, por lo menos en el momento del abandono del país de origen. El hecho de que permaneciesen de manera definitiva en Quebec está vinculado fundamentalmente a razones de tipo familiar; en concreto, al nacimiento de los hijos y a su desarrollo en un ambiente canadiense.

⁶ Justo Saco, P. *Histoire de l'immigration des espagnols au Canada et plus particulièrement dans le Québec et ce qui caractérise le problème*. Québec : Faculté des sciences sociales de l'Université Laval, 1958, p.10.

Dans mon cas personnel, la vérité, je ne pouvais pas retourner en Espagne. À un moment donné, ma maman m'a envoyé le dépliant du journal [...] il y avait un armistice général. Il y a eu un gros armistice politique dans lequel le monde qui voulait pouvait [revenir au pays] sans représailles. Elle m'a envoyé le papier en disant : « amour, tu peux rentrer, il n'y a aucun problème contre toi ». Mais je n'ai pas décidé de m'en aller. [...] Parce que j'avais contribué à donner naissance à un enfant que j'adorais et que j'adore et même si nous étions séparé et divorcé je me suis dit : « si je pars, ça va être encore une preuve qu'ils vont utiliser contre moi pour dire : tu vois, c'était un salaud ce gars là [...]. (Manuel Gutiérrez)

Cortar el cordón umbilical con la cultura que lo vio nacer, eso no se hace de la noche a la mañana. [...] Ahora, poco a poco uno se da cuenta de que empieza a echar raíces. Yo no me hice canadiense hasta el séptimo año de mi estancia aquí. ¿Por qué? Porque no sentía la necesidad. Un buen día nos preguntamos mi mujer y yo ¿Y por qué no somos canadienses? Esas raíces empezaron a profundizar cada vez más en la tierra, en nuestra tierra. Además, mis hijas nacen aquí, y a partir de ese momento, mis raíces son mis hijas y mis nietos, y en ese sentido yo me siento canadiense por los cuatro costados [...] yo nunca hubiera querido hacer de mis hijas inmigrantes en su propio país. (Alfredo Hermenegildo)

Sin embargo, en el caso de Antonio Torregrosa, las causas que impedían el retorno, una vez acabada la dictadura, no son exclusivamente familiares, sino también económicas:

On a tout le temps le mal du pays, surtout au début. Mais, en se disant, pour la dictature : ça va tomber et bientôt on va pouvoir retourner et vivre démocratiquement. Mais on se trompe. J'aurais pu retourner, mais là je voyais que la question économique, ça fait quelque chose dans l'émigration. Je me disais que si je retournais en Espagne, je perdais mon travail. [...] Et puis, je commençais déjà à m'intégrer au Québec.

En cuanto a la relación que mantienen hoy en día los entrevistados con su país de origen, podemos concluir que no reniegan de su identidad, pero que se sienten una comunidad cultural diferente. De todas formas, es necesario señalar que las experiencias de los cuatro entrevistados difieren entre sí, y aún más según al grupo que pertenezcan.

A la pregunta de qué se siente hoy en día, Francisco, dubitativo, acertó a responder lo que sigue: “No sé que decirte... Pues un ciudadano con un pasaporte canadiense y otro español...Así de simple y así de complejo. Sentimentalmente estoy aquí, muy cerca de España. Y en España, busco las noticias del Canadá...”

Sin embargo, Antonio Torregrosa explica que, pese a su lejanía respecto a España, se siente profundamente español, pero alude a un sentimiento de pertenencia nacional casi irracional:

Dans mon cas à moi, comme Manolo l'a dit, on est des Espagnols jusqu'à la mort. Sauf que, si je regarde depuis le temps que je suis immigré, il y a eu des périodes où je me sentais plus près de l'Espagne qu'aujourd'hui. Aujourd'hui, je me sens Espagnol mais je sens l'Espagne très très loin. [...] Je ne suis même pas la politique espagnole. Ce n'est

pas que ça ne m'intéresse pas, mais je ne suis pas là-bas pour le moment. [...] C'est un orgueil pour moi d'être Espagnol. Tu ne peux pas me l'enlever! [...] C'est dur de répondre à cette question (Qu'est ce que vous vous sentez aujourd'hui?). Je me sens très bien ici au Québec. Je me sens bien en Espagne, mais je me sens très bien au Québec.

4. Conclusiones

La idea de realizar este trabajo se gestó en una cena con emigrantes españoles, a las seis de la tarde y en un barrio al Este de Montreal. No es otra cosa sino un intento por entender nuestra propia experiencia vital, emocional y sentimental como emigrantes que somos.

El recorrido de cada emigrante es diferente, como lo es el de cada persona. Como proclamaba Abla Farhoud, escritora y actriz de origen libanés, instalada en Montreal: "Immigrante oui, mais immigrante n'est qu'une partie de moi"⁷

"Ser emigrante" es una pertenencia, es un rasgo de nuestra identidad, pero no es el único, aunque condicione nuestra vida para siempre. Nosotros, aún somos muy jóvenes, nuestra experiencia migratoria es reciente y no se debe a cuestiones económicas, políticas, ideológicas, sino más bien a nuestra curiosidad por conocer al Otro, por entender qué sucede más allá de nuestro "marco de referencia", por vivir nuestra alteridad en primera persona. Las conversaciones que hemos tenido la suerte de compartir con las cuatro personas entrevistadas han sido una experiencia inolvidable que nos ha ayudado a sentirnos arropados en algunas de nuestras ideas, y a saltar a la cuerda floja de la incertidumbre en otras muchas cuestiones. A continuación, pasaremos a enunciar aquellas conclusiones que nos parecen más jugosas de las conversaciones.

Creemos que los modelos de integración⁸ y de construcción identitaria dentro de una comunidad de emigrantes procedentes del mismo país de origen (en nuestro caso de España) difieren en gran medida por una serie de variables como la profesión, la capacidad adquisitiva del emigrante (antes, durante y después de la emigración propiamente dicha), las expectativas de éste antes de la salida de su país de origen, su sexo, etc.

⁷ Citada en Anne Vaucher Gravili. *D'autres rêves: les écritures migrantes au Québec : Actes du séminaire international du CISQ à Venise*. Venise : Supernova, 2000. 56.

⁸ Por integración entendemos todo el proceso que abarca: (1) *Integración temprana*: Trabajo, estudios, inserción en la vida del país de acogida (asimilación de la cultura del país de acogida y rechazo de la cultura del país de origen, idealización del país de origen, mito del retorno, aislamiento ante la cultura del país de acogida y reducción de la vida social al círculo de emigrantes, participación en los clubes sociales españoles, solución mixta). (2) *Confrontación con el Otro*: disgregación de la identidad, invalidación de los parámetros identitarios y culturales, dudas sobre la propia identidad, conciencia de rechazo, de acogida, imitación de actitudes y esquemas culturales del país de acogida. (3) *Integración avanzada*: participación en la vida colectiva de la sociedad de acogida, adquisición de la ciudadanía y participación en la vida pública (derecho a voto pasivo y activo), vida familiar (matrimonios mixtos), hijos con nacionalidad canadiense.

En el caso de la emigración española en la provincia de Quebec podemos confirmar que la mayor parte fue de carácter económico. Sin embargo, es necesario señalar que existen grupos minoritarios que, sobre todo en una época, tuvieron una representatividad significativa. Estos grupos son formados por profesionales liberales, que emigraron por razones “ideológicas”, y el de los emigrantes políticos. Estos grupos vinieron principalmente a finales de los años cincuenta-sesenta, por las causas a las que se ha aludido más arriba derivadas del régimen franquista. A partir de los años ochenta comenzaron a producirse las operaciones de retorno, por lo que hoy en día, la emigración española en Quebec es minoritaria y las edades de las personas fluctúan entre los 50-80 años.

Un dato en el que coincidieron todos los entrevistados es que la intención del emigrante español en el momento del abandono de su país de origen es la de retornar. Consideramos pues la emigración española como un fenómeno de naturaleza temporal (aunque en algunos casos se convierte en permanente). El hecho de esta permanencia se debe a que todos se sintieron bien integrados en la sociedad de acogida, pero sobre todo al hecho de tener descendencia, lo que se convierte en las verdaderas raíces del emigrante.

La integración ha sido satisfactoria, sobre todo en el ámbito profesional. Fuera de él, la integración se produce fundamentalmente entre círculos de inmigrantes. La integración con los quebequenses “pure laine” es cordial, pero no íntima. Los entrevistados se sienten reconocidos por el Otro, aunque, parafraseando a Francisco Jarque, las relaciones están siempre impregnadas de una cordial distancia (aludiendo al trato con los quebequenses).

Sin embargo, Manuel Gutiérrez y Antonio Torregrosa consideran que el esfuerzo lo tiene que hacer el migrante:

Bien sûr qu'il y a des Québécois qui font de la discrimination. Mais c'est à moi justement de lui montrer de ne pas avoir peur de moi. Ce n'est pas à lui de faire un immense effort de comprendre ma putain de culture à moi! Si lui est déjà accablé par sa propre identité, pauvre Québécois, entre un monde anglophone canadien, un monde américain dans lequel chaque fois qu'il pitonne la télévision 99.9% des choses sont d'idéologie américaine. (Manuel Gutiérrez)

Ils [les Québécois] ne vont pas me traiter de la même manière qu'un immigrant qui ne s'intègre pas à eux. Ils vont se dire : lui il n'est pas intégré. Ils me l'ont dit : 'si tous les immigrants étaient comme toi il n'y aurait pas de problèmes'. Ils m'ont dit : 'toi tu es un des nôtres parce que tu comprends la culture québécoise, tu essayes de vivre un petit peu comme nous [...]'. Il faut que tu respectes le peuple québécois et que tu t'intègres! (Antonio Torregrosa)

En cuanto a la construcción y modificación de los parámetros identitarios, todos los entrevistados poseen la doble nacionalidad y todos reconocen sus múltiples pertenencias. No obstante, siguen siendo considerados como extranjeros por los quebequenses. Los dos profesores de Universidad se sienten, y siempre ha sido así, muy vinculados con España

(entre otras cosas porque su objeto de estudio es la literatura española). En el caso de Manolo y Antonio, hicieron una ruptura radical, no tanto con España (hablando en términos conceptuales) sino con el régimen franquista.

Hoy en día, ninguno se plantea el retorno permanente a España. Admiten que su retorno e integración en España sería muy difícil o imposible.

Referencias bibliográficas

- FERNÁNDEZ, R.L. 1972. *Ethnicity as a symbol system: A theoretical discusion exemplified by case studies of Spaniards in Montreal*. Montreal: Departement of Anthropology, McGill University.
- JUSTO, Saco. 1958. *Histoire de l'immigration des espagnols au Canada et plus particulièrement dans le Québec et ce qui caracterise le problème*. Quebec : Université Laval, tesis doctoral.
- MAALOUF, Amin. 1998. *Les identités meurtrières*. Paris: Éditions Grasset et Fasquelle.
- TABEADA-LEONETTI, Isabelle. 1981. "Identité individuelle, identité collective. Problèmes posés par l'introduction du concept d'identité en sociologie. Quelques propositions théoriques à partir de trois recherches sur l'immigration". *Social science information*, vol 20: 137-167.
- TAYLOR, Charles. 2003. "Le moi dans l'espace moral", en *Les sources du moi*. Montréal : Boréal, 43-77.
- TAYLOR, Charles. 1994. *Multiculturalisme, différence et démocratie*. Paris: Aubier.

Anexos

ANEXO 1 - HOJA DE GUÍA DE LAS ENTREVISTAS

1. Situación en España antes de partir:

Naturaleza de la emigración

1. ¿Cuáles fueron las razones de la emigración?
2. ¿En qué año?
¿Qué conocía del país de acogida antes del desplazamiento? ¿Cuáles eran sus expectativas ante el país de acogida?
¿Emigración individual o con la familia?
¿Programa de emigración asistida? ¿Ha oído hablar de las dos operaciones de emigración asistida que emprendió el Instituto Nacional de Emigración tras los acuerdos firmados entre el gobierno español y Canadá en 1957?
3. ¿Cómo se resolvieron los trámites burocráticos? (colaboración/ facilitación institucional por parte del país de origen y de acogida)
4. ¿Vino directamente a Canadá o pasó por otros países antes?
5. ¿En qué situación socio-política y económica se encontraba España cuando partió?
6. ¿Qué profesión ejercía en España antes de partir?
7. ¿Se cumplieron dichas expectativas?
8. ¿Cómo se produjo el desplazamiento?

2. La llegada:

1. Cuéntenos cómo se desarrollaron los hechos cuando llegó al país de acogida. (primera acogida, trabajo, estudios, vida familiar...)
2. ¿Tuvo una acogida institucional favorable? ¿Y por parte de la ciudadanía?
3. ¿Existían programas para incentivar la integración de los emigrantes (enseñanza de lengua, club sociales...)?
4. ¿Cómo afronta el nuevo modo de vida? (asimilación de la cultura de acogida, idealización del país de origen, aislamiento al círculo de españoles, negación de la propia identidad...)?
5. ¿Qué aspectos de la nueva cultura le supusieron un mayor esfuerzo de adaptación?
6. ¿Se produjo en su caso una disgregación de la identidad, invalidación de los parámetros identitarios y culturales del país de origen, dudas sobre la propia identidad?
7. ¿Tuvo un sentimiento de rechazo por parte del otro que lo llevase a imitar actitudes y esquemas culturales del país de acogida?
¿Qué aspectos de su identidad considera que han cambiado por efecto de su emigración y que difieren con los que usted hubiese conservado de seguir residiendo en España?

8. ¿Qué representatividad social y pública considera que tiene el grupo de emigrantes españoles en la vida pública quebequense y canadiense?

9. ¿Participa usted en las asociaciones y clubes de la comunidad española en Montreal?

¿Qué opina de ellos? (ver cómo los españoles más cultivados y con profesiones liberales no participan en estas asociaciones y se integran más en la cultura de acogida, que aquellos menos cultivados y de clase social más baja, o con menor nivel adquisitivo) ¿Por qué sucede esto?

3. La estancia y el mito del retorno:

- ¿Partió de su país con idea de retornar, concebía su emigración como provisional o definitiva?
- ¿Qué consecuencias tuvo esto (el hecho de querer retornar o de partir definitivamente) en la evolución del proceso de construcción identitaria?
- ¿Desearía volver a vivir en España? ¿Por qué?
- ¿Qué ventajas le otorga el Estado Español si desea retornar? ¿Cree que existen facilidades para la integración del grupo de españoles emigrantes en la sociedad actual española?
- ¿Se siente como perteneciente a un grupo cultural diferente del de los españoles residentes en el territorio nacional?
- ¿Qué desajustes, desde el punto de vista material y desde el punto de vista sentimental, ideológico, de mentalidad, percibe cuando regresa a España?
- ¿Qué le resulta más chocante de la España que usted dejó respecto de la España de hoy en día?
- ¿Qué le ofrece Quebec que no le ofrece España?
- ¿Qué se siente hoy (en términos de identidad)?

ANEXO 2 – “OPERACIÓN BISONTE”

DESPACHO POR VIA AEREA

DIRECCION GENERAL DE
ASUNTOS CONSULARES

Montreal, 3 de junio de 1957

DIRECCION DE EMIGRACION
Y ASUNTOS SOCIALES

Asunto: Informa sobre el desarrollo de la
"Operación Bisonte"

N. 127

Excmo. Señor:

Como continuación a mi despacho núm. 115 de fecha 18 de mayo de 1957, tengo la honra de informar a V.E. lo que sigue:

La primera parte de la "Operación Bisonte", -viaje, entrada en Canadá y alojamiento en los locales de adaptación de inmigrantes- ha terminado satisfactoriamente y sin novedades especiales, salvo un caso de enfermedad del que ya informé a V.E. en mi telegrama núm. 2 y del que ampliaré detalles al final de este despacho.

Por el momento deseo transmitir a V.E. una visión general de esta operación emigratoria, destacando los problemas que se presentan y haciendo las observaciones que creo mi deber someter a su superior consideración.

Aunque en términos generales la operación está muy bien concebida e incluso, comparándola con organizaciones análogas de otros países, como Portugal, resulta inicialmente favorable en ciertos aspectos para España, en su desarrollo surgen algunos problemas que creo urgente tener en cuenta.

Primeramente, según me dicen los interesados, estos emigrantes españoles fueron informados en Madrid de que inmediatamente a su llegada serían enviados a los puntos de destino. Esto no ha sido así y la mayoría permanece concentrada en los

página 2

locales de alojamiento y adaptación que estas autoridades de los Departamentos de Inmigración y Trabajo poseen en el pueblo de St-Paul l'Ermite a 22 millas de Montreal, en donde los primeros que llegaron llevan ya más de dos semanas internados.

Como ningún contrato de trabajo estaba preparado, conforme las expediciones han ido llegando, el Departamento de Trabajo que se ocupa de la colocación y empleo de los inmigrantes, ha ido haciendo unas fichas de cada matrimonio, detallando sus conocimientos, especialidades, trabajos anteriores y situación familiar, las cuales son remitidas a las delegaciones del Departamento por toda la provincia de Quebec -y algunas a Ontario- para que los agricultores interesados puedan venir a Montreal y contratar, sobre el terreno, a las parejas que deseen. Este sistema marcha lentamente y sólo un pequeño grupo ha salido ya para sus lugares de trabajo; Ello ha creado un ambiente de desilusión y de impaciencia entre los emigrantes, que me esfuero en mejorar haciendo visitas frecuentes a St-Paul l'Ermite, hablándoles por teléfono o enviándoles compatriotas amigos que por sus ocupaciones específicas puedan animarles o ayudarles en algo.

Toda suerte de pequeños problemas domésticos y familiares ha aparecido, derivados principalmente del aislamiento lingüístico -pues ni ellos hablan más que español ni los encargados del campo de St-Paul l'Ermite hablan nuestra lengua-, del cambio de alimentación que ha afectado algo a los niños pequeños y, sobre todo, del carácter simple y elemental de estas gentes a las que les cuesta trabajo comprender que el Canadá no es la provincia de Teruel o la de Orense y para las cuales la más pequeña minucia es un problema.

página 3

Desgraciadamente, las múltiples ocupaciones de este Consulado, aumentadas en esta época de navegación y turismo intenso, no me permiten desplazarme constantemente a St-Paul y me veo obligado a solucionar por teléfono cuestiones tan cotidianas como la interpretación del médico que atiende a un enfermo, o la alimentación de un niño en plena crianza o el cambio de moneda de un español que desea comprar dólares.

A propósito de esta cuestión monetaria, me informan que en Madrid se les dijo que sólo podían traer con ellos hasta un máximo de 2.000 pesetas, lo que hace, al cambio libre, menos de 40 dólares, cantidad que, incluso para aquéllos que trajeron el máximo -que no son todos-, es demasiado pequeña para las diarias atenciones de alimentación extra para los niños, tabaco, sellos, etc. Este factor ha venido a aumentar la preocupación y hasta la angustia en unos casos, de los que ya han agotado sus reservas.

En segundo lugar, tenemos el problema de los niños pequeños. A mi juicio, ha sido perjudicial el permitir la salida de matrimonios con hijos pues va a ser extremadamente difícil que sean contratados. Ya es más difícil encontrar empleo para un matrimonio que para un hombre solo -los portugueses en general vienen los varones solos- lo cual hace que el porvenir de las parejas con familia no sea nada claro, por el momento. Como ejemplo, diré a V.E. que, excepto uno, ninguno de los matrimonios contratados ya, tienen hijos. El tipo de faenas agrícolas y forestales en este país, típicamente estacionales todas, hace muy complicado encontrar asiento y trabajo permanentes para una familia entera.

Creo sinceramente que podría servirnos de ejemplo en este caso, el sistema seguido por Portugal con sus emigrantes a Canadá.

página 4

Es un sistema producto de la experiencia y que da buenos resultados en general. Anualmente y en la época de llegada de emigrantes, que comienza con la primavera, viene de Lisboa un Inspector de la Junta de Emigración, buen conocedor en la materia y hablando el inglés y el francés perfectamente. Este funcionario llega con la primera expedición y permanece aquí varios meses hasta que los componentes de la última han sido instalados. Durante este tiempo, además de recibir a las sucesivas expediciones y tratar con las autoridades del país acerca de la instalación de los recién venidos, recorre todas las regiones canadienses en donde hay portugueses establecidos, se informa de su estado y necesidades, del cumplimiento de los contratos, visita a los patronos canadienses y sigue, en fin, paso a paso todas las incidencias de la emigración, tratando de resolver los problemas que aparezcan, en una eficaz labor de lo que se podría llamar "apostador y visitador". La ayuda que el Consulado portugués recibe de este funcionario es, por supuesto, inestimable pues es evidente que ni el Cónsul ni todo su equipo de cancillería podrían llevar a cabo esta tarea que requiere una persona especializada y dedicada exclusivamente a tal función. El Consulado queda libre entonces para poder supervisar su labor, intervenir en las gestiones de importancia y ordenar el registro de nacionalidad de los recién llegados.

Por otra parte, aunque trato de asegurarme una información corta y supongo que ello habrá sido aclarado en los acuerdos tomados en Madrid, temo por el peligro que significa el invierno y la interrupción total de las faenas agrícolas. En el caso de los italianos y portugueses -tipo de emigrantes que vienen en su mayoría para trabajar en el campo- este riesgo se ha dado con resultados frecuentemente desfavorables. Al disminuir, hasta casi cesar, los trabajos agrícolas y ganaderos, los patronos empiezan a querer

despacho núm. 127 de 3 de junio de 1957

página 5

desprenderse de sus empleados y en muchas ocasiones si no les despiden, les disminuyen grandemente los salarios. Esto provoca un éxodo del campo a la ciudad en donde los sueldos son aparentemente más atractivos. Luego resulta que como estos salarios de ciudad no comportan alojamiento y comida como en el campo, el cambio en el fondo es perjudicial y más aún añadiendo a ello la falta de preparación de un agricultor para los trabajos en la industria, la construcción, etc.

Estos fallos del sistema son evidentemente salvados al cabo de un tiempo pues Canadá es un país de enormes posibilidades, gran necesidad de trabajadores de toda clase y se puede afirmar que la mayoría de los inmigrantes acaban estableciéndose sólidamente y disfrutando de una situación satisfactoria y con porvenir. Pero los conflictos iniciales se dan siempre y son los primeros inmigrantes los que más los sufren y con ello se puede comprometer el éxito de futuras operaciones emigratorias.

Por ello me permito insistir ante V.Ea en lo ya dicho anteriormente. Si se contempla la posibilidad canadiense como una de gran futuro para nuestros emigrantes -lo cual es perfectamente lógico- se hace necesaria la presencia en este país de funcionarios especializados que vigilen con todo detalle la marcha de las operaciones, sugiriendo todas las rectificaciones que se vayan haciendo necesarias y asegurando que lo que se acordó en principio tenga un cumplimiento lo más exacto posible en la realidad. Nuevamente, a título de ejemplo informativo, diré a V.E. que la Embajada de Italia en Canadá tiene una oficina permanente de asuntos obreros y emigratorios, a cargo de un Secretario especializado en esta labor.

Al lado de esto, me parece sumamente conveniente que los contratos de trabajo estén hechos o al menos muy adelantados antes

despacho núm. 127 de fecha 3 de junio de 1957

página 6

de que los emigrantes salgan de Madrid. Toda la labor de fichero y comunicación a las delegaciones locales que está realizando ahora el Departamento de Trabajo, conforme indiqué más arriba, se podría preparar desde Madrid y dado que las llegadas de expediciones se fijan en fechas exactas, los patronos interesados podrían consumir el contrato con mayor rapidez, acortando al mínimo la permanencia de los emigrantes en el local de concentración.

Finalmente y como dije al principio de este despacho, cúpleme informar a V.E. del asunto referente al emigrante Manuel López Pazos. Dicho español que llegó con la tercera expedición el día 20 pasado, sufrió en este aeropuerto de Montreal un ataque que el médico que le atendió diagnosticó como epiléptico. Según el paciente, nunca ha sufrido de esta enfermedad y todo fué un simple desmayo producto de la fatiga del viaje y de la tensión nerviosa que había sufrido durante la travesía aérea, la primera que realizaba en su vida. Repuesto del ataque, fué internado junto con su esposa en un local que el Departamento de Inmigración tiene en el centro de la ciudad, con el fin de ser examinado por médicos especialistas. Después de largos trámites burocráticos, ha podido ser reconocido el pasado martes en el Hospital de Veteranos del Ejército. Según me informan las autoridades médicas, los especialistas se reservan su diagnóstico definitivo hasta un nuevo examen que deberá sufrir el próximo día 11, tras un tiempo de observación. En el caso de que se confirme el diagnóstico original, tendrá que ser repatriado. De ello tendré la honra de informar a V.E. oportunamente.

Dios guarde a V.E. muchos años.
El Cónsul de España

Alfonso de la Serna

ANEXO 3 - ENTREVISTAS

1. Alfredo Hermenegildo

“Salí de España en 1961, en un momento en que la Universidad estaba atascada, no había plazas abiertas [...] El 30 de diciembre de 1960, alguien me llamó y me ofreció la posibilidad de venir a la Universidad de Montreal.”

“Vinimos como emigrantes regulares, pensando en organizar nuestra vida aquí, de manera provisional. Los emigrantes casi siempre vienen de manera provisional...Hace ya cuarenta y seis años que vine de manera provisional, y nos establecimos aquí, vivimos aquí, organizamos nuestra vida aquí...”

“Yo no vine a Canadá a hacer dinero. Vine a vivir mejor, y más que a vivir mejor, a realizarme mejor, como ser humano y como profesional de la enseñanza universitaria.”

“Yo vine aquí y me dieron el primer cheque en el aeropuerto.”

“Yo vivía bien en España, pero echando mano de mil cosas que no me permitían organizar un camino que condujera a una estabilidad profesional. [...] Yo estaba muy bien situado en España para dar el salto al ejercicio de la profesión, pero aquello no se movía y decidí venir aquí a poner en marcha mi vida profesional dentro de un contexto nuevo que me recibió con los brazos abiertos”

“Yo viví en España unos años complicados, los años que van de la Guerra Civil. Yo nací en 1936, de manera que soy un hijo de la guerra. Hasta los años en que empieza a clarear en España cuando los tecnócratas del Opus Dei suben al poder y ponerme en marcha un plan económico para desarrollar el país. No diré que España se abre entonces, pero sí le puedo afirmar que en los años 1955-56 ya ocurre algo. [...] Cuando muere Franco en el año 1975, entonces sí sentí la nostalgia de España. Entonces les decía a mis compañeros, siento no estar ahí, y me da rabia, porque estáis haciendo España sin mí.”

“Yo no fui nunca un activista político en modo alguno. Por eso, yo no salí de España por razones políticas. Yo soy un emigrante económico y punto y final.”

“Cuando terminamos filología románica, éramos treinta y ocho estudiantes en aquel curso, y de esos treinta y ocho, doce estamos o hemos estado en el Canadá. Es decir, España estaba invirtiendo una cantidad de dinero colosal en la formación de aquellos chicos y chicas, futuros profesionales, y nos tuvimos que marchar a un país perfectamente desconocido en España, como era el Canadá. [...] Eso es una pérdida para España, sin duda ninguna. ¿Eso es una ganancia para nosotros? Sin duda ninguna también. [...] Unos diez años después de venir nosotros, empezaron a abrirse puertas en España”.

“Uno deja atrás una parte de su historia. Yo tengo muchos amigos canadienses, franceses fundamentalmente, y hablamos de todo, pero hay algo de lo que no podemos hablar y es nuestras historias que no coinciden.[...] Con esos amigos, cuando hablamos de cosas muy íntimas, llega un momento en que no tenemos nada en común y es lo que corresponde a la historia que va desde nuestro año cero hasta el año veinte y tantos...[...] Ellos desconocen lo que yo fui y yo desconozco lo que ellos eran, aunque yo les llevo una ventaja y es que aquí

he aprendido a conocer lo que ellos eran, cosa que no han aprendido ellos.[...] Hay una historia que no compartimos, y otra, la más larga que sí compartimos estrechamente. Yo estoy muy identificado al Canadá, al Quebec francófono, fundamentalmente, me siento muy en mi casa.”

“Nunca se me han parado los pies en la Universidad de Montreal por no haber nacido aquí. Nunca he tenido ninguna cortapisa a mi presencia muy activa en la Universidad”

“Yo me he mezclado poco en la vida del grupo de españoles, pero no puedo decir que no me he mezclado nada. [...] Pero aparte de algunas contribuciones, no creo que haya participado en la vida colectiva de los españoles. He vivido, ni arriba, ni por debajo, he vivido al margen. Yo no necesitaba al círculo de españoles.”

“España es algo muy familiar y no tengo la nostalgia del paraíso perdido...del paraíso o del infierno...del lugar perdido en mi vida”

“Yo veía que los españoles de aquí destrozaban el español. Hablaban una mezcla de español y francés, un frañol infecto, que me daba pena y me da pena todavía.”

“A veces, al volver a España me daba cuenta de que había palabras que yo desconocía, giros, maneras de hablar, costumbres...”

“Ahora, cuando regreso a España, me siento menos extraño, menos diferente... Precisamente por mi experiencia de vida en un país con una cultura o unas culturas diferentes”

“Yo nunca he vivido al margen de la cultura española. Tengo una gran identificación con lo español, con la cultura española, con el pueblo español...Aparte de haber nacido ahí.”

“Una de las cosas que me ha enseñado el vivir en la emigración es el detestar el nacionalismo, el de aquí y el de España.”

“Estamos viviendo en un planeta que es una nave común, y esa es nuestra patria. Nuestra patria no es ni Quebec, ni Burgos, ni Cataluña, ni el País Vasco, ni España...ni Europa... Es la tierra. Y eso lo he aprendido relativizando la noción de patria”

“Cortar el cordón umbilical con la cultura que lo vio nacer, eso no se hace de la noche a la mañana. [...] Ahora, poco a poco uno se da cuenta de que empieza a echar raíces. Yo no me hice canadiense hasta el séptimo año de mi estancia aquí. ¿Por qué? Porque no sentía la necesidad. Un buen día nos preguntamos mi mujer y yo ¿Y por qué no somos canadienses? Esas raíces empezaron a profundizar cada vez más en la tierra, en nuestra tierra. Además, mis hijas nacen aquí, y a partir de ese momento, mis raíces son mis hijas y mis nietos, y en ese sentido yo me siento canadiense por los cuatro costados”.

“Mis hijas hoy son dos muchachas de lengua francesa, que hablan español cuando estamos su madre y yo con ellas, sus dos maridos no hablan español y sus hijos no hablan español. La cultura de mis hijas es canadiense sin duda ninguna. Su lengua primera es el francés y el español y la cultura española es un segundo nivel en su existencia... De lo que estoy muy contento porque yo nunca hubiera querido hacer de mis hijas inmigrantes en su propio país”

“No sería capaz de volver a vivir en España. No me gustaría, renunciaría a algo que he construido a lo largo de cuarenta años largos de mi vida.[...] No me gustaría volver y aún menos teniendo mis raíces aquí.”

“Esa confluencia de las dos cosas en lo hondo del ser humano (hablando de su nieto).”

“Cuando estoy aquí, para mis amigos canadienses soy el canadiense de servicio. Y en España, soy el canadiense. Soy eso, una mezcla de las dos cosas que me hace sentirme feliz. Habiendo conservado parte de lo que dejé y habiendo adquirido una parte de lo que aquí se cuece.”

“Soy una persona que ha aprendido, no diré a vivir sin patria, pero he aprendido a vivir en un lugar emocional en el que hay elementos de aquí y elementos de allá. Y a eso no tengo la intención de renunciar de ninguna manera.”

“Cuando yo estoy en España predico la apertura. Predico la comprensión al que llega.”

“Esos españoles que llegaron aquí, o que llegamos aquí, venían todos, todos, con una obsesión en la cabeza: que mis hijos vivan mejor que yo, que mis hijos estén más instruidos que yo, que mis hijos profesionalmente vayan más lejos que yo...Y esa es la razón fundamental del emigrante medio[...] El emigrante va en busca de una mejor realización de su propia vida y de una progresiva integración de sus hijos en el país de acogida, para que sus hijos sean más que él.”

2. Paco Jarque

“La España de 1960-1963 era una España cerrada, era una España sin horizontes, no había posibilidad de oposiciones [...] Yo tenía treinta años y mis posibilidades de ser catedrático se estimaban a unos quince años de espera. Y luego ocurría que, fatalmente, se presentaba el fin de mes con problemas para terminarlo, y eso fue lo que me decidió a venir a Canadá cuando un amigo me ofreció la posibilidad de venir a la Universidad Laval”

“Fui muy bien acogido, entré con una carta de trabajo, por lo que no tuve problemas de emigración y todas esas cosas...Así que podemos decir que aterricé suavemente en la Universidad Laval.”

“Me han tratado siempre muy bien como extranjero.”

“Parece que queda el gesto más noble cuando se dice que se es emigrante político. Pero yo no tenía problemas políticos. Yo me habitué a vivir con la Dictadura, me habitué a leer los periódicos de la Dictadura, es decir, yo sabía leer al revés de lo que decía. Realmente, yo con la Dictadura no tuve problemas mayores. Pero, a posteriori, tú te das cuenta, como dice Raymond en su canción; ¿Quién nos devolverá los años que nos han robado? Efectivamente, nos habían robado años, pero mientras te los roban, no te das cuenta, sólo cuando lo ves desde fuera te das cuenta de lo que te han quitado.”

“La integración con los quebequenses es muy difícil. Hay que decir las cosas claras. Yo no he tenido nunca el menor gesto de repulsa o de sentirme postergado o de sentir cualquier gesto de racismo. Pero ha sido siempre un educado trato de distancia.”

“Al cabo de los años nos dábamos cuenta que siempre comíamos en casa de españoles, franceses o italianos. Pero no de *québécois*. En realidad, después de tantísimos años, he tenido muy pocos amigos de Quebec.”

“Los quebequenses son personas que yo creo que no llegan a abrirse ni a ellos mismos.”

“ Naturalmente cuando se viene a un país como Canadá desde España, que es muy exótico, claro, en aquel momento, siempre se piensa que se va a estar dos o tres años hasta que se aclare un poco el horizonte que D. Francisco Franco arregle un poco...o se muera, ¿no? Y como eso no ocurría, lo que ocurrió es que mis hijos crecían...y ellos son puramente canadienses, así que dices: “pues aquí me quedo” [...] Todos los españoles que he conocido me han dicho lo mismo...que venían para dos años y algunos llevan aquí cuarenta o cincuenta y aquí morirán. Es decir, venimos provisionalmente. En ese momento en España todo el mundo salía provisionalmente. Había la gran emigración que se hizo a Alemania, Francia, Suiza...Esos sí que volvieron la mayor parte. Pero los que cruzamos el charco, esos no volvíamos, o volvemos de otra forma, de vacaciones. Pero ya no se vuelve. Porque además, a nivel intelectual, profesoral, etc., es muy difícil volver, casi imposible volver.”

“Teníamos dos hijos, y esa fue la razón por la que vinimos. Si no, no hubiésemos venido, es así de simple...para encontrar un porvenir para mis hijos, una vida un poco más clara.”

“Lo único que tengo que compartir con ellos (refiriéndose a los españoles de los clubes sociales) es el hecho de ver un partido de fútbol.”

“La cultura *québécoise* para mí ha sido una especie de añadido. He leído autores, he leído cosas, que siempre he empleado comparando para mis cursos de literatura con los españoles.”

“Yo no he perdido nunca ese punto de vista de lo español de cuando me marché. [...] He incorporado elementos de la cultura quebequense, sobre todo, una democracia sentida.”

“Yo no soy un español normal. Cuando yo voy a España hay muchas veces que me siento turista. Porque yo he adquirido muchísimas cosas, muchas más de las que pienso y de las que sé de aquí [...] Muchísimas veces, y sobre todo, en los ámbitos familiares, me siento un marciano.”

“Yo hoy en día no podría vivir en España. Es decir, podría vivir marginalmente. Para mí ha pasado ya el tren. Yo ya no entro en España, no puedo entrar.”

-Pregunta: ¿cómo se definiría usted hoy en día?

“No sé que decirte... Pues un ciudadano con un pasaporte canadiense y otro español... Así de simple y así de complejo. Sentimentalmente estoy aquí, muy cerca de España. Y en España, busco las noticias del Canadá...”

“Cuando hice el año sabático con mis hijos en España, mi hija de seis años me preguntaba: Papa, ¿Cuándo volvemos a casa? Y claro, yo me quedé asombrado y le decía: la casa, si esto es tu casa. Y ella decía: No, la casa es el Canadá. [...] Ya estaba todo claro, estaba decidido, ahí ya no había vuelta atrás.”

“En mi casa no hay cultura española presente mas que para mi mujer y para mí. Mis hijos hablan español... pero un español de cocina.”

3. Manuel Gutiérrez

“Qui je suis? Moi, j'étais un garçon en Espagne qui essayait de travailler, qui avait de la difficulté à trouver un emploi [...]. J'étais en deuxième année d'université et je n'aurais jamais de ma vie pensé quitter mon pays. J'étais bien avec ma mère et dans mon monde à moi. ”

“Je ne suis pas un immigrant économique parce que je n'avais pas de profession, je n'étais pas qualifié. J'étais un étudiant.”

“J'ai quitté l'Espagne au Noël 1969 pour me rendre au Mexique. [...] J'ai vécu là-bas jusqu'au Noël 1972, quand je suis arrivé au Québec. ”

“Je ne connaissais rien du Canada et encore moins du Québec. Même si j'étais un garçon cultivé, je ne connaissais pas du tout le Canada et le Québec. ”

“Mon sentiment a été, pendant très longtemps, celui d'une frustration [...]. J'étais déprimé. La recherche d'une nouvelle identité n'est pas si simple que ça, c'est très compliqué. La recherche de travail créait mon statut! Moi je n'avais pas de profession. Quand je suis arrivé au bureau de l'immigration, on ne savait pas trop où me placer. Je n'avais de carte de compétence [...] je n'avais rien. La famille de mon ex-compagne m'a beaucoup aidé à rester ici. ”

“J'ai débarqué dans un foyer très typique d'une problématique québécoise, que plus tard, j'ai commencé à étudier, mais, au début, je ne comprenais pas comment Madame parlait tout le temps en anglais et comment Monsieur parlait tout le temps en français. Je ne comprenais pas du tout la problématique. ”

“Ma compagne parlait très bien espagnol, [...] elle parlait anglais, phénoménal, et parlait évidemment très bien français. Mais moi, quand j'ai débarqué, j'ai vécu une expérience très traumatisante. [...] Allait-il falloir que j'apprenne l'anglais en plus du français? [...] J'étais très angoissé. ”

“La langue sans une culture, ça n'existe pas. Tranquillement je me suis adapté à la culture francophone, même si les pressions, à l'époque, de ma belle-mère, étaient très très fortes pour que j'embarque dans les affaires anglophones. ”

“Dans la recherche de notre statut, comme immigrant, il faut préciser que moi je ne suis pas très représentatif d'un immigrant « traditionnel », dans le sens économique. Je ne représenterais pas cette tendance. J'ai cherché à être réfugié politique, mais c'était très complexe à l'époque. [...] Je suis un immigrant, c'est tout. ”

“Je ne m’attendais pas à un choc culturel de cette nature-là, je vous donne ma parole! Après, j’ai compris beaucoup de choses du peuple québécois et je vous dirais bien honnêtement [...] j’ai un passeport canadien, j’ai une citoyenneté canadienne et je serais

près, demain, de perdre ma nationalité canadienne pour devenir un citoyen d’un pays qui s’appellerait le Québec. Je n’ai aucune peur. ”

“Je n’ai pas besoin qu’on m’explique une raison du front de libération québécois. Pourquoi? Parce que quand j’ai quitté l’Espagne, des confrères à moi, parce que pour moi tous les humains sont des confrères, on se battait au Nord et on se battait en Catalogne pour une identité nationale. Je n’ai pas appris beaucoup du nationalisme québécois et je comprenais très bien le sentiment national québécois. [...] Je venais d’un pays où la question nationale est un immense problème. Comment voulez-vous que je ne comprenne pas les Québécois? ”

“L’être humain est en perpétuel combat d’identité. La différence, c’est elle qui m’aide à savoir qui je suis. Je ne peux pas me définir moi-même, il faut que je m’autodéfinisse par rapport à quelqu’un. ”

“Le plus important, c’est l’universalité des humains, et non pas les frontières et les drapeaux et les hymnes nationaux, c’est l’universalité! Plus j’avance et plus je suis convaincu que là où il y a un immense travail à faire [...] c’est dans les conditions idéologiques que nous concevons la planète. [...] Il ne peut pas y avoir d’intégration si nous ne travaillons pas ensemble. [...] La seule façon qu’on peut avancer un projet multiethnique au Québec [...]. Vivre ensemble, les différentes cultures, ne peut pas se faire autrement que de faire des choses ensemble. ”

“D’après vous, qui va prendre la responsabilité de nous garantir le respect de nos différences? L’État! C’est-à-dire, une culture nationale. L’État, ça veut dire, notre système de droit; ça veut dire, le respect de nos valeurs; ça veut dire, le respect de nos traditions multiethniques. [...] Qui peut garantir le respect entre les cultures? Son propre État! Un État qui veille que nous nous respectons dans nos pratiques. [...] Si nous sommes dans un problème d’accommodation, aujourd’hui, c’est parce que nous avons différentes conceptions de la société dans son rapport spirituel! C’est le spirituel, versus la force religieuse, qui crée une immense séparation entre les humains. ”

“Chaque personne à trois éléments fondamentaux à affronter constamment : son intégration dans son mode de travail, dans son monde relationnel homme-femme et à la société élargie, c’est à dire la grande société. [...] Nous sommes en train d’aborder un faux débat. ”

“L’intégration dite théorique est un exercice de relation humaine de toute l’existence de la vie humaine. Il n’y a pas de différence d’âge pour identifier mon niveau d’intégration dans ce premier volet. Deuxième volet, à la question de Luisa (*Qui êtes-vous? Rejet de l’identité espagnole?*). L’individu ne perd jamais son identité! [...] Quel besoin pensez-vous que j’aurais à exprimer mon identité espagnole car depuis 35 ans que j’échange avec mes

confrères Québécois, ceux-ci identifient mon accent!? Je n'ai aucun problème : j'ai fais un métier dans lequel [...] tout mes élèves, quand ils lisaient mon nom sur la liste de cours, disaient : « un immigrant! ». Quand ils rentraient dans la salle de cours, on s'attendait à voir un immigrant et tout le monde avait raison. [...] Je suis comme tout le monde. C'est ça notre identité : la reconnaissance que vous faites de moi et non pas moi de moi-même!! ”

“Bien sûr qu'il y a des Québécois qui font de la discrimination. Mais c'est à moi justement de lui montrer de ne pas avoir peur de moi. Ce n'est pas à lui de faire un immense effort de comprendre ma putain de culture à moi! Si lui est déjà accablé par sa propre identité, pauvre Québécois, entre un monde anglophone canadien, un monde américain dans lequel chaque fois qu'il pitonne la télévision 99.9% des choses sont d'idéologie américaine. Et lui en est conscient, parfaitement conscient qu'il est en train d'être acculturé! Ça c'est grave, c'est très grave! Quand on acculture quelqu'un d'autre on l'enlève littéralement de ses racines et on commence à lui dire subtilement : vous n'avez pas le droit de ça, vous n'avez pas le droit de ça, ... ”

“Moi je n'ai pas été victime, au Québec, de racisme. J'ai été victime de discrimination et d'un peu de jalousie sociale mais je n'ai jamais connu le racisme. ”

“Dans mon cas personnel, la vérité, je ne pouvais pas retourner en Espagne. À un moment donné, ma maman m'a envoyé le dépliant du journal [...] il y avait un armistice général. Il y a eu un gros armistice politique dans lequel le monde qui voulait pouvait [revenir au pays] sans représailles. Elle m'a envoyé le papier en disant : « amour, tu peux rentrer, il n'y a aucun problème contre toi ». Mais je n'ai pas décidé de m'en aller. [...] Parce que j'avais contribué à donner naissance à un enfant que j'adorais et que j'adore et même si nous étions séparé et divorcé je me suis dit : “si je pars, ça va être encore une preuve qu'ils vont utiliser contre moi pour dire : tu vois, c'était un salaud ce gars là [...]”

“Je viens d'une époque très modeste mais à l'époque dont l'on parle, mon frère avait un très bon travail et il m'avait dit : “Lolo, reste à Grenade, j'ai la chance de te donner un emploi, après tu feras ce que tu veux ”. Mais non, je ne reste pas, je retourne parce qu'on ne sait jamais... Et si cet enfant pense venir avec moi? On ne sait jamais... ”

4. Antonio Torregrosa

“C'est une autre émigration que celle qui allait vers l'Allemagne, l'Italie, ... [...] Nous on n'avait pas de contrat.”

“Ça faisait longtemps que je voulais émigrer [...] n'importe où, en Australie,... J'avais un de mes frères ici, mais il était juste de passage [...]. Il attendait que j'arrive pour retourner en Espagne.

“J'avais un bon travail en Espagne, sauf que les conditions politiques ne correspondaient pas tout à fait à ma façon de voir les choses. Il faut dire que c'était l'époque

de Franco [...]. J'avais commencé à militer un peu dans la compagnie pour laquelle je travaillais. *Comisiones obreras* était un syndicat clandestin dans ce temps là. Je militais avec eux et je savais que j'étais fiché par la police et c'est ça qui a accéléré un petit peu mon départ aussi. Ça résume un peu l'idée de quitter l'Espagne. J'avais 24 ans alors je me suis marié puis j'ai quitté tout de suite, avec ma femme. ”

“Moi j'avais arrangé toute mon arrivée avec l'ambassade canadienne et je suis venu comme immigrant reçu. C'est à dire que le gouvernement te payait des cours de français, le fameux COFI. C'étaient des cours de 6 mois puis il te donnait une petite allocation pour

survivre. Juste après on s'est incorporé au marché du travail. C'était dur [...]. On n'était pas encore trop à l'aise avec la langue. Au début c'est difficile, tu ne comprends pas trop les méthodes de travail, c'est complètement différent qu'en Espagne. C'est une période d'apprentissage par laquelle il faut passer, pour l'intégration...”

“On a tout le temps le mal du pays, surtout au début. Mais, en se disant, pour la dictature : ça va tomber et bientôt on va pouvoir retourner et vivre démocratiquement. Mais on se trompe. J'aurais pu retourner mais là je voyais que la question économique, ça fait quelque chose dans l'émigration. Je me disais que si je retournais en Espagne, je perdais mon travail. [...] Et puis, je commençais déjà à m'intégrer au Québec. ”

Question : Dans quelle catégorie d'immigrant vous placeriez-vous?

“Moi je dirais politico-économique. Aujourd'hui je peux la résumer comme politico-économique. ”

“Ça c'est dû à ce qu'on s'est bien intégré au Québec, on a compris les inquiétudes politiques du Québec, on a vu de quel côté était la justice-sociale historique. C'est comme ça que l'on s'est branché sur l'idéologie du peuple québécois, je veux dire en majorité. ”

“Dans mon cas à moi, comme Manolo l'a dit, on est des Espagnols jusqu'à la mort. Sauf que, si je regarde depuis le temps que je suis immigré, il y a eu des périodes où je me sentais plus près de l'Espagne qu'aujourd'hui. Aujourd'hui, je me sens Espagnol mais je sens l'Espagne très très loin. [...] Je ne suis même pas la politique espagnole. Ce n'est pas que ça ne m'intéresse pas, mais je ne suis pas là-bas pour le moment. [...] C'est un orgueil pour moi d'être Espagnol. Tu ne peux pas me l'enlever! [...] C'est dur de répondre à cette question (Qu'est ce que vous vous sentez aujourd'hui?) Je me sens très bien ici au Québec. Je me sens bien en Espagne, mais je me sens très bien au Québec. ”

“Plus tard, j'ai voulu que mes enfants soient Espagnols et ça m'a pris pas mal de démarches pour pouvoir leur donner leur nationalité espagnole. C'est ça le refus : tant que le régime était en place, je ne voulais rien savoir. ”

“Moi je travaille dans le domaine de la construction et ça c'est très québécois [...]. Je suis le seul immigré et parmi les Québécois j'ai été élu délégué syndical. Malgré mon accent et mes lacunes en français, ils ont voté pour moi. ”

“Ils [les Québécois] ne vont pas me traiter de la même manière qu'un immigrant qui ne s'intègre pas à eux. Ils vont se dire : lui il n'est pas intégré. Ils me l'ont dit : “si tous les immigrés étaient comme toi il n'y aurait pas de problèmes ”. Ils m'ont dit : “toi tu es un des nôtres parce que tu comprends la culture québécoise, tu essayes de vivre un petit peu comme nous [...] ”. Il faut que tu respectes le peuple québécois et que tu t'intègres!”

5. Murielle Gutiérrez (mujer de Manuel Gutiérrez)

“Pour avoir été en Afrique, en Suisse, en Amérique centrale... Je crois que l'on reste toujours d'où on vient et ça se voit dans le quotidien. Ça ne se voit pas d'une manière structurée, très officielle, dans le sens comment tu es. Il y a des minorités visibles on s'entend. [...] Je crois que ça se vit dans la réaction spontanée quotidienne. C'est à dire que le tempérament et le caractère qui sont forgés, et la personnalité de base, sont forgés où tu as grandi entre 0 et 20 ans. Si tu as vécu dans tel lieu, tu intègres une façon de te confronter aux éléments du quotidien. Si tu es d'une culture qui quand quelqu'un te bouscule, tu as vu les personnes de génération plus vieille apostropher la personne et lui dire : « tu pourrais t'excuser ». Et bien, il [tu] va être au Québec, il va avoir tendance à vouloir le faire, c'est normal. Par exemple ce soir, regarde, vous êtes d'origine espagnole, ils sont Espagnols. Si c'est moi qui avais fait une rencontre pour connaître “comment vous trouvez les Québécois ”, il y aurait du vin et de la bière. Il n'y a pas de bière là! Ça vient dans le subtil, le non-dit, la façon dont tu te lèves le matin, dans les habitudes radio-télévision [...] Quand je vois Antonio, son épouse Luisa ou mon mari, ce n'est pas du tout comme moi je le fais. C'est juste ce qu'ils ont appris et c'est quelque chose qui reste. J'appelle ça « l'expression du tempérament », ou de ta culture que tu as intégré à travers ton éducation, par ton père, ta mère et de ton environnement immédiat. [...]”

SEGUNDA PARTE

ÉTICA, POÉTICA Y EDUCACIÓN

“Llamado a algunos doctores” Para una poética del reconocimiento

Roxana Molinié
Université de Montréal

La cuestión del reconocimiento y conocimiento ha sido abordada desde varios puntos de vista particularmente en los textos de Martínez, Wallerstein, Panikkar, Fornet-Bétancourt. Mi enfoque de la cuestión es el siguiente: en los discursos interculturales se da mucha importancia al “reconocimiento” del otro. Esta palabra “reconocimiento” evoca para mí una repetición (*re-*) del conocimiento, conocer lo *ya* conocido. Así el otro o lo otro (otro porque no es todo mi cuerpo ni toda mi conciencia) refleja una parte de mi propio conocimiento, de la imagen y concepción que yo tengo de una cosa o persona. Cuando yo reconozco en el otro su humanidad, estoy reconociendo algo que yo ya conozco, que tengo en común con él, y que me permite pensar que el otro es igual que yo. Pero reconociendo su igualdad, no reconozco sus diferencias. El reconocimiento no me lleva a conocer aquello que hace que el otro sea diferente de mí. Reconocer al otro no me permite conocer al otro, sino reconocer parcialmente a mí misma en el otro. Admitir que yo no puedo reconocer totalmente al otro me da la posibilidad de admitir que hay cosas que yo no conozco y que el otro sí conoce. Esto me hace tomar conciencia de que el otro tiene o *es* a través de un conocimiento diferente. Para reconocer al otro (y no a mí misma en él) debo conocerlo. El conocimiento del otro es la condición de un auténtico reconocimiento de éste. Desde esta perspectiva, haré una lectura de un poema de José María Arguedas que presento como una poética del reconocimiento. Trataré de mostrar que el poema es una poética del reconocimiento porque el poeta se dirige a algunos doctores, portadores de conocimiento institucional, oficial, portadores de autoridad, por la identidad con que se pinta el poeta, por la visión del conocimiento y del reconocimiento que propone el poeta. Según mi lectura condicionada por las inquietudes con respecto a la “interculturalidad”, en este poema laten ideas interesantes que estudiaré, en parte, a lo largo de este trabajo, a la luz de versos del poema “Llamado a algunos doctores” y de fragmentos de textos de Chow, Spivak, Bhabha y Hart y Negri. El poema empieza así:

Dicen que ya no sabemos nada, que somos el atraso,
que nos han de cambiar la cabeza por otra mejor.
Dicen que nuestro corazón no conviene a los tiempos [...]
Dicen que algunos doctores afirman eso de nosotros; [...]
Que estén hablando, pues; que estén cotorreando si eso les gusta.

La primera estrofa expone estas acusaciones de ignorancia, de ser un obstáculo al progreso, de inferioridad, de parte, según “dicen” de algunos doctores. En lo que sigue del poema, el poeta no se defiende de estas acusaciones; más bien, interpela a los doctores, presenta una identidad plural, canta una forma de conocimiento que le es propia, invita al

doctor a acercarse para que haya reconocimiento mutuo y afecto. Es en este orden que trataré de cada uno de estos puntos.

El poeta, que es una voz de los acusados, toma la palabra, no para defenderse, sino para interpelar al doctor, que es autoridad, voz de un discurso dominante, voz que juzga y acusa: “¿Qué hay a la orilla de esos ríos que tú no conoces, doctor?”, “¡No huyas de mí, doctor, acércate!”, “¿Es que ya no vale el mundo, hermanito doctor?”. La interpelación, según Rey Chow en *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (108-110), tiene un poder y un sentido particular. En el contexto poscolonial, el otro —el diferente, el étnico, el marginal, etc.— es sometido a la mirada del uno por medio de un mimetismo que le es impuesto. Chow distingue tres niveles de mimetismo (103-108): primero, el otro es una mala copia del uno —el otro no llega a igualar al uno—; segundo, el otro desea ser el uno —por ejemplo, el negro desea ser el blanco y gozar de su status, privilegios y poder, de este ejemplo trata Homi Bhabha con respecto a *Peau noire, masques blancs*—; tercero, el otro debe parecer otro —por ejemplo, el indio debe corresponder a la imagen que se tiene del indio. Estos niveles de mimetismo son producidos por la ideología dominante poscolonial. En el tercer nivel es que opera la interpelación como un proceso de interiorización de la propia marginalidad y sumisión. Según Rey Chow, cuando me llaman “¡Oye asiática!” “¡Oye homosexual!” “¡Oye (lo que sea)!” y yo contesto, reconozco que se dirigen a mí, estoy admitiendo y sometiéndome a una imagen fija que la sociedad me impone. Estoy acomodándome en un espacio limitado, prefabricado, que yo no he construido. Al contestar a la interpelación, estoy contestando con una voz que no es mía, sino una voz que me presta la misma interpelación. Yo no tengo voz fuera del marco de la interpelación. Aquel que me interpela, con su voz dominante que me margina, tiene poder sobre mí. Al contestarle, manifiesto que he interiorizado ese poder y que me he sometido a éste: “allowing such powers to work in the most intimate fashion —from within their [minority individuals’] hearts and souls, in a kind of voluntary surrender that is, in the end, fully complicit with the guilty verdict that has been declared on them socially long before they speak” (115).

En el poema “Llamado a algunos doctores”, la interpelación cobra otro sentido y manifiesta otro poder. Se trata de una interpelación subversiva puesto que el que la profiere es, tal como se presenta al inicio del poema, el acusado, el culpable de ser menos, de ser el “atraso”, el otro o, para usar el vocabulario del discurso de Chow, el “sujeto étnico” (108). Él toma la palabra, con su voz profiere la interpelación y se dirige a la autoridad, al doctor. Esta interpelación tiene el poder, no de someter al doctor, sino de crear el acercamiento, la posibilidad de igualdad y fraternidad: “hermanito doctor”. Ahora quisiera saber *quién* es el que interpela, *quién* es el poeta.

El poeta se identifica primero con un “nosotros” como se puede ver en los versos que abren el poema. Luego, el poeta se refiere a su ser usando el “yo” y dice:

Los ríos corren bramando en la profundidad. El oro y la noche, la plata y la noche temible forman las rocas, las paredes de los abismos en que el río suena; de esa roca están hechos mi mente, mi corazón, mis dedos [...]

Quinientas flores de papas distintas crecen en los balcones de los abismos [...] Esas quinientas flores son mis sesos, mi carne [...]

En esta fría tierra siembro quinua de cien colores [...] Los cien colores son también mi alma, mis infatigables ojos.

Luego, el poeta vuelve a ser nosotros: “Sabemos que pretenden desfigurar nuestros rostros con barro”, “Somos hijos del padre de todos los ríos, del padre de todas las montañas”. El poeta es un sujeto plural, es un sujeto constituido por una multitud de elementos: la roca, las quinientas flores de papa, los cien colores de quinua, los ríos y las montañas. La identidad del poeta es multitud indefinible de elementos inmensos y pequeñísimos, eternos y efímeros, invencibles y frágiles. Elementos incontables, como flores y colores que sólo el poeta puede contar —los ojos del doctor, y del lector, no alcanzan a conocer los ríos, a distinguir las quinientas flores y los cien colores.

Quisiera tratar aquí de esta identidad indefinible e inconcebible teniendo en mente que la identidad es un problema clave en el discurso poscolonial e intercultural. Me parece interesante la idea de identidad como huella de resistencia. Homi Bhabha, en *The Location of Culture*, sugiere que el encuentro con la identidad ocurre cuando ésta se escapa, cuando no se puede captar su imagen. En este momento de des-encuentro la identidad “leaves a resistant trace, a stain of the subject, a sign of resistance” (49). Si la identidad deja una mancha del sujeto y un signo de resistencia, supongo que la identidad y el sujeto están en movimiento continuo y que no *caben* en mi campo visual y de entendimiento, que están más allá de la imagen y del concepto. Presentándose como multitud indefinible de elementos, la identidad del poeta resiste a la mirada y al pensamiento homogeneizante de aquel que, como el lector, quisiera poder definirlo, nombrarlo y asignarle una categoría. Yo, lectora, no le puedo decir “Oye indio”, “Oye Dios” u “Oye comunista”, la identidad del poeta no se deja enmarcar en tales categorías, está *entre y más allá* de los límites de cualquier esquema.

Tal identidad me lleva al texto en que Hardt y Negri postulan que la multitud es el nuevo poder revolucionario del que depende el Imperio. Según lo que he entendido de su tesis, la multitud, con sus incesantes movimientos y su fuerza laboral, sostiene el Imperio y, a la vez, tiene la posibilidad de oponerse a él y de vencerlo. Con la interpelación he hablado de discurso dominante, con la identidad del poeta, de resistencia. Me parece pertinente poner en relación la identidad del poeta y la idea de Hardt y Negri según la cual el Imperio impone y/o intensifica límites y separaciones, pero no logra controlar el movimiento, rasgo esencial de la multitud en que reside también su poder:

These imperial practices in themselves, however, still do not touch on the political tension that runs throughout the spontaneous movements of the multitude. *All these repressive actions remain essentially external to the multitude and its movements.* Empire can only isolate, divide and segregate (399)

Me seduce la idea de que el poeta, identificándose como una multitud de elementos desde la flor hasta la roca pasando por “nosotros”, resiste a definiciones, límites y

separaciones oponiéndose de esta manera al poder, encarnando o materializando, a través del poema, el poder que se opone al poder.

Hay en el poema una fusión entre la identidad del poeta y aquello que él propone como conocimiento: si la identidad del poeta es constituida por elementos de lo que se llama naturaleza —ríos, montañas, flores—, lo que el poeta desea enseñar al doctor, y al lector, el conocimiento que el poeta quiere compartir, es conocimiento de “*sonido de los precipicios que nadie alcanza*”, de yerbas y raíces, de “*aves que cantan*”, de la danza de las “*cientos flores de quinua*”, del “*soplo de los vientos*”, del “*agua limpia que canta*”. Identidad y conocimiento del poeta se funden en un mismo paisaje, en un mismo mundo. Esto me sugiere que lo que yo soy es también lo que yo conozco y que para conocer al otro tengo que conocer o intentar conocer su mundo de conocimiento. Ahora bien, el conocimiento del poeta no es conocimiento de “contenido” o enciclopédico.

El conocimiento al que invita el poeta es un conocimiento basado en la visión, en la percepción y en la íntima relación con el mundo: conocer es entonces una manera de ponerse en relación con el mundo, de sentirlo y de darle un sentido, como lo ilustran maravillosamente estos versos:

El latido de miriadas de gusanos que guardan tierra y luz; el vocerío de los insectos voladores,
te los enseñaré, hermano, haré que los entiendas;

Las lágrimas de las aves que cantan, su pecho que acaricia igual que la aurora, haré que las
sientas y oigas.

Es un conocimiento distinto de aquel del doctor o del conocimiento oficial, académico, dominante. Invitándoles a los doctores y lectores su conocimiento —porque, en el poema, el conocimiento es algo sensual, se oye, se toma, se derrama: “*el jugo feliz de millares de yerbas, de millares de raíces que piensan y saben, derramaré en tu sangre, en la niña de tus ojos*”—, el poeta está echando las semillas de una auténtica forma de “vivir juntos”, que algunos llamarían “sociedad intercultural”. Efectivamente, el poeta propone un conocimiento diferente, un conocimiento que el doctor no posee: “*los abismos que tus ojos no alcanzan*”. La visión del doctor no alcanza a ver, a conocer los abismos, a pesar de que éstos sean inmensos.

El conocimiento que desea compartir el poeta con el doctor pasa por los sentidos —vista, oído, gusto. El poeta desea que el doctor se vuelva sensible a lo más inmenso —abismo— y a lo más ínfimo —gusanos, “*lágrimas de aves*”— para que pueda entender el mundo del poeta. Pero para esto, el doctor tiene que ser más ligero, más apto al movimiento: “*Yo, aleteando amor, sacaré de tus sesos las piedras idiotas que te han hundido*”. Para sentir, entender, conocer, es necesario quitarle las piedras de los sesos que le impiden desplazarse hacia otras formas de concebir el mundo. En efecto, el movimiento es un factor importante en el conocimiento porque permite desplazarse de un punto de vista a otro, de una a otra visión, hacia otros horizontes, permite también poner en relación elementos que pueden estar alejados unos de otros o desconectados, para que surja una nueva idea o problema. Poner en

relación elementos distintos sin conexión en un texto —texto puede ser cualquier cosa que se preste a una lectura— preexistente es la base de una “teoría del cambio” o de una teoría de lectura según Gayatri Spivak en “Subaltern Studies: Deconstructing Historiography”. Para Spivak, los estudios subalternos hacen posible el “concepto-metáfora del texto social” porque su lectura es un acto que consiste en romper la cadena de signos del “texto sociedad” y en volver a encadenarla de manera diferente. El “breaking and relinking of the chain” (5) permite que surja un texto con nuevos sentidos que pueden reorientar las dinámicas sociales. Desde mi punto de vista, los estudios (inter-) culturales deben dedicarse a tales lecturas a fin de crear espacios, dentro y a través de los textos, que puedan acoger otras formas de conocimiento. El poema de Arguedas es uno de estos espacios.

Desde una lectura lineal del poema, del comienzo al final, la invitación al conocimiento se encuentra antes que el llamado al reconocimiento: “*No huyas de mí, doctor, acércate! Mírame bien, reconóceme. ¿Hasta cuándo he de esperarte?*” Después de haberle enseñado al doctor los colores, las montañas, “*la luz de la nieve rojiza*”, “*el vocerío de los insectos voladores*”, después de haberle hecho oír el “*sonido de los precipicios*”, sentir “*las lágrimas de las aves*”, después de haberle derramado en la sangre y en sus ojos “*el jugo feliz de millares de yerbas, de millares de raíces que piensan y saben*”, el poeta pide el reconocimiento. Penetrar en el mundo de conocimiento del poeta es la condición del reconocimiento, para que el doctor y el lector puedan reconocer al poeta, tienen que haber sido iniciados a su mundo. Conocer al otro es la posibilidad y condición de reconocerlo. Si se plantea el reconocimiento como un valor fundamental para lograr un “diálogo intercultural” (Martínez, 90), hay que tener en cuenta que el reconocimiento del otro pasa por el conocimiento del mismo. Se trata de luchar contra la violencia epistémica del imperialismo “that constituted/effaced a subject that was obliged to cathect (occupy in response to a desire) the space of the Imperialist’ self consolidating other” (Spivak, 18). Es decir, se trata de conocer al otro sin someterlo a lo que uno desea que sea para que pueda haber un reconocimiento de su *diferencia*. En este sentido Fernet-Bétancourt propone “abrir la filosofía a las tradiciones indígenas y afroamericanas, a sus universos simbólicos, sus imaginarios, sus memorias y sus ritos; y ello no como objeto de estudio sino como palabra viva de sujetos con los que hay que aprender a estudiar en común” (76). Tal apertura permitiría un conocimiento conjunto del uno y del otro, la coexistencia y cultivo de formas diferentes de conocimiento, el reconocimiento de uno y de otro en el saber producido en la sociedad en que viven, el reconocimiento mutuo entre uno y otro —gracias al conocimiento del conocimiento de ambos. El conocimiento, pues, está a la base del proyecto de “vivir juntos”. Quisiera ahora mostrar cómo se articula este proyecto en el poema que me interesa.

Luego de invitar al doctor al conocimiento y al reconocimiento, el poeta le ofrece su afecto, le ofrece curarlo y cuidarlo como a un hijo: “*te recrearé con la luz de las cien flores de quinua, con la imagen de su danza al soplo de los vientos; con el pequeño corazón de la calandria en que se retrata el mundo*”, como a un hermano: “*Yo te invitaré el licor de mil savias diferentes [...] Curaré tu fatiga que a veces te nubla como bala de plomo [...] Te refrescaré con el agua limpia que canta*”. El conocimiento hace posible que el poeta le pida al doctor “*¡No huyas de mí, doctor, acércate! Mírame bien, reconóceme*”. El conocimiento

posibilita el acercamiento para el reconocimiento. A su vez, el reconocimiento permite la fraternidad necesaria para amar y cuidar al otro. El poema le ofrece al doctor y al lector la posibilidad de confundirse con el poeta en la luz, en el viento, en el agua, en el corazón de la calandria en que se retrata el mundo. La propuesta del poema me hace pensar en el proyecto de amor que Hardt y Negri ilustran con la leyenda de San Francisco de Asís:

Francis in opposition to nascent capitalism refused every instrumental discipline, and in opposition to the mortification of the flesh (in poverty and in the constituted order) he posed a joyous life, including all of being and nature, the animals, sister moon, brother sun, the birds of the field, the poor and exploited humans, together against the will of power and corruption. Once again in postmodernity we find ourselves in Francis's situation, posing against the misery of power the joy of being.” (413)

Sin embargo, la fraternidad, el afecto y el cuidado, no son incondicionales: “*No, hermanito mío. No ayudes a afilar esa máquina contra mí; acércate, deja que te conozca; mira detenidamente mi rostro, mis venas; el viento que va de mi tierra a la tuya es el mismo; el mismo viento respiramos*”, pues dependen del conocimiento y del reconocimiento mutuo. Es más, hacia el final, el poeta sugiere que el no conocimiento lleva a una actitud hostil y a un enfrentamiento violento: “*Que camine la muerte hacia nosotros; que vengan esos hombres a quienes no conocemos. Los esperamos en guardia*” “*Que afilen cuchillos, que hagan tronar zurriagos; que masen barro para desfigurar nuestros rostros; que todo eso hagan*”. El poema deja entender que el proyecto de solidaridad, afecto y cuidado no se realizará mientras no haya conocimiento mutuo.

El poema termina con un fragmento de esperanza que nos deja tiempo, a los doctores y lectores, para realizar el proyecto del poeta:

Más grande que mi fuerza en miles de años aprendida; que los músculos de mi cuello en miles de meses, en miles de años fortalecidos, es la vida, la eterna vida mía, el mundo que no descansa, que crea sin fatiga; que pare y forma como el tiempo, sin fin y sin precipicio.

En esta lectura del poema “Llamado a algunos doctores” he puesto en relieve puntos importantes para pensar la “interculturalidad”: el poder de tomar la palabra, la identidad, el conocimiento y el reconocimiento, la posibilidad de crear un “inter” mejor. El poeta ha tomado la palabra para interpelar a los doctores representantes del saber institucionalizado. De esta manera el poeta subvierte el poder de la interpelación, teorizado por Rey Chow, convirtiéndolo en una invitación al conocimiento —en vez de una manera de estereotipar y mantener al otro “en su lugar”. Luego he querido contestar a la pregunta “¿Quién es el poeta?” para mostrar que el poeta no es uno sino una multitud de elementos heterogéneos, elementos ínfimos y magníficos del mundo. En esta dificultad de identificar al sujeto —al poeta— reside el poder de resistencia de su identidad. Siendo tanto y tantos, el contorno del sujeto se borra y se ve penetrado de luz, de colores, de agua. De esta misma índole es su conocimiento, que ofrece compartir con el doctor, y el lector. El conocimiento del poeta es relación privilegiada con el mundo, es sentir y entender el mundo a través de él. De ahí la

importancia del movimiento, de poder desplazarse del sol a la tierra de los gusanos, en el aire y en los bosques. He subrayado el hecho de que sólo después de la invitación al conocimiento el poeta pide reconocimiento de la parte del doctor para reforzar la idea, expuesta en la introducción, según la cual el conocimiento es una condición del reconocimiento. Por último, he intentado contestar a la pregunta “¿Qué propone el poeta?” exponiendo la propuesta de solidaridad, cuidado y afecto, que tiene como condiciones el conocimiento y reconocimiento mutuo.

Referencias bibliográficas

- ARGUEDAS, José María. 1992. "Llamado a algunos doctores.", en *Anthropos Suplementos: Una recuperación indigenista del mundo peruano. Una perspectiva de la creación latinoamericana*. José Carlos Rovira, ed. Barcelona: Editorial Anthropos: marzo 1992, 125-127.
- BHABHA, Homi. 1994. *The Location of Culture*. London; New York: Routledge, 40-64.
- CHOW, Rey. 2002. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Columbia University Press, 95-127.
- FORNET-BÉTANCOURT, Raúl. 2000. "Filosofía e interculturalidad en América Latina: Intento de introducción no filosófica", en *Interculturalidad y globalización. Ejercicios de crítica filosófica en el contexto de la globalización neoliberal*. San José, Costa Rica: Editorial DEI, 65-78.
- MARTÍNEZ, Ana Teresa. 1996. "Igualdad de derechos e interculturalidad", en *Educación e interculturalidad en los Andes y la Amazonía*. Ed. Juan Godenzzi. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 83-92.
- PANIKKAR, Raimundo. 1990. "El mito del pluralismo: La Torre de Babel. Una meditación sobre la no violencia", en *Sobre el diálogo intercultural*. Salamanca: Editorial San Esteban, 15-63.
- HARDT, Michael y Negri, Antonio. 2000. *Empire*. Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press, 393-413.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. "Introducción" en *Selected Subaltern Studies*, Ranajit Guha and Gayatri Chakravorty Spivak, eds. New York: Oxford University Press, 1988. 3-32.
- WALLERSTEIN, Immanuel. 2006. *Comprendre le monde. Introduction à l'analyse des systèmes- monde*. Paris: La écouverte, 11-41.

HUK DOCTORKUNAMAN QAYAY

Carlos Cueto Fernandinipaq, John Murrapapas

*Manas imatapas yachaniñachu, atrasus kayku; huk
umawansi umaykuta kutichingaku.*

*Manas sonqoykupas allinchi; ancha mancharisqas, nisiu
weqeyuqsi, waqaa tuyapa hina, nakasqa turupa bi-*

nas; chaysi mana allinchi.

*Huk ducturkunus chayta nin; kikin allpanchikpi miraq,
wirayaa, quilluyaa ducturkuna.*

Nichkachunku ya, hinata nichkallachunku.

*¿Imamantan ruwaaq ñutquy? ¿Imamantapunim ru-
wasqa sunquypa waqaa aychan, taytallay ducturku-
na?*

*Mayukunam qaparichkan, mana chay ducturkunapa
aypanan manchay uku, manchay qori tuta, qollqitu-
ta qaqakunapa chaurinpi;*

*chay qori qollqi tuta rumimantam ñutquy, umay, di-
duypas.*

*¿Imapunim kachkan chay mayu patapi, taytallay duc-
tur?*

*Largavistaykita urquykamuy, qawaykamurway, atis-
paqa.*

*Pichqa pachak hukman papakunam waytachkan chay
ñawikiapa mana aypanan qori tuta, qollqi punchao
allpapi. Chaymi ñutquy, chaymi sonqoy.*

*¿Imanasqan Inti takeyarun, llantu mana kanchu maypi-
pas? ¿Imanasqan, ductur?*

*Helicopteruykivan seqoykamuy, atispaqa. Kunturkuna-
pa, taksa, ñakay parwaq urpituchakunapa rapran
chirapayaspa kancharimuchkan.*

*Pachak color kinuakunapa kanchariyninmi Intita quñi-
rachin, Intita timpuykachichkan; urpitukunapa, ya-
na kunturpa purunta waytayachichkan.*

*Chauri punchaomi; apukunapa, wamanikunapa chay-
challanpim kachmkan; hatun, as quillu, as puka ri-
tim hanaq pachaman surumpintan kamachichkan
yaqa Inti sayay.*

*Kaypim pachak clasi waytayooq, miraq muruyooq kinua-
ta tarpuni, wiñachini. Chaymi almay; chaymi son-
qoy, mana samaq ñawiy; taytallay ductur.*

*Ñoqam, umaykipa ñotqunmanta, kuyapayaylla, upa
rumikumanta urqusqayki wayqey, ductur.*

*Mana atiy qaqapa sonidunta, mana atiy yuraa, puka
qillu manchay ritipa kanchariyninta;*

*waranqa waranqa ancha kallpayooq qorapa, sapikunapa
yachayninta, yawarniykiman hichaykamusaq, ña-
wiykipi churaykusqayki.*

*Waranqa waranqa allpa urukuna, wayra aslla raprayooq
urukunapa yanqalla rimayninta yuchachisqayki,
wayqey;*

*waranqa waranqa imaymana, imaymanallaña takikuq
urpitukunapa wiquichanta, imaymana aurora hina
llampu uqlluchanta apaykamusqayki, wayqey, duc-
tor.*

*Manan maquinapa ruwasqanchu kay yachay yachas-
qay, kusiy kusiqaq, llakiy llakisqay.*

*Pakiq ritimanta rupay wayqokama ñoqawan kuska uy-
wasqaykum, chay imay mana; cielo qayllanpi, cielo
munayninwan kuska sasawan uywakusqaymi.*

LLAMADO A ALGUNOS DOCTORES

A Carlos Cueto Fernandini y John V. Murra

Dicen que ya nos sabemos nada, que somos el atraso,
que nos han de cambiar la cabeza por otra mejor.

Dicen que nuestro corazón tampoco conviene a los
tiempos, que está lleno de temores, de lágrimas,

como el de la calandria, como el de un toro grande
al que se degüella; que por eso es impertinente;

Dicen que algunos doctores afirman eso de nosotros;
doctores que se reproducen en nuestra misma tierra,
que aquí engordan o que se vuelven amarillos.

Que estén hablando, pues; que estén cotorreando si eso
les gusta.

¿De qué están hechos mis sesos? ¿De qué está hecha la
carne de mi corazón?

Los ríos corren bramando en la profundidad. El oro y
la noche, la plata y la noche temible forman las ro-
cas, las paredes de los abismos en que el río suena;
de esa roca están hechos mi mente, mi corazón, mis
dedos.

¿Qué hay a la orilla de esos ríos que tú no conoces,
doctor?

Saca tu largavista, tus mejores anteojos. Mira, si puedes.
Quinientas flores de papas distintas crecen en los balco-
nes de los abismos que tus ojos no alcanzan, sobre
la tierra en que la noche y el oro, la plata y el día se
mezclan. Esas quinientas flores son mis sesos, mi
carne.

¿Por qué se ha detenido un instante el sol, por qué ha
desaparecido la sombra en todas partes, doctor?

Pon en marcha tu helicóptero y sube aquí, si puedes.
Las plumas de los cóndores, de los pequeños pája-
ros se han convertido en arco iris y alumbra.

Las cien flores de la quinua que sembré en las cumbres
hierven al sol en colores; en flor se han convertido
la negra ala del cóndor y de las aves pequeñas.

Es el mediodía; estoy junto a las montañas sagradas; la
gran nieve con lampos amarillos, con manchas roji-
zas, lanza su luz a los cielos.

En esta fría tierra siembro quinua de cien colores, de
cien clases, de semilla poderosa. Los cien colores
son también mi alma, mis infatigables ojos.

Yo, aleteando amor, sacaré de tus sesos las piedras idio-
tas que te han hundido.

El sonido de los precipicios que nadie alcanza, la luz de
la nieve rojiza que, espantando, brilla en las cum-
bres;

el jugo feliz de millares de yerbas, de millares de raíces
que piensan y saben, derramaré en tu sangre, en la
niña de tus ojos.

El latido de miriadas de gusanos que guardan tierra y
luz; el vocerío de los insectos voladores, te los ense-
ñaré, hermano, haré que los entiendas;

Las lágrimas de las aves que cantan, su pecho que aca-
ricia igual que la aurora, haré que las sientas y
oigas.

Ninguna máquina difícil hizo lo que sé, lo que sufro, lo
que del gozar del mundo gozo.

Sobre la tierra, desde la nieve que rompe los huesos
hasta el fuego de las quebradas, delante del cielo,

¿*Ama ayqewaychikchu, ducturkuna, asuykamuychik!*
Qawaykuway, wayqechay; maykamataq suyasaqaki,
Asuykamuy, ogrivay helicopteruykiqa oqllunkama.
Nogañataq waranqa clase qorakunapa kallpachasqa
suminwan kallpachasqayki.

Ancha ritimanta ukumari wayqokunakama waranqa
waranqa watapi mirachisqay kausaykunawan.

Titi saykuynikita hanpisaq, pachak kinua waytapa kan-
charyinwan, sumaq kuyakuq tusuchayninwan; tu-
yapa liru sunqumwan; qapariq mayupa, mancha-
chig yana qaqapa sunqumanta chuya takikuq ya-
ku urqusqaywan.

¿*Waranqa waranqa, waranqa wata killachu llankarqa-*
ni, takesalla makina fierruwan, mana reqsisqay mana
reqsiwaq runa, buk chillmiyllapi kutuwanankupaq,
willuwanankupaq.

Manam wayqechallay. Ama fierro afilayta makikiwan
yanapaychu mana reqsiwaq runakunata; ama ayqe-
waychu; reqsikanakusunchik; yaqa kikin wayralla-
tam samanchik; libruyikunata, imaymana maki-
naykikunata, sumaq waytaykitapas, ñoqamanta su-
chuy allpapiñ lantanki, churanki, mastarisqa, mana
piña, tranquilo allpapi.

Kuchillukunata allichachunku; surriagukunata togya-
chichunku; mituta huntachiychik waykita millay-
man tikerachinaykichikpaq.

Manam wañuyta manchanikuchu; may pachak wata-
ñachá wañuyta eqepachiniku yawarniykuwan, mu-
nasqay mana munasqay ñanpi tusuchiniku.

Mituwansi bukman uyaykita tikeraykachispanku sipi-
chirwanaku kikin churiykunawan.

Imaynachá kanqa. Hamuchun wañuy, hamuchun chay
mana reqsisqay almayoq runakuna. Suyasaqmi; lla-
pa apukunapa apunpa churinmi kani; llapa mayu-
kunapa taytan mayupa churinmi kani, uywan.
¿*Manañachu valin mundo, wayqey?*

Ama chayta niwaychu. Waranqa waranqa watapi ka-
llpachasqa yachayniymanta, mukutuymanta, asta-
wan wiñaymi vida, mana samaq mundu, mana sa-
maspa paqariq mundo, tukuy pacha, wiñay.

con su voluntad y con mis fuerzas hicimos todo esto.

¿No huyas de mí, doctor, acércate! Mirame bien, reconóceme. ¿Hasta cuándo he de esperarte?

Acércate a mí; levántame hasta la cabina de tu helicóptero. Yo te invitaré el licor de mil savias diferentes; la vida de mil plantas que cultivé en siglos, desde el pie de las nieves hasta los bosques donde tienen sus guardadas los osos salvajes.

Curaré tu fatiga que a veces te nubla como bala de plomo; te recrearé con la luz de las cien flores de quinua, con la imagen de su danza al soplo de los vientos; con el pequeño corazón de la calandria en que se retrata el mundo; te refrescaré con el agua limpia que canta y que yo arranco de la pared de los abismos que tiemplan con su sombra a nuestras criaturas.

¿Trabajaré siglos de años y meses para que alguien que no me conoce y a quien no conozco me corte la cabeza con una máquina pequeña?

No, hermanito mío. No ayudes a afilar esa máquina contra mí; acércate, deja que te conozca; mira detenidamente mi rostro, mis venas; el viento que va de mi tierra a la tuya es el mismo; el mismo viento respiramos; la tierra en que tus máquinas, tus libros y tus flores cuentas, baja de la mía, mejorada, amansada.

Que afilen cuchillos, que hagan tronar zurriagos; que masen barro para desfigurar nuestros rostros; que todo eso hagan.

No tememos a la muerte; durante siglos hemos ahogado a la muerte con nuestra sangre, la hemos hecho danzar en caminos conocidos y no conocidos.

Sabemos que pretenden desfigurar nuestros rostros con barro; mostrarnos así, desfigurados, ante nuestros hijos, para que ellos nos maten.

No sabemos bien qué ha de suceder. Que camine la muerte hacia nosotros; que vengan esos hombres a quienes no conocemos. Los esperaremos en guardia; somos hijos del padre de todos los ríos, del padre de todas las montañas. ¿Es que ya no vale nada el mundo, hermanito doctor?

No contestes que no vale. Más grande que mi fuerza en miles de años aprendida; que los músculos de mi cuello en miles de meses, en miles de años fortalecidos, es la vida, la eterna vida mía, el mundo que no descansa, que crea sin fatiga; que pare y forma como el tiempo, sin fin y sin precipicio.

Traducción del harawi-haylli.
Marzo, 1966.

De Valle Inclán a Evo Morales: El camino recorrido por las comunidades indígenas desde finales del siglo XIX hasta nuestros días

Silvia Gertrúdx González
Université de Montréal

1. Introducción: la gestación de la idea

De una manera casual, hará ahora algunos meses, encontramos un artículo titulado “Valle Inclán y el indio boliviano”, publicado en la edición digital del periódico boliviano *Bolpress*, el 10 de mayo de 2005. De entrada, nos llamó la atención el título del mismo; y es que, por aquel entonces, estábamos inmersos en la búsqueda de material sobre el célebre escritor gallego para nuestro trabajo de memoria. El citado artículo lo firmaba el escritor, periodista y ex viceministro de cultura de Bolivia Ramón Rocha Monroy. En él, el autor se hacía eco del hallazgo de un poema escrito por Valle Inclán y publicado en un número extraordinario de la revista *España y Bolivia* en el año 1932. En homenaje a la Fiesta de la Raza, la Cámara Oficial Española de Comercio, Industria, Navegación y Bellas Artes de Bolivia preparó una edición de lujo en papel couché, con abundancia de cincograbados y una acumulación de grandes firmas que, “con excepción de Gamaliel Churata, Carlos Medinacelli y nada menos que Ramón del Valle Inclán, cantaban a coro a la pureza de su sangre peninsular”. Rocha Monroy critica en su artículo el gran número de autores e intelectuales que denostaban a la “tartufería mestiza y el embeleco indianista”. Algunos como Pedro Zilveti Arce honraban la memoria de los “bravos e intrépidos conquistadores”, y Fernando Diez de Medina hallaba las raíces de la independencia americana en “la lucha del pueblo español contra la invasión napoleónica”. Afortunadamente, de entre este mar de voces acrílicas para con la conquista española, el autor encontró algunas excepciones. De entre ellas, Carlos Medinacelli, quien publicaba un diálogo metafísico entre un pobre diablo y su otro yo, en el cual reformulaba el principio cartesiano al decir: “Cuanto más pienso, menos creo que existo”, en clara alusión a las terribles huellas que la colonización había dejado impresas en la conciencia de los pueblos colonizados.

Finalmente, el periodista alude en su artículo a “un bello y furibundo” poema que Ramón del Valle Inclán dedicaba al indio boliviano, el cual según Rocha Monroy, anunciaba “como un bramido de pututus la redención que tardaría aún dos décadas”. Para el autor, el poema representa un valioso documento y se pregunta cómo es posible que se perdiera la memoria de la existencia del mismo, ya que si el imaginario de la Revolución Nacional hubiera preservado el poema de Valle Inclán, “quizá lo leeríamos hoy en los silabarios”, e incluso “bien podría figurar como exordio al Decreto Ley de Reforma Agraria”. A continuación, el periodista reproduce íntegramente el poema cuyo título es “¡¿Adiós?!” y dice lo siguiente:

¡Adiós te digo, con tu gesto triste, indio boliviano! / Adiós te digo, mano en la mano. / ¡Indio boliviano, / que la encomienda tornó mendigo! / ¡Rebélate y quema las trojes del trigo! / ¡Rebélate

hermano! / Rompe la cadena, quebranta la peña/ y la adusta greña / sacuda el bronce de tu sien. / Como a Prometeo te vio el visionario / a las siete luces del Tenebrario, / bajo las arcadas / de una nueva Jerusalén. / Indio boliviano, / mano en la mano, / mi fe te digo. / Lo primero / es colgar al Encomendero, / y después segar el trigo./ Indio boliviano, / mano en la mano / Dios por testigo.

Ciertamente, tras leer el poema, aún resuena en el aire la voz del autor formulando una consigna revolucionaria: “Lo primero es colgar al Encomendero, y después segar el trigo”. Es evidente que el escritor le tiende la mano al indio y le pide que se rebele, que rompa esas cadenas que le impiden tener los mismos derechos que cualquier ser humano.

La imagen de la situación del indio que subyace en las palabras de Valle Inclán, no es muy esperanzadora. Sus versos nos transmiten la tristeza de un pueblo humillado, encadenado a una vida esclava y mendiga.

El contenido y mensaje que transmite el poema nos causó una profunda impresión. A raíz de este descubrimiento casual, decidimos indagar en la biografía de Valle Inclán para buscar posibles vínculos del escritor gallego con Bolivia. Afortunadamente, encontramos datos en varias biografías que incluían a Bolivia en la lista de países latinoamericanos que Valle Inclán visitó en su segundo viaje trasatlántico en el año 1910. Partiendo de estos datos, la hipótesis de un posible contacto del escritor con la cruda realidad de los indios bolivianos dejaba de ser una utopía.

El objetivo de este trabajo será, entonces, el intentar trazar un puente imaginario entre dos realidades de la historia boliviana que, aunque muy separadas en el tiempo, contienen elementos que las hacen estar muy próximas a nivel simbólico y emocional: la Bolivia que pudo encontrar Valle Inclán a principios del siglo XX, que queda reflejada con crudeza en el poema, y la Bolivia actual, presidida por el indio Evo Morales. Para ello, partiremos de la contextualización del poema, inscribiéndolo en el momento histórico, político y social de su época.

En cuanto a la metodología, se analizará tanto el poema de Valle Inclán como el discurso de investidura de Evo Morales, pronunciado en La Paz, el 22 de enero de 2006. A través de un análisis cronológico a grandes rasgos, intentaremos seguir las huellas del indio boliviano a lo largo de la historia, estudiando su evolución y la de los movimientos indígenas en general, desde el momento en que fue escrito el poema hasta nuestros días. Asimismo, nos centraremos en el fenómeno actual de la globalización y en su “convivencia” junto a otro fenómeno que representaría la otra cara de la moneda: la lucha de los pueblos indígenas por el reconocimiento y la igualdad de derechos.

2. Análisis y contextualización del poema “¿¡Adiós!?”

De entrada, y centrándonos en aspectos formales del poema, llama la atención el tono exclamativo y el uso del imperativo que hace el autor, del cual se desprende una invitación a la acción inmediata, a la necesidad de actuar con urgencia para resolver una situación indigna. El autor comienza el poema despidiéndose del indio y describiéndolo con semblante triste, quizá

fruto de la situación de sometimiento en que vivía. Acto seguido le ofrece su mano, en señal de apoyo y de hermandad. Valle Inclán le está hablando al indio de tú a tú, de hermano a hermano, en una época en la que los indios eran menospreciados y ninguneados por sus interlocutores. Parafraseando a Raimundo Panikkar, diríamos que en aquella época, el indio era tratado como lo otro, en vez de como un *alius*, era cosificado sin permitirle un lugar en nuestro-yo, y ése “es uno de los fallos más grandes que puede tener el ser humano” (1990: 48). En cambio, con su manera de interpelar al indio, Valle Inclán hace que el otro se vuelva tú, y entonces, todo cambia: “La conciencia del otro como el otro (*alius*) y no simplemente como lo otro, lo convierte en igual, en un compañero, en sujeto (y no un objeto), una fuente de conocimiento, un principio de iniciativas, lo mismo que yo” (1990: 49).

Retornando al poema, hay un verso que nos llamó especialmente la atención y que ayudó a la contextualización del mismo: “y la adusta greña sacuda el bronce de tu sien”. El uso de la palabra bronce podría aludir al color bronceado de la piel del indio, pero también podría hacer referencia a los trabajos en las minas desempeñados por el indio en las primeras décadas del siglo XX. Precisamente el autor Herbert Klein, en su libro *A Concise History of Bolivia*, nos habla de las épocas de la plata y el estaño, las cuales abarcaron desde los años 1880 hasta 1932. En dicho periodo histórico, se produjeron grandes cambios en la industria minera. El gran momento de la industria de la plata había logrado para Bolivia la implantación de los últimos avances de la tecnología minera. A continuación, se produjo el paso de la plata al estaño, con el consiguiente crecimiento del sector exportador, la expansión de la nueva elite llamada “cholos” y la caída masiva en la propiedad india de la tierra. Las elites se apoyaron en las ideas liberales del siglo XIX para imponer el control de la tierra en detrimento de las comunidades de indios:

They forced on the communities in the 1880s a system of direct land purchase in which the titles to the land were held by individuals and not by the corporate group. The creation of an individualistic Indian “peasantry” holding the de jure title have the hacendados the power to break up the de facto control of the communities by purchasing a few small parcels and thus destroying the cohesion of the community. The rest was simple, with fraud and force being as common as simple purchase, and soon there was a major expansion of haciendas throughout the highlands and the adjacent subpuna valleys at the expense of traditional Indian landholdings. (Klein 1987: 147).

Como consecuencia, el poder de las comunidades indígenas se rompió definitivamente. Tan sólo la situación marginal de las tierras que todavía retenían y el estancamiento de la economía nacional impidió su total desaparición. El progresivo declive de la comunidad significó no sólo la pérdida de la tierra, sino también de la cohesión social.

Con semejante contexto, no es de extrañar que Valle Inclán escribiera un poema en un tono tan exaltado y pasional. El indio a quien el poeta dedica sus versos, se encontraba en una situación desesperada: le habían desposeído de sus tierras y la continua explotación a la que estaba siendo sometido iba haciendo mella en su espíritu, impidiendo que se reorganizara y cohesionara como grupo, con el fin de acabar con tan injusta situación de humillación.

Desde una óptica pragmática, el poema plantea explícitamente la necesidad de una revolución. El autor le pide al indio que se rebele: “Rebélate hermano” e incluso aboga por el uso de la violencia como salida a su situación de mendicidad: “Lo primero es colgar al Encomendero y después segar el trigo”.

A esta solución que plantea Valle Inclán para resolver una situación de intolerancia, podríamos contraponerle las ideas defendidas por Raimundo Panikkar en su libro *El mito del pluralismo. La Torre de Babel. Una meditación sobre la no violencia*. En clara oposición a la rebelión que sugiere el escritor gallego, Panikkar elimina la dialéctica (la lucha por la vida, la lucha contra la injusticia, la lucha de clases) como método de resolución de conflictos humanos y propone el método de “poner la otra mejilla” cuando se recibe un daño. Según el autor, “oponiéndote al mal terminas contaminado por él” y continúa argumentando que si adoptáramos la actitud contraria, “caeríamos en el juego dialéctico; tú tendrías que construir otro poder que se opusiera al primero y así sucesivamente”. Para Panikkar, la represalia no es la solución ante la agresión, ya que ésta no terminará “hasta que hayas acumulado bombas más grandes que nos destruirán a todos”.

Desde un contexto en el que las partes implicadas en un determinado conflicto se encuentran en una situación de igualdad, las palabras de Panikkar se antojan como una solución pacífica y factible a los enfrentamientos humanos. Sin embargo, cuando la situación social refleja la desigualdad y la falta de libertad de un grupo social determinado, la solución planteada por el autor parece una utopía, pues implica aceptar un status quo de dominación y sometimiento. Desgraciadamente, a lo largo de la historia ha habido muchos episodios violentos, pero también es cierto que, en muchos casos, los grupos sociales sometidos no encontraron otra salida, dado que los grupos dominantes no estaban dispuestos a ceder y a renunciar a su situación privilegiada. Más adelante, veremos cómo el propio Evo Morales hará referencia a las luchas y reivindicaciones de los pueblos indígenas a lo largo de la historia en su discurso de investidura.

A modo de enlace con la situación del indio que refleja el poema, nos gustaría añadir la visión del escritor boliviano Alcides Arguedas (1879-1946), un contemporáneo del propio Valle Inclán, cuyo ensayo *Pueblo enfermo* (1909) y cuya novela *Raza de Bronce* (1919), reflejan la fuerte influencia que el escritor recibió del contexto socio-político y cultural de su propia época. Según Marta Manrique Gómez, autora de un estudio sobre el escritor, titulado: “*Pueblo enfermo y Raza de bronce en la encrucijada nacional boliviana*”, estas dos obras testimonian el hecho de que con ellas, Alcides Arguedas “pretendió despertar una parte importante de la conciencia nacional boliviana para, una vez reactivada, insertarla dentro de un proceso de imparable creación y cuestionamiento identitario”.

Apoyándonos en estas últimas palabras de Manrique Gómez, nos parece que del poema de Valle Inclán, emana también esa idea de “despertar” una conciencia, de “reactivar” a un pueblo sometido y aletargado.

En ambas obras de Alcides Arguedas, el indígena aparece como el grupo social más numeroso de Bolivia, dominado por la poderosa fuerza de la naturaleza y también por el influjo de una estructura o situación político-social “extremadamente injusta y escalonada”. Según la

autora del estudio, el indio ocupaba el escalón más bajo de esta estructura y, como consecuencia, sufría por una situación de brutal sometimiento a sus jefes, que eran los dueños de la tierra. Con todos estos antecedentes, la imagen del indio descrita por Valle Inclán al comienzo del poema, parece una auténtica radiografía de tan injusta situación: “¡Adiós te digo, con tu gesto triste, indio boliviano!”.

Para Alcides Arguedas, el indio no representaba un obstáculo para el buen desarrollo de la nación boliviana, sino todo lo contrario. En realidad, según indica Manrique Gómez, el progreso de la nación debía producirse a partir del indio, grupo étnico más representativo de Bolivia. Y en palabras de la autora, si no se producía esta situación era debido a la situación de “opresión, engaño y explotación que ha sufrido históricamente como consecuencia del sometimiento a sus superiores”.

A continuación, citaremos un fragmento de *Pueblo enfermo* donde el autor describe la situación padecida por el indio durante la guerra del Chaco:

El indio no tuvo a nadie y fue simplemente a pelear sin fe ni convicción, ya no sólo contra el enemigo hombre, sino contra las fuerzas hostiles de la naturaleza, siempre invencibles. Peleó con bravura y heroicamente [...], pero cuando vio [...] que los jefes holgaban, se divertían y se embriagaban a más de 200 kilómetros, a veces, de las trincheras, [...] alzó los brazos con gesto suplicante para rendirse como rebaño temblante que se ve abandonado por los mastines vigilantes [...]. De ahí la abundancia de prisioneros que cogió el Paraguay que no se debió tanto a su coraje [...] como a la ineptitud, la incapacidad y la corrupción de muchos jefes y conductores [...] que hoy, pasada la guerra, han ido a ocupar grandes situaciones dentro y fuera del país [...]. Y fue el indio, el pobre indio, el paria, el explotado, el que nunca pide nada para sí quien soportó, hasta el último, casi todo el peso de la campaña. (1975: 65-6)

De nuevo, la situación que refleja el fragmento del ensayo *Pueblo enfermo* no es precisamente de igualdad y tolerancia. Nos parece válido comparar el poema de Valle Inclán con este fragmento ya que en ambos textos se aprecia la situación de impotencia y humillación del indio frente los grupos sociales que ostentaban el poder: “alzó los brazos con gesto suplicante para rendirse como rebaño temblante (...)”. En este ejemplo queda patente el miedo y la falta de reacción del indio debida a la situación de explotación y de mendicidad a la que aludía el escritor gallego en su poema: “Indio boliviano, que la encomienda tornó mendigo”.

Finalmente, nos gustaría citar otro fragmento de la obra de Alcides Arguedas, concretamente de la novela *Raza de Bronce*, en el que aparece una detallada descripción de un terrateniente llamado don Pablo Pantoja y donde se alude a su relación con los indios:

Don Pablo era un mozo como de treinta años de edad, moreno, y de recia contextura. De sus padres había heredado un profundo menosprecio por los indios, a quienes miraban con la profunda indiferencia con que se miran las piedras de un camino, [...] El indio, para él, era menos que una cosa, y sólo servía para arar los campos, sembrar, recoger, transportar las cosechas en lomos de sus bestias a la ciudad, venderlas y entregarle el dinero [...] Creíanse en relación a los indios seres infinitamente superiores, de esencia distinta; [...] Nunca se dieron el trabajo de meditar si el indio podía zafar de su condición de esclavo, instruirse,

educarse y sobresalir. Le habían visto desde el regazo materno, miserable, humilde, solapado, pequeño, y creían que era ése su estado natural, que de él no podía ni debía emanciparse sin transformar el orden de los factores, y que debía morir así. (1945: 170)

La visión que tenemos de Don Pablo a través de Arguedas encajaría perfectamente con la definición que Van Dijk (1993) hace de las actitudes racistas y del fenómeno del racismo: “Un sistema social de dominación del grupo blanco sobre grupos o pueblos no blancos, implementado por prácticas sociales que refuerzan la distribución del poder entre grupos diferenciados por características físicas o culturales seleccionadas”. Parece claro que el panorama social que dibuja tanto el poema de Valle Inclán como los fragmentos de Alcides Arguedas no puede ser más desolador. No obstante, nos gustaría concluir este primer apartado de nuestro estudio con una nota de esperanza. Si bien el poema, y más concretamente el tono y el léxico utilizados, reflejan la furia e indignación del autor ante una situación inhumana, también encontramos en él un mensaje de aliento y de fe para el indio. Cuando el poeta nos habla de Prometeo y de las “siete luces del Tenebrario, bajo las arcadas de una nueva Jerusalén”, quizá se refiera a la posibilidad de cambiar esa situación, a la luz al final del túnel, a la construcción de un mundo libre e igualitario.

Y para finalizar la interpretación del poema, añadiremos un aspecto formal, que podría tratarse de un mero hecho casual, pero que nos ha sorprendido gratamente. Al intentar estructurar el poema verso por verso, siguiendo las separaciones indicadas en la versión que reproducía el artículo de Ramón Rocha Monroy, nos pareció que la estructura del poema dibujaba la imagen de un candelabro o tenebrario, acentuando así la idea de esperanza que, en nuestra opinión, podría estar transmitiendo implícitamente el poema.

¡Adiós te digo, con tu gesto triste, indio boliviano!
Adiós te digo, mano en la mano.
¡Indio boliviano,
que la encomienda tornó mendigo!
¡Rebélate y quema las trojes del trigo!
¡Rebélate hermano!
Rompe la cadena, quebranta la peña
y la adusta greña
sacuda el bronce de tu sien.
Como a Prometeo te vio el visionario
a las siete luces del Tenebrario,
bajo las arcadas
de una nueva Jerusalén.
Indio boliviano,
mano en la mano,
mi fe te digo.
Lo primero
es colgar al Encomendero,
y después segar el trigo.
Indio boliviano,
mano en la mano,
Dios por testigo.

3. Tras las huellas del indio boliviano a lo largo del siglo XX. El testimonio de Domitila

A principios del siglo XX, como lo refleja el poema de Valle Inclán, la situación de la comunidad indígena era muy precaria. Guillermo Lora, afirma en su libro *A history of the Bolivian Labour Movement* que, de entre las repúblicas latinoamericanas, la clase trabajadora boliviana ha sido siempre una de las más mayoritariamente indígenas. El proletariado boliviano era reclutado a principio del siglo XX de dos fuentes principales: el campesinado, que vivía en condiciones de extrema pobreza y que fue progresivamente desposeído de sus mejores tierras, y los sectores empobrecidos de la pequeña burguesía. Esta situación provocaba crecientes conflictos agrarios con los indios de la comunidad.

Un hecho importante y trascendental en el país fue la Guerra del Chaco, que se libró desde 1932 hasta 1935 entre Bolivia y Paraguay, como resultado del conflicto por los yacimientos petrolíferos entre la Standard Oil de Nueva Jersey que apoyaba las pretensiones bolivianas y la Royal Dutch Shell instalada en el Paraguay. Según opina Herbert Klein, la Guerra del Chaco marcó un viraje en la historia económica del país. La gran depresión y el subsiguiente conflicto pusieron fin a la expansión e incluso a la capitalización de la industria minera. Se calcula que todavía hacia 1940, más de dos tercios de los bolivianos vivían al margen de la economía de mercado y todavía en 1950, aunque parte de la sociedad activa se dedicaba a la agricultura, Bolivia seguía siendo un país importador de víveres. Klein opina que la guerra “arrasó” los sistemas tradicionales de creencias, creó un sentimiento de pertenencia común e impulsó a pensar radicalmente en el “carácter de la sociedad boliviana”.

Otro acontecimiento que cambió el rumbo de la historia boliviana fue, sin duda, la revolución que se produjo en 1952 y que, de un modo explícito, pedía a gritos el propio Valle Inclán en su poema. Dicha revolución abarcó desde el periodo histórico en el cual gobernó el MNR (9 de abril de 1952) hasta el golpe de estado del 4 de noviembre de 1964. Apoyándonos en la visión de Klein, destacaremos que para entender mejor este hecho crucial, es imprescindible comprender el carácter de la sociedad y la economía boliviana a mediados del siglo. Aunque el país conservaba todavía los rasgos de una economía subdesarrollada, grandes cambios sociales se habían producido. El grado de alfabetización y el número de niños que asistían a la escuela había aumentado, pero todavía persistía un grave retraso económico. Los causantes de tal situación eran los hacendados, que no cultivaban todos sus terrenos. Bolivia era un ejemplo de “extrema desigualdad” en el reparto de la tierra, desigualdad que tenía como objetivo el control de la mano de obra campesina. Las inversiones en materia de tecnología agrícola eran escasas ya que la minería ocupaba un lugar preferente.

Los principales rasgos de la revolución fueron la disolución del ejército y su reemplazo por milicias de mineros y trabajadores industriales, el otorgamiento del voto universal y femenino (21 de julio de 1952), la nacionalización e integración de la minería en una nueva empresa estatal: la COMIBOL, la creación del “Ministerio de Asuntos Campesinos”, la organización de la sindicalización campesina y la Ley de Reforma Agraria (2 de agosto de 1953); y finalmente, la participación de los sindicatos y sus dirigentes en el Gobierno y la creación de la “Central Obrera Boliviana” en abril de 1952.

Hasta ahora, hemos repasado los acontecimientos más relevantes de la historia boliviana que acontecieron tras la publicación del poema de Valle Inclán en la revista *España y Bolivia* en 1932. Y antes de proseguir en nuestro recorrido histórico, nos gustaría hacer un alto en el camino para hablar del caso de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia que dejó su testimonio en la obra de Moema Viezzer titulada: *Si me permiten hablar... Testimonio de Domitila*. Para esta mujer, la revolución del 52 fue un gran acontecimiento en la historia de Bolivia, fue según sus propias palabras “realmente una conquista popular”. Pero, “¿Qué pasó?”, se pregunta, e inmediatamente responde:

Que el pueblo, la clase obrera, los campesinos, no estábamos preparados para tomar el poder. Y entonces, como nosotros no sabíamos de leyes, no sabíamos nada de cómo se gobierna un país, tuvimos que entregar el poder a la gente de la pequeña burguesía que decía ser amiga nuestra y estar en acuerdo con nuestras ideas [...] Pero aquellos inmediatamente formaron una nueva burguesía, hicieron enriquecer a nueva gente. Y aquella gente empezó a deshacer la revolución. Y nosotros, los obreros y campesinos, vivimos en condiciones peores que antes. (1999: 52-3)

Para Domitila, el haber sido educados siempre con la idea de que solamente aquella persona con estudios, comodidades y que ha ido a la universidad es la que podía gobernar el país, fue el detonante de la entrega de poder. El problema, según nos cuenta ella misma, es que “no nos educan y nos menosprecian a los del pueblo”, con lo cual los campesinos no estaban preparados para tomar el poder, a pesar de que la revolución “sí la hicimos nosotros”. Domitila prosigue diciendo cómo les prometieron que las minas iban a ser del pueblo, que el campesinado iba a tener la tierra. Y aunque, como hemos mencionado anteriormente, se hizo la reforma agraria y se nacionalizaron las minas, en realidad, hasta el momento del testimonio de Domitila (año 1976) “ni somos dueños nosotros de las minas, ni los campesinos son dueños de la tierra”. Para ella, todo el ideal de la revolución había sido traicionado, porque el poder lo dejaron en manos de gente “codiciosa”.

A pesar de que la situación para la comunidad indígena continuaba siendo precaria, Domitila afirma que los hechos acontecidos tras la revolución, les llevaron a la conclusión de que era necesario prepararse para llegar al poder “nosotros”, “el pueblo”.

Para cerrar este capítulo, citaremos una serie de preguntas retóricas recogidas de su propio testimonio:

¿Por qué vamos a permitir que unos cuantos se beneficien de todos los recursos que hay en Bolivia y nosotros nos quedemos eternamente trabajando como bestias, sin tener aspiraciones mayores, sin poder prever mejor futuro para nuestros hijos? ¿Cómo no vamos a querer aspirar a mejores cosas si lo que enriquece a nuestro país es producto de nuestro sacrificio? (1999: 53)

Estas preguntas encontrarán respuesta treinta años más tarde en la figura del actual presidente boliviano Evo Morales puesto que, como veremos a continuación, parece recoger el testimonio de Domitila en su discurso de investidura, pronunciado en la Paz el 22 de enero de 2006.

4. De Domitila a Evo Morales

4.1 Recorrido histórico por los cambios políticos y sociales desde la década de los 70 hasta nuestros días

Continuando en nuestro seguimiento del camino recorrido por el indio boliviano desde finales del siglo XIX hasta nuestros días, nos centraremos un poco en los cambios que han tenido lugar, a nivel global, desde las últimas décadas del siglo XX y que, indefectiblemente, han repercutido en la situación de las comunidades indígenas en la actualidad. Para ello, nos apoyaremos en el estudio realizado por Pablo Regalsky, titulado: "Localidad, clase y territorios indígenas en Bolivia".

El autor retoma la revolución del 52 y el posterior Decreto de Ley de Reforma Agraria (1953), dictada por el gobierno de Víctor Paz Estensoro en medio de una situación de convulsión social, y comenta el avance que supuso la desaparición de la autoridad del hacendado, con la consiguiente creación de un gobierno territorial local, ejercido por la autoridad sindical campesina. Ese cambio en el manejo del espacio provocó, según Regalsky, un "cambio cultural", ya que el ex colono de hacienda considerado "indio" por sus patrones, se transforma gracias a la reforma agraria en campesino propietario de su tierra y a la vez recupera "su carácter comunitario andino". Del dominio terrateniente se pasa al dominio de los trabajadores agrarios organizados en comunidad, y esa comunidad cuenta con "una herramienta clave: el control sobre el acceso de la tierra". Para el autor, ese dominio territorial basado en el control colectivo sobre el acceso a la tierra va adquiriendo un carácter étnico fundamental a partir de la ruptura del campesinado con el Estado y los "persistentes" conflictos que le siguen. Regalsky cita a Frederik Barth (1976), quien en su obra: *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, entiende esa etnificación "como el resultado de la politización de la diferencia cultural en el marco de un enfrentamiento social y el establecimiento de fronteras entre grupos sociales diferentes no solamente por su cultura, sino por su carácter de clase".

Del estudio de Regalsky se desprende que el hecho de compartir una historia y unos ancestros provoca en las comunidades indígenas un sentimiento de unión, reforzado por los rituales y los acuerdos de reciprocidad en el interior de la comunidad. Aunque a veces también surgen conflictos entre los diferentes clanes familiares. Y como hemos visto a lo largo de nuestro recorrido, esta cohesión de las comunidades indígenas se había visto repetidamente erosionada, por las políticas de sometimiento para con el indio de la primera mitad del siglo XX.

Pero, paulatinamente, las comunidades se irán estructurando en sindicatos y comenzarán a organizarse tanto a nivel social como políticamente.

Y así llegamos a la década de los años 70, a partir de la cual, según Regalsky, "está teniendo lugar en el sistema-mundo un replanteamiento de las formas de relación entre sociedad y Estado. Están en cuestión las formas de organización del espacio político establecidas desde el siglo XIX en Latinoamérica y que han sido designadas como Estados-nación aunque derivaran en formas de neocolonialismo".

En relación a la crisis del modelo político basado en el Estado-nación, el sociólogo Manuel Castells argumentaba, en un artículo publicado en 1997 en *El País* y titulado: “¿Fin del Estado-nación?”, que el mundo en el que vivimos y nuestras propias vidas están siendo transformadas por dos tendencias opuestas: “la globalización de la economía y la identificación de la sociedad”. Según Castells, el Estado-nación ha entrado en una crisis profunda. Una crisis de operatividad, puesto que ya no funciona, y una crisis de legitimidad, puesto que cada vez menos gente se siente respaldada por él. El autor observaba en su artículo cómo la identidad de la gente se expresa cada vez más en un ámbito territorial distinto del Estado-nación moderno. En el marco de los países latinoamericanos, han ido surgiendo movimientos indígenas que luchan por su reconocimiento y por derechos que les habían sido negados a lo largo de muchos años de opresión. Como hemos ejemplificado anteriormente con el caso de Domitila, durante los últimos siglos, en América Latina, el Estado ha utilizado todos los medios a su alcance para crear una nación homogénea que no ofrezca resistencias a su administración centralizada. La autora Ana Teresa Martínez, opina al respecto:

El siglo XIX en América Latina presenta demasiados ejemplos de este modo de integración (centralizada): la ‘campana del desierto’ en Argentina, que destruyó lo que no podía convertir en ‘civilizado’; o la ciudadanía de los indígenas en Perú, cuya igualdad abstracta ante la ley significó en la realidad el ocultamiento de una desigualdad que se tradujo rápidamente en el crecimiento de los hacendados a costa de las comunidades. (1996:86)

A los ejemplos citados por Martínez, podríamos añadir la situación de desigualdad que vivió el indio boliviano, a pesar de que la revolución del 52 fuera, en sus orígenes, una revolución de carácter popular.

En el caso concreto del Perú, Martín del Alcázar Chávez, considera que si bien es cierto que, durante todo el siglo XX y lo que llevamos de éste, se han conseguido avances en lo que respecta a la situación de los indígenas peruanos, la realidad dista mucho de ser igual para todos los grupos sociales:

Si bien hay un avance al aceptarse la heterogeneidad y diversidad cultural, en la práctica los pueblos indígenas no son consultados ni se toma en cuenta su parecer en lo que atañe a las normas que los afectan o les conciernen directa o indirectamente. (2003: 51)

Siguiendo con la problemática del Estado-nación, parece claro que la diversidad es vista como una amenaza por parte del Estado, y por consiguiente, como afirma Gunther Dietz, se diseñan políticas específicas (asimilacionistas, segregacionistas o integracionistas) con el fin de homogeneizar hacia dentro y delimitar (crear diferencias) hacia fuera. A nivel sub-nacional, el Estado-nación se enfrenta al resurgimiento de identidades y proyectos que se oponen a su hegemonía (como en el caso de los movimientos indígenas). En referencia a esta situación de tensión, Dietz cita a Adams: “existe un conflicto básico entre el Estado y todas las etnicidades que alberga, a excepción de aquella que gobierna el Estado” (Adams citado por Dietz 2003: 98).

Retomando a Pablo Regalsky, el autor opina que el sistema de gobierno que se basa en instrumentos y políticas de homogenización cultural, es la viva imagen del Estado-nación. Sin embargo, en las últimas décadas, hemos asistido a una declinación de las hegemonías, ya que éstas pierden “vigencia y legitimidad”, y le suceden “una serie de experimentos ya sea para el establecimiento de políticas interculturales y de reconocimiento de la multiculturalidad, y/o de democracia participativa, para las cuales se requiere la formación de nuevas capas intermediarias a partir de una sociedad dividida y convulsionada”.

Bajo nuestro punto de vista, las “capas intermediarias” a las que alude Regalsky, actuarían como mediadoras y como estrategias que ayudarían a perpetuar el poder de los sectores dominantes. El autor utiliza el siguiente símil para referirse a la metamorfosis del Estado: “Sería necesario ‘disfrazar el poder’ con nuevas vestiduras a fin de recobrar la autoridad del Estado”.

Tras este recorrido teórico por las diferentes formas de relación entre sociedad y Estado, y los hechos que a nivel mundial han provocado su efervescencia, nos centraremos, a partir de ahora, en el caso concreto de Bolivia. Intentaremos vislumbrar cómo han repercutido estos cambios en las comunidades indígenas bolivianas y estudiaremos ejemplos concretos de avances (como la Ley de Participación Popular) en pos de una situación de igualdad de derechos. Nuestro objetivo será entonces recorrer los pasos del indio boliviano que anteceden al nombramiento de Evo Morales como presidente de Bolivia.

4.2 Las comunidades indígenas bolivianas: los últimos pasos hasta la llegada al poder de Evo Morales

Uno de los acontecimientos que marcaron un punto de inflexión en la historia de las comunidades indígenas de Bolivia, fue la marcha indígena por el Territorio y la Dignidad de 1990, encabezada por los pueblos indígenas del Beni en el norte amazónico. Según Regalsky, esta acción se tradujo en la recuperación de la iniciativa por parte de los sectores subordinados y se dio en medio “de una ofensiva reaccionaria para la implementación de políticas de ajuste estructural”.

En medio de ese contexto reaccionario, la marcha indígena que recorrió más de 500 kilómetros partiendo de la región amazónica y atravesando las altas cumbres que rodean la ciudad de la Paz, logró generar fisuras en el frente reaccionario y provocar un fuerte impacto mediático. Los indígenas amazónicos marchaban en reclamo de sus territorios y recursos naturales que, según afirma Regalsky, “estaban siendo arrasados por las empresas madereras y por los ganaderos que se habían apoderado ilegalmente de tierras con títulos falsificados o simplemente por la fuerza”.

Como consecuencia de esta movilización, el gobierno de Paz Zamora (1989-1993) cedió ante “la simpatía y solidaridad” que la marcha había generado y promulgó varios decretos otorgando territorios a varios grupos indígenas de tierras bajas. Bajo el punto de vista de Regalsky, esta marcha indígena no sólo empieza a mostrar que el muro reaccionario es quebrantable, sino que genera un “importantísimo” debate entre todas las organizaciones

campesinas e indígenas en torno a la cuestión del “territorio”. Cuestión que, como veremos luego, en el análisis del discurso de Evo Morales, es uno de los ejes fundamentales del mismo.

Otro de los hitos previos a la llegada al poder de Evo Morales es la Ley de Participación Popular, que entró en vigor en Bolivia en 1994. Según afirma Juliana Strobele-Gregor en su ensayo “Ley de participación Popular y movimiento popular en Bolivia”, con esta ley se les otorgaba “una relativa autonomía de gestión pública a los municipios urbanos y rurales, que recién fueron creados”. Por otro lado, las formas de organización social de los pueblos indígenas adquieren, por primera vez, un reconocimiento jurídico, así como determinados derechos de participación en el nivel local. La Ley de Participación Popular formaba parte de un conjunto de reformas de la coalición en el Gobierno (MNR-MBL 1993-97), bajo la presidencia de Gonzalo Sánchez de Lozada (MNR). Al parecer, el Estado tenía como objetivo ampliar la participación política de la población campesina e indígena y, de esta manera, según Strobele-Gregor, “incluir los estratos de población que hasta ahora habían sido descuidados en las estructuras estatales”. También se pretendía atender a las reivindicaciones de las nuevas organizaciones indígenas desde finales de los ochenta.

Sin embargo, a pesar de que la ley ofrece a las comunidades nuevas oportunidades de desarrollo, esta “democratización desde arriba” es, para los campesinos indígenas y las comunidades rurales, “un proceso complicado y un arma de doble filo”. El problema de fondo, según la autora, está en que existen diferentes significados sobre lo que se entiende como participación política. Mientras que para las comunidades indígenas ésta radica en sus tradiciones culturales y en patrones sindicales, el Estado maneja un concepto de participación política de acuerdo con el modelo de democracia liberal. En consecuencia, esto implica para las comunidades la ampliación de influencias externas y provoca cambios profundos en sus estructuras socio-políticas. Para Strobele-Gregor, la Ley de Participación Popular es, en el fondo, “una estrategia para institucionalizar y hacer viable el nuevo Estado nacional a nivel local”.

Los partidos de izquierda, los sindicatos, las confederaciones de campesinos y de productores de coca, rechazaron la ley por ser insuficiente. La crítica de los sindicatos y de las organizaciones indígenas se refiere a tres aspectos centrales de ésta: la constatación de que los nuevos límites municipales no coincidían a menudo con los límites territoriales étnicos tradicionales, los cuales dividen las comunidades étnicas. La población indígena temía, como consecuencia, la debilitación de estructuras socio-políticas y socio-económicas tradicionales, que han ido perdurando a través del tiempo; la segunda crítica tiene que ver con los intereses de los partidos de Gobierno de influir, desde el exterior, sobre las organizaciones locales y los espacios de acción de la población indígena; y finalmente, los críticos ven en la ley otro instrumento más para la perpetuación de la reestructuración neoliberal de la sociedad. En relación a estas razones divergentes para con la ley, expuestas por las organizaciones indígenas, nos gustaría citar a Dietz, quien afirma:

La constante re-emergencia y recuperación de interpretaciones divergentes por parte de grupos ‘periféricos’ obliga al Estado a implementar cada vez nuevas estrategias institucionales para lograr su anhelo original, homogeneizar e integrar a los grupos, convirtiendo con ello la

ficción nacionalista en realidad nacional. Persiste con ello un conflicto intrínseco entre nacionalismo de Estado y etnicidad. (2003: 98)

Si aplicamos el pensamiento de Dietz a la realidad boliviana observamos cómo, desde los organismos estatales, se aplican políticas interculturales que consisten en evitar que el proceso de reivindicación identitario se combine con procesos de lucha de clases, es decir, que adquiera carácter nacional (Regalsky 2005). Las estrategias serían entonces formas de mediación para controlar la creciente autonomización de las comunidades indígenas, utilizando, según Regalsky, “la figura de la interculturalidad y a través de políticas de reconocimiento de la diferencia cultural”. Aun así, el autor considera que un régimen estatal que gobierna utilizando el recurso de la diferencia cultural y la politiza, se está apartando de formas de gobierno basadas en la homogenización cultural y política que llegaron con el establecimiento de los Estados-nación a principios del siglo XIX (Smith 1986). Pero Regalsky insiste en que la idea que se esconde tras el concepto de “interculturalidad” como política de gobierno “no es acabar con el Estado-nación como sistema hegemónico, sino más bien, relegitarlo”.

Finalmente, y tras este recorrido por los acontecimientos políticos y sociales, que han formado parte de la trayectoria del indio boliviano desde finales del siglo XIX hasta nuestros días, llegamos al año 1997, momento en que Evo Morales fundaba el MAS o “Movimiento al Socialismo”, un partido de marcado carácter socialista liderado por el propio Evo Morales. En las elecciones generales de 2002, el partido terminó en segundo lugar, consiguiendo un 19.4% de los votos. El resultado fue una sorpresa dado que se trataba de un partido nuevo, y su potencial significaba una amenaza para los partidos tradicionales bolivianos.

Pero el verdadero hito tendría lugar el 18 de diciembre de 2005, con la contundente victoria electoral del MAS en las elecciones generales (53,7% de los votos). La elección de Evo Morales como primer presidente indígena de la República cierra un largo periodo de movilizaciones sociales. En un ensayo titulado: “*Bolivia: Poder al indio y gas al Estado*”, el sociólogo Alberto A. Zalles destaca tres pilares fundamentales en dichas movilizaciones a partir de la transición democrática iniciada en 1983: “la defensa de los derechos humanos, la demanda popular de consolidación de la institucionalidad del Estado y el derecho de participación efectiva de los indígenas dentro de los aparatos gubernamentales locales y nacionales” (2005: 4). Estos tres pilares permitieron la implantación de una política cultural favorable a la resolución de problemas tan importantes como: la pobreza económica, la exclusión étnica, las consecuencias del cultivo de la hoja de coca y del narcotráfico en la vida de los campesinos y las políticas económicas privatizadoras que van contra la nacionalización de los recursos naturales (yacimientos de gas, tierras agrícolas y recursos hídricos).

La transición democrática ha sido un factor determinante en el desarrollo de los acontecimientos; sin embargo, según Zalles, también deben considerarse una serie de factores internos y externos. Por un lado, la caída del muro de Berlín, que obligó a la izquierda latinoamericana a reconstruirse más allá de la estela de la Unión Soviética y de la guerra fría. En segundo lugar, las consecuencias externas provocadas por el fenómeno de la globalización: Internet y las nuevas tecnologías de la comunicación han “dinamizado” los cambios sociales. Entre los factores internos, destacaríamos la movilidad social y el acceso de los indígenas a la

educación universitaria. Según los censos, en 1970 el analfabetismo alcanzaba el 60%; y en 2001, abarcaba un 13% de la población. También es importante recalcar la acción educativa realizada por una multitud de actores tales como los medios de comunicación y las ONGs, instaladas masivamente en el país a partir de 1980. Entre los factores demográficos, cabe destacar la disminución de los índices de fertilidad (del 6.5% de 1970 al 3.5% de 2001), y la concentración progresiva de la población en las ciudades, trasladando así los problemas de la pobreza y la marginalidad a los centros urbanos.

Esta suma de factores externos e internos está provocando cambios en la mentalidad del conjunto de la sociedad y la renovación de valores y políticas culturales. En este sentido, se está consolidando una izquierda “cosmopolita”, dispuesta según Zalles, “a retomar la utopía socialista para fusionarla con las reivindicaciones étnicas y culturales del pueblo”. El autor describe este movimiento social como una “alianza entre el poncho y la corbata”, es decir, entre los indios, la clase media y sus intelectuales. Esta nueva izquierda se inscribe en un contexto global dominado por una economía de libre mercado, y convive dentro de un marco social pluralista.

La elección de Evo Morales Ayma representa la culminación de un largo proceso y demuestra que la participación ciudadana se ha dinamizado, como consecuencia del creciente interés de los ciudadanos por transformar las estructuras políticas y territoriales, todo lo cual ha quedado refrendado en la nueva Constitución, “acorde con una realidad multiétnica y con la demanda de autonomías regionales, cuyo propósito es lograr una mejor administración a nivel de las comunidades locales” (Zalles 2005).

4.3. ¿Se puede hablar de nacionalismo indígena?

En los últimos años, se está evaluando la dimensión y el alcance de las demandas de las comunidades indígenas. Varios autores plantean el surgimiento de un nacionalismo indígena, puesto que muchos pueblos se autocalifican, en la actualidad, como naciones o nacionalidades.

El autor Ignacio Barrientos, firmaba un artículo titulado “¿Nacionalismo indígena?” en el periódico *Azkintuwe*, el 7 de noviembre de 2006, en el que decía que, en el contexto latinoamericano, se comenzó a hablar de nacionalidades o naciones indígenas en Ecuador y Bolivia. Para el autor, el uso del término nación para referirse a los pueblos indígenas se explicaría “porque permite la formulación y concreción de demandas políticas”.

En su libro *Nations without states: Political communities in a global age* (1999), Montserrat Guibernau ha argumentado, a través de un estudio comparativo de naciones sin Estado, que hay muchas similitudes entre pueblos indígenas y, por ejemplo, naciones como Quebec, Cataluña y el País Vasco, que carecen de su propio Estado. Para Guibernau, todas estas agrupaciones tienen nombres colectivos, culturas, ancestros e historias que influyen en la voluntad de sus habitantes, de determinar el destino político común de sus tierras natales.

Para Dietz (2003), el debate en torno al nacionalismo ha distinguido, generalmente, dos orígenes divergentes del mismo. Por un lado están los que conceden importancia primordial a la

etnicidad (conjunto de caracteres y manifestaciones propios de un grupo humano) como elemento fundamental en la formación de la conciencia nacionalista. Para ellos, ya existen naciones o proto-naciones independientemente del surgimiento del Estado-nación como institución. Dicho sentimiento de identidad nacional crea una lealtad de grupo que casi automáticamente distingue entre “compatriotas” y “extraños”. Por otro lado, la historiografía del Estado-nación europeo hace énfasis en el carácter reciente, moderno y, por tanto, construido, del nacionalismo. Si embargo, según Dietz, la distinción terminológica entre nacionalismo y etnicidad reside básicamente en la referencia o no a un Estado propio como marco organizativo, pues ambos conceptos son, según el autor, construcciones sociales. Smith, se refiere a esta distinción entre nacionalismo y etnicidad:

Ambos intentos, tanto los de generar naciones étnico-generacionales como los de crear naciones cívico-territoriales, se basan en una cultura e ideología del nacionalismo. “Nacionalismo” significa tanto una doctrina ideológica como un universo simbólico más amplio, que sirve de fuente de sentimientos: la nación es la única fuente legítima de poder político; todo individuo ha de pertenecer y ser completamente leal a una sola nación; las naciones tienen que ser independientes, a ser posible, existiendo como Estados propios, pues sólo así se puede alcanzar la libertad y la paz a nivel global. (Smith 1999: 725)

Según Ignacio Barrientos, el examen de la relación entre la etnicidad y el nacionalismo permite, al menos, identificar dos tendencias. Una que considera la etnicidad como “una especie de nacionalismo no exitoso o que ha perdido la batalla por la hegemonía política y cultural y cuyos miembros residen (...) bajo la égida de un Estado que ellos no identifican con su propia nacionalidad o categoría étnica, que es el caso de ciertos pueblos indígenas”. Para esta tendencia, existe una conexión intrínseca entre etnicidad, nación y nacionalismo. La otra corriente, según Barrientos, “afirma categóricamente que como quiera que se conceptualice la etnicidad ésta no es lo mismo que el nacionalismo”. En este caso, se considera que la mayor parte de naciones se componen de varios grupos étnicos diferentes, y que la mayoría de éstos carecen de aspiraciones nacionalistas.

Nos gustaría destacar algunos puntos en común entre nacionalismo y etnicidad que subraya Barrientos. Ambos fenómenos se centran en la búsqueda y determinación de los orígenes del grupo a través de la recuperación de su memoria colectiva y tienen, entre sus objetivos, la revisión de los marcos geopolíticos existentes o, como mínimo, su necesaria reordenación. La nación y la etnia son grupos humanos que determinan una forma de identidad y ambos son movimientos transgeneracionales, formados por miembros de todas las edades y de ambos sexos. En ambos casos podemos hablar de ideologías que afirman la similitud cultural de sus adherentes y a la vez la diferencia frente a otros grupos. Además de su carácter particular, ambas ideologías son colectivistas porque centran su carga emocional en un “nosotros” (un yo generalizado). Y como ya habíamos visto con Dietz, ambas pueden considerarse como construcciones sociales. Para Barrientos, en no pocos casos, la etnicidad es una etapa de la construcción de un movimiento nacionalista. Desde esta perspectiva, se entiende que hay diferentes estadios recorridos por un grupo hasta llegar a transformarse en una nacionalidad. También se refiere a otra perspectiva, la que comprende la etnicidad como un nacionalismo de naciones subordinadas que enfrentan al nacionalismo del Estado.

4.4 Demandas nacionalistas versus demandas indígenas

Volviendo al artículo de Barrientos, el autor se pregunta si existe alguna diferencia entre las demandas de las minorías o grupos nacionales y las de los pueblos indígenas. Considera que los pueblos indígenas:

Son grupos humanos ligados a un territorio concreto, denominado territorio histórico, insatisfechos con su situación actual y que a partir del paso de aspiraciones culturales a aspiraciones políticas, reivindican autonomía dentro de los límites del territorio de un Estado, además de reclamar participación en los procesos de toma de decisiones y el derecho a recursos suficientes para mejorar la vida de su comunidad y promover su cultura.

En principio, parece que esta descripción no difiere mucho de la que podría hacerse de las naciones sin estado. Según Guibernau, la característica común a todos los movimientos nacionalistas de naciones sin Estados, que reclaman una mayor autonomía o independencia, es su insatisfacción con la situación presente. Asimismo, las naciones sin Estado reivindican derechos culturales, lingüísticos, políticos, la autodeterminación o autonomía, y un reconocimiento histórico (Guibernau 1999).

Barrientos se refiere a Kymlicka y a su teoría multiculturalista, aplicable tanto a las pretensiones de las naciones sin Estado como a las de los pueblos indígenas. Kymlicka advierte sobre la existencia de dos modelos amplios de diversidad cultural: el multinacional y el poliétnico. Un estado multinacional es multicultural si sus miembros pertenecen a naciones diferentes, algunas de las cuales ya existían antes de incorporarse al Estado y gozaban de autogobierno. Estas naciones manifiestan el deseo de seguir siendo sociedades distintas y exigen diversas formas de autonomía para asegurar su supervivencia. Un estado es poliétnico si sus miembros han emigrado de diversas naciones, desean integrarse en la sociedad de la que forman parte y ser completamente aceptados en la misma (Kymlicka 1996). Según esta teoría, el Estado multinacional, supone la preexistencia de grupos humanos antes de la colonización y la posterior formación de Estados-nación. Entonces, opina Barrientos, “los Estados no sólo han sido constructores de naciones sino también destructores de naciones minoritarias, a las que se ha presionado hasta la asimilación”. Y ésta sería precisamente la realidad de los pueblos indígenas.

El multiculturalismo referido a los Estados multinacionales exige, según Barrientos, el mantenimiento de una diversidad cultural mediante el reconocimiento de derechos específicos. En algunos casos, las demandas indígenas van más allá de la autonomía para reclamar una estatalidad independiente.

También es posible encontrar razones que se oponen a la tesis de la semejanza entre demandas nacionalistas e indígenas. Barrientos argumenta que los pueblos indígenas son pueblos no estatales vinculados a modos de producción no industriales, cuyo principal proyecto político es “sobrevivir como un grupo portador de una cultura específica, y no imaginar, o hacerlo raramente, la formación de un Estado propio”. En cambio, las naciones sin Estado persiguen, en la mayoría de los casos, la autodeterminación y la construcción de una estructura estatal.

En la conclusión de su artículo, Barrientos afirma que si se pudiera afirmar la existencia de un nacionalismo de los pueblos indígenas, éste se consideraría como un nacionalismo de minorías, cuyo principal objetivo sería lograr cierta autonomía para controlar el espacio habitado por la comunidad. Al mismo tiempo, estas comunidades reivindicarían el establecimiento de vías alternativas que permitieran la participación de las minorías en todas aquellas decisiones del Estado que pudieran afectarles, “se trataría, en términos de Taylor, de un nacionalismo defensivo”.

5. Análisis del discurso de investidura de Evo Morales Ayma según aparece publicado en el libro de Francisco Pineda: *Evo Morales. El cambio comenzó en Bolivia* (La Paz, 22 de enero de 2006)

Para analizar algunas características generales del discurso de toma de posesión pronunciado por Evo Morales Ayma en La Paz, el 22 de enero de 2006 como nuevo presidente constitucional de la República Boliviana, nos centraremos en la *Sémiotique du Discours* de Jacques Fontanille (1998). Para el autor, la instancia del discurso se define como el conjunto de operaciones, operadores y parámetros que controlan el discurso. Dentro de los esquemas discursivos, Fontanille nos habla de cuatro esquemas básicos. Según nuestra opinión, el discurso del presidente Evo Morales podría inscribirse dentro del “esquema de la decadencia”, puesto que comienza con un choque emocional: un recordatorio a los antepasados que lucharon por la causa indígena, y que murieron defendiendo su dignidad y sus derechos. En este caso, Morales nos sitúa dentro de un plano afectivo, para pasar progresivamente a un plano más cognitivo. También sigue las características del “esquema de la amplificación”, puesto que lo sensible y lo inteligible se desarrollan juntos a lo largo del discurso.

El enunciador del discurso es evidentemente el propio Evo Morales. El destinatario, además del presidente del Congreso Nacional don Álvaro García Linera, sería no sólo el pueblo boliviano, sino también Latinoamérica y el conjunto de la audiencia internacional. El objetivo del discurso es el de reforzar, consolidar y mantener el apoyo de sectores simpatizantes, además de tender la mano a los otros sectores de la población boliviana y mundial. No es, por tanto, un discurso que busca la polémica, con un diálogo en términos de réplica o contradiscurso (con el uso del pronombre “ellos” exclusivo), sino más bien de refuerzo (utiliza el pronombre “nosotros” inclusivo).

En cuanto al análisis lingüístico de su discurso político, destacaríamos el uso expresivo del lenguaje, dado que el presidente lo emplea, en muchos casos, como herramienta para expresar emociones o provocarlas en el interlocutor o destinatario. Así, tras un inicio afectivo que hace las veces de recordatorio a las víctimas caídas, Morales pronuncia la siguiente frase exclamativa: ¡Gloria a los mártires por la liberación! También utiliza palabras o unidades léxicas que denotan violencia, al referirse a la humillación y explotación de que han sido víctimas los pueblos indígenas a lo largo de la historia. Con expresiones como “querían hacer colgar a Evo Morales”, el enunciador se refiere a “aquellos seres violentos”, que no simpatizaban con sus ideas. La palabra colgar nos recuerda la frase que utilizaba Valle Inclán en su poema “¡Adiós!”: “lo primero es colgar al encomendero”, si bien se produce una inversión de los sujetos. En un caso

son “los otros”, los excluyentes, los privilegiados los que quieren colgar al “indio Morales”; y en el poema de Valle Inclán, el autor le pide al indio que cuelgue “al otro”, al explotador encomendero para liberarse de “sus cadenas”. A continuación, Evo Morales utiliza una expresión todavía más dura: “querían descuartizar a Evo Morales”. Otra frase que también denota violencia es la siguiente: “El voto universal el año 1952 ha costado sangre”. De nuevo, y trazando un puente con el poema de Valle Inclán, la frase de Morales nos remite a una historia de revoluciones sangrientas para intentar cambiar esa situación de explotación en la que ha vivido el indio. Si recordamos el poema del escritor gallego, nos percatamos de que la revolución que pedía a gritos con sus versos llenos de furia por la injusta situación del indio, era en realidad un anticipo de la revolución que acontecería en 1952.

Además de la expresividad de su lenguaje, Morales hace hincapié en el concepto de hermandad, al dirigirse siempre a “los hermanos y hermanas de los pueblos indígenas de América”, y al utilizar un “nosotros” incluyente para con el interlocutor. Tras el recordatorio del principio, el presidente dedica un momento de su discurso a los agradecimientos. Le agradece a la vida, a sus padres, a Dios y al movimiento popular e indígena de Bolivia y de América, la oportunidad que le han dado para conducir el país.

Morales considera una “obligación”, hacer una “gran reminiscencia” sobre el movimiento indígena, sobre la situación de la época colonial, de la época republicana y de la época del neoliberalismo. Quizá sea éste un intento de mirar hacia atrás y recordar la barbarie con el fin de que nunca vuelva a producirse. Con este viaje al pasado, nos está haciendo cómplices de la injusticia y también nos hace partícipes de un futuro que puede ser alentador y que está en nuestras manos hacerlo realidad. A continuación, nos recuerda que los pueblos indígenas son mayoría en el conjunto de la población boliviana, y apela de nuevo a la memoria histórica para describir de la siguiente manera la injusticia vivida por ellos: “históricamente hemos sido marginados, humillados, odiados, despreciados, condenados a la extinción. Esa es nuestra historia; a estos pueblos jamás los reconocieron como seres humanos, siendo que estos pueblos son dueños absolutos de esta noble tierra, de sus recursos naturales”. Después de leer esta concatenación de las palabras, la imagen de “gesto triste” utilizada por Valle Inclán para describir al indio boliviano se nos aparece de forma inevitable. También es de destacar la manera en que Morales se refiere a la tierra, describiéndola como “noble tierra”, un adjetivo que en el discurso occidental, se aplica sobre todo a seres animados. La tierra es, pues, un concepto “vivo” y de importancia capital para el indio. Otro punto importante es la alusión a los recursos naturales que son fruto de la tierra, un tema reincidente a lo largo de todo el discurso y que Evo Morales considera esencial en su programa político.

Habla el presidente de concepto de igualdad y del deseo de “vivir en igualdad de condiciones con ellos”, siendo “ellos” los opresores, la gente “que es enemiga de los pueblos indígenas”. Aquí observamos la utilización de pronombres excluyentes, como queriendo marcar distancias con “aquellos” que han oprimido al pueblo indígena. A continuación, abre una puerta a la esperanza, anunciando que “estamos acá para cambiar nuestra historia”. Y por primera vez el marco de referencia contextual del discurso pasa, de los acontecimientos pasados, al futuro que se puede construir de ahora en adelante. Y los actores de ese nuevo futuro son, según se desprende de las palabras del presidente, los movimientos indígenas.

El presidente abre de nuevo un paréntesis para referirse a una etapa muy desafortunada de la historia boliviana, en concreto a los tratos recibidos por los primeros aymaras y quechuas que aprendieron a escribir: “les sacaron los ojos, cortaron las manos para que nunca más aprendan a leer, escribir”. Son palabras duras que describen la violencia de que ha sido objeto el indio. Pero Morales recalca, acto seguido, que no busca venganza, que “no somos rencorosos”, sino que busca más bien resolver “ese problema histórico”.

Algunas de las palabras claves que hemos señalado de su discurso serían: respeto, admiración, sinceridad y humildad, en alusión a la actitud que tiene su “yo colectivo” para con “los otros”. Asimismo, el presidente invita a “los otros” a que se sientan orgullosos de los pueblos indígenas, puesto que son “la reserva moral de la humanidad”.

No hemos llegado todavía al ecuador de su discurso, pero ya observamos en éste algunas contradicciones con respecto a la manera de apelar a sus interlocutores. En algunas fases del discurso, Morales parece utilizar un “nosotros” que incluiría a todos los pueblos, ya sean indígenas o no. En cambio, en otras fases se refiere a “los otros” como a “ellos”, sin darles cabida en su “yo colectivo” o en lo que él también llama como “la conciencia del pueblo boliviano”.

En la primera parte del discurso, observamos varios juegos de opuestos. Cuando habla del concepto de igualdad, lo hace oponiéndolo a los de saqueo, explotación o marginación. O cuando habla de verdad, lo hace oponiéndolo a la mentira, o a expresiones como “guerra sucia”, “guerra mentirosa”. Nos parece muy interesante la alusión a la verdad como “verdad que duele”, refiriéndose en realidad a la mentira y a la calumnia. Es un juego de palabras con el que consigue plasmar el dolor de un pueblo como consecuencia de tantos años de calumnias y humillaciones.

Otro de los aspectos por destacar en su discurso sería la llamada explícita a la no violencia. Si bien en muchas de sus alusiones Morales ha recordado un pasado sangriento y violento, el mandatario insiste en que han llegado hasta la presidencia por la vía democrática: “Queremos cambiar Bolivia no con bala sino con voto, y esa es la revolución democrática”. Volviendo al poema de Valle Inclán, podemos constatar cómo la revolución que pedía el escritor ha llegado a cumplirse con la subida al poder de un indio, de Evo Morales. Y, aunque en este caso se trata de una revolución democrática, no hay que olvidar la “sangre derramada” en el camino. El presidente también alude al Estado colonial, el cual según el propio Evo Morales todavía sigue vigente en nuestros días. Para demostrarlo, recuerda que todavía no hay, en el Ejército nacional, ni un solo general indígena.

Uno de los puntos que más preocupan al presidente es el tema de la corrupción. Su intención, según él mismo indica, es la de acabar con las “maniobras” y “engaños”, que persisten todavía en la política.

Una comparación (o estrategia comparativa) que nos ha llamado mucho la atención es la de Bolivia con Suiza. Según opina Morales, es inexplicable que Suiza, un país desarrollado pero sin recursos naturales, sea tan competitivo y, en cambio, Bolivia esté tan sumida en la pobreza: “Suiza, un país desarrollado sin recursos naturales, y Bolivia con semejantes recursos naturales y

con semejante pobreza”. Esto se debe, según el presidente, “al saqueo permanente a nuestros recursos naturales”, saqueo que se traduce en una dependencia total en el plano económico. Bolivia es ahora, según Morales, “un país transnacionalizado”, es decir, un país cuyo capital está siendo exportado y explotado por los países occidentales que se aprovechan de sus materias primas.

El concepto de política significa, según Morales, una ciencia de servicio al pueblo, “hay que servir al pueblo y no vivir del pueblo”, o lo que es lo mismo: “hay que vivir para la política y no vivir de la política”. Y precisamente, a través de la política, se pueden resolver los problemas económicos del país. Las soluciones planteadas por el presidente para atajar la permanente situación de pobreza, pasan por la nacionalización de los recursos naturales. Para Morales, no se pueden privatizar los servicios básicos. El agua es indispensable para vivir, y desde el momento en que el agua se convierte en negocio privado, se están violando los derechos humanos; puesto que el agua “debe ser de servicio público”. En esta crítica a la privatización, hay también una crítica al modelo neoliberal, un modelo basado en “políticas económicas implementadas por instrucciones externas, por recomendaciones externas”, cuya consecuencia más inmediata, según Morales, sería el desempleo. Y la falta de empleo genera emigración en busca de mejores oportunidades.

Para Morales, el nuevo régimen económico de Bolivia debe estar basado, fundamentalmente, en el aprovechamiento de los propios recursos naturales. Pero no se trata solamente de “nacionalizar por nacionalizar” los recursos, puesto que “tenemos la obligación de industrializarlos”. A continuación, el presidente se pregunta “¿Cómo es posible que Bolivia sólo haya exportado materia prima y que ningún recurso natural haya sido industrializado? De nuevo alude al ejemplo de Suiza, cuya riqueza se explica porque compra materia prima de los países latinoamericanos, luego la industrializa y “nos venden a nosotros”. Por todas estas razones, afirma Morales, la solución para salir de la pobreza pasa por la industrialización de los recursos naturales.

Buscando encontrar soluciones, el presidente apela también al concepto de solidaridad, puesto que sólo juntos se pueden cambiar y corregir los errores implementados por instituciones “seguramente extranjeras”. De nuevo, las palabras de Evo Morales nos remiten a versos del poema de Valle Inclán, porque en ambos casos, dos sujetos pertenecientes a dos realidades distintas, se tienden la mano en señal de solidaridad: “Adiós te digo, mano en la mano indio boliviano”. Y siguiendo con el concepto de solidaridad, el presidente anuncia como solución a los problemas económicos, una primera etapa necesaria de política de austeridad. Estas medidas implicarían rebajar el sueldo del propio presidente en un 50%, dado que la diferencia entre su propio sueldo y el salario básico de los bolivianos es inaceptable desde un punto de vista moral. Otra medida sería la de erradicar por completo los gastos reservados, algo inaceptable en todo gobierno democrático según Morales: “tampoco pueden seguir esos gastos reservados”, pues éstos solo sirven “para robar y matar”.

En cuanto al MAS o Movimiento Al Socialismo, Morales se refiere a él como el instrumento político que puede desarrollar estos cambios, puesto que es “un instrumento político del pueblo, de la liberación, que busca la igualdad, la justicia social”. A continuación queremos

destacar una frase que nos recuerda el pluralismo existente hoy en día, cuando Morales alude a la búsqueda de “esa llamada unidad en la diversidad”. El concepto de diversidad aparece por primera vez en el discurso, y el presidente volverá a referirse a él cuando nos hable de la necesidad de refundación de la Asamblea Constituyente, ya que defenderá una Asamblea que sirva para unir a los bolivianos y donde se respete la diversidad. Para Morales, la diversidad es un hecho incuestionable: “es verdad que somos diversos”, y la Asamblea ha de ser un espacio “que permita unir mejor a los bolivianos”.

Otro punto por destacar, sería la crítica velada que hace el presidente a algunos periodistas y medios de comunicación. Morales afirma, nuevamente con duras palabras, que él y su partido están siendo sometidos por parte de algunos medios a “un terrorismo mediático, como si fuéramos animales, como si fuéramos salvajes”, en clara referencia a la opinión lanzada desde algunos sectores, los cuales auguraban un bloqueo económico si Evo Morales se hacía con la presidencia: “Eran mentiras cuando decían: si Evo es presidente no va haber ayuda económica, si Evo es presidente va haber un bloqueo económico”.

Por lo que respecta al tema de la seguridad, el presidente antepone la seguridad social a la jurídica, contrariamente a la opinión (lanzada también desde los medios) que considera prioritaria la segunda. Para Morales, para que haya verdadera seguridad jurídica, primero tiene que haber seguridad social, y eso no podrá lograrse sin antes resolver el problema económico, el problema de la educación y el problema de empleo, pasos fundamentales para que no haya protestas sociales.

Y de entre las propuestas concretas anunciadas en su discurso, destacaríamos su deseo de cambiar las políticas sobre la tierra, de terminar con la esclavitud, de acabar con el analfabetismo, mejorar el tema de la salud e implantar un seguro social universal.

A modo de conclusión, añadiríamos que el mensaje que, bajo nuestro punto de vista, subyace al discurso de Evo Morales, es un firme deseo de reparar las desigualdades en Bolivia, y una reiterada confianza en los valores de los bolivianos, “honestos y trabajadores; eso somos los verdaderos bolivianos”, para cambiar esta situación. Hay en su discurso una apuesta por el diálogo y un rechazo a la confrontación como modo de resolución de conflictos. Como el propio Morales indica, “el movimiento indígena practica la reciprocidad”, y tiende la mano para fortalecer las relaciones y los lazos de amistad. Hay también en su discurso una llamada a la unión como condición fundamental y posibilitadora de cambios futuros. Y, finalmente, el presidente le otorga el mando de Bolivia al pueblo, pues “ahora será Bolivia la que me enseñe a manejar bien”, y concluye citando al subcomandante Marcos: “Mandaré Bolivia obedeciendo al pueblo boliviano”.

6. Conclusión

Nuestra intención, como comentábamos al inicio de nuestro trabajo, era la de trazar un puente imaginario entre dos discursos: el poema de Valle Inclán, y el discurso de posesión de Evo Morales Ayma. Tras haber seguido las huellas del indio boliviano desde la época en que fue

escrito el poema hasta nuestros días, observamos la posibilidad de imaginar un diálogo entre ambos a pesar de los años que les separan. El poema del escritor gallego, se asemeja mucho a una arenga política, siendo su tono generalmente exaltado. El poeta le tiende la mano al indio como a un hermano, acción que encuentra su reciprocidad en Evo Morales, puesto que él también aboga por tender puentes y estrechar lazos entre los pueblos. Tanto el escritor como el político pertenecen a realidades distintas: uno forma parte del pueblo colonizador, del explotador; el otro forma parte del pueblo humillado y esquilado. Sin embargo, ambos quieren lo mismo: que cese la situación de marginación y desprecio para con el indio. Es cierto que en el caso del poema, el poeta está pidiendo a gritos una revolución que pasa por la violencia: “lo primero es colgar al encomendero, y después segar el trigo”, mientras que en el caso de Evo Morales, la revolución ha sido democrática, puesto que se ha ganado el derecho de gobernar en las urnas. Ambos quieren erradicar la pobreza, la mendicidad. Es sorprendente comprobar, a través del discurso del presidente, que esa situación de sometimiento, de colonización, todavía persiste en algunas zonas de Bolivia. La liberación completa que pedía el poeta: “Rompe la cadena”, no se ha producido todavía. Ambos discursos nos invitan a una reflexión acerca del modo de resolver conflictos dentro de realidades diversas, de múltiples culturas e identidades.

Nosotros estamos por la solución pacífica, como no podía ser de otra manera, pero también es cierto que la realidad del poeta cuando se dirige al indio y la de Evo Morales son muy diferentes, puesto que a principios del siglo XX era absolutamente impensable una conquista democrática del poder por parte del indio boliviano. Como también es cierto que, para llegar a la situación actual, el indio boliviano ha tenido que rebelarse y luchar violentamente contra las humillaciones de que ha sido objeto históricamente, para ir consiguiendo, con enorme sacrificio, el derecho a elegir su propio destino.

La apuesta de Evo Morales es esperanzadora, no sólo para Bolivia, sino para otros países latinoamericanos a los que puede servir como ejemplo. No obstante, el camino es muy duro y Evo Morales se encuentra en el principio. Un cambio como el que ha emprendido requerirá la complicidad de la mayoría de los bolivianos (muchos de los cuales todavía siguen prefiriendo la emigración a países más ricos, como el caso de España donde, según datos de *El Periódico*, en 2006 había censados 139.802 bolivianos) y, aún así, las transformaciones que se han de llevar a cabo necesitarán también la aceptación de las grandes empresas multinacionales que hay instaladas en el país.

Referencia bibliográfica

- ALCÁZAR CHÁVEZ, Martín del. 2003. "Ciudadanía multicultural o ciudadanía indígena: hacia una concepción de ciudadanía diferenciada", en *Ciudadanías inconclusas. El ejercicio de los derechos en sociedades asimétricas*. Eds. N. Vigil y R. Zariquiey. Lima: Cooperación Técnica Alemana / Pontificia Universidad Católica del Perú, 43-58.
- ARGUEDAS, Alcides. 1975. *Pueblo enfermo*. La Paz: Gisbert & Cia.
- _____. 1845. *Raza de Bronce*. Buenos Aires: Losada.
- BARRIENTOS, Ignacio. "¿Nacionalismo indígena?", *Periódico Azkintuwe*, 7 de noviembre de 2006.
- CASTELLS, Manuel. "¿Fin del Estado Nación?", *El País*, 26 de Octubre de 1997.
- DIETZ, Gunther. 2003. "Por una antropología de la interculturalidad", en *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: una aproximación antropológica*. Granada: Universidad de Granada, 79-127.
- FONTANAILLE, Jacques. 1998. "Le Discours", en *Semiótica del Discours*. Limoges: Presses Universitaires de Limoges (PULIM), 77-139.
- GARRETÓN, Manuel Antonio. 2003. *El Espacio Cultural Latinoamericano. Bases para una política cultural de integración*. Chile: Fondo de Cultura Económica.
- GUIBERNAU, Montserrat. 1999. *Nations without States: Political Communities in a Global Age*. Cambridge: Polity Press.
- KLEIN, Herbert. 1987. *Historia General de Bolivia*. La Paz: Librería editoria "Juventud".
- KYMLICKA, Will. 2003. "Estados multiculturales y ciudadanos interculturales", en *Actas del V Congreso Latinoamericano de Educación Intercultural Bilingüe: Realidad multilingüe y desafío intercultural*. Ed. Roberto Zariquiey. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 47-81.
- MANRIQUE GOMEZ, Marta. "Pueblo enfermo y Raza de Bronce en la encrucijada nacional boliviana", en www.ucm.es/info/especulo/numero34/puenferm.html
- MARTÍNEZ, Ana Teresa. 1996. "Igualdad de derechos e interculturalidad". *Educación e Interculturalidad en los Andes y Amazonia*. Ed. Juan Godenzzi Alegre. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 83-92.

- PANIKKAR, Raimundo. 1990. "El mito del pluralismo: La Torre de Babel. Una meditación sobre la no violencia." *Sobre el diálogo intercultural*. Salamanca: Editorial San Esteban, 15-63.
- PINEDA, Francisco. 2007. *Evo Morales. El cambio comenzó en Bolivia*. Córdoba. Editorial Almuzara.
- REGALSKY, Pablo. "Localidad, clase y territorios indígenas en Bolivia", en www.constituyentesoberana.org
- SMITH, Anthony D. 1986. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford. Blackwell publishers Ltd.
- SOSOE, Lukas K. 2002. "Multiculturalisme, démocratie et diversité humaine." *Diversité Humaine: Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*. Ed. Lukas K. Sosoe. Saint-Nicolas, Québec: Les Presses de L'Université de Laval, 3-27.
- TOLEDO, Victor. 2005. "Las Fronteras Indígenas de la Globalización". *Pueblos Indígenas y Democracia en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales), 2-25.
- VAN DIJK, Teun A. 1993. "Racism and the press", *Canadian Journal of Communication*, V.18, No 3.
- VIEZZER, Moema. 1999. "Si me permiten hablar..." *Testimonio de Domitila: una mujer de las minas de Bolivia*. Madrid: Siglo XXI editores, 54-55.
- ZALLES, Alberto A. 2006. "Bolivia: Poder al indio y gas al Estado", en *Bolivian Studies Journal/Revista*. Bolivia, volumen 6 (issue 1), abril-mayo.

La construcción identitaria a partir de las “pertenencias múltiples”: Una lectura de *Los niños se despiden* de Pablo A. Fernández

Héloïse Archambault
Université de Montréal

Me parece, entonces, que ese descendiente de gallego, o de vasco, o de catalán, si no asume al negro que lleva en sus manos, que lleva en su voz, si no reconoce su parte africana, pues no es cubano. Lo hermoso de ser cubano es que uno tiene la herencia de esta cultura africana y que también tiene la riqueza espléndida de la lengua [española]. (Ibieta 1988: 48)

La opinión de Pablo Armando Fernández (1930-), escritor cubano contemporáneo, se ubica dentro del debate de la búsqueda de identidad. El concepto de “asumir” distintos rasgos de su propia identidad presenta convergencias con el pensamiento de Amin Maalouf (1998) sobre las “pertenencias múltiples”. Según Maalouf, “plus les appartenances que je prends en compte sont nombreuses, plus mon identité s’avère spécifique” (Maalouf 1998: 25). Entonces, no se trata de rechazar un rasgo cualquiera, sino de apropiarse de cada una de estas características que componen la identidad del individuo.

Tomando como punto de partida de mi reflexión la teoría desarrollada principalmente en el primer capítulo, “Mon identité, mes appartenances”, de *Les identités meurtrières*, analizaré la primera novela de Pablo Armando Fernández, *Los niños se despiden* (1968), con la intención de ver cómo se manifiestan las diferentes pertenencias y cómo la aceptación de cada rasgo lleva a la construcción identitaria del protagonista. Esa problemática se verá desarrollada tanto en la forma como en el fondo de la novela para tener una idea más amplia de la temática. Como cuadro teórico, usaré principalmente el concepto de Maalouf y la novela como tal, además de algunos textos teóricos sobre la estética de Fernández y unos análisis críticos de la obra.

Propongo antes de todo un pequeño resumen de la novela para establecer los personajes, el tema y algunas preocupaciones estéticas. *Los niños se despiden* está construido en dos partes: la primera se ubica en Cuba y la segunda en Nueva York. El protagonista, Alejandro, es un niño cubano con una imaginación bien fecunda, que vive en un batey con su familia y los personajes que inventa. Entre estos personajes se encuentra Lila, quien es la que inicia los juegos y la que le cuenta historias por las noches. En Nueva York, Alejandro, ya adolescente, trabaja, encuentra amigos (principalmente inmigrantes como él) y mujeres que lo inician en la sexualidad. Salvador, otro personaje imaginado que se sustituye a Lila en la segunda parte, tendrá un papel de amigo y de consejero en materia de crítica literaria. Alejandro trata de escribir una gran novela cuando está en los Estados Unidos, lo que logrará solamente después de su llegada a su tierra natal. En resumidas cuentas, la novela de Fernández conjuga mito, fábula y leyenda; imaginación, fantasía y memoria; historia,

actualidad y proyección al futuro, en un largo y denso discurso cuyo tono predominante nace del ritmo poético de una prosa que no decae nunca y que nunca traiciona los presupuestos que la sustentan (Pereira 1995: 165).

1. La forma

A partir de la estrategia escritural escogida por el autor, de la hibridez del género y del tipo de narración que se encuentra en la novela, se podrá ver cómo las diversas pertenencias se manifiestan en la construcción de la obra.

1.1 *El realismo mágico*

Se privilegia una estética del realismo mágico en esta novela. No voy a abrir de nuevo el debate en torno a lo “real maravilloso” *versus* el “realismo mágico”, ya que ha sido estudiado por muchos críticos (Ricci Della Grisa, 1985; Weisgerber, 1987; Marcone, 1988; Ramsak, 1991; Erdel Jordan, 1997). Basta con decir que ambas estéticas conjugan lo imaginario con la realidad. Para esta disertación, propongo la definición siguiente del realismo mágico:

Le réalisme magique implique qu'on accorde une importance primordiale au domaine de l'imaginaire comme moyen d'enrichir et d'illuminer la vision de la réalité quotidienne. Imaginaire est un terme corrélatif de « merveilleux », au sens classique, avec toutefois cette différence que ce concept est devenu le principe fondamental et structurant de l'oeuvre littéraire. (Weisgerber 1987:129)

En *Los niños se despiden*, se encuentran diversas manifestaciones de esta estética ampliamente latinoamericana. La novela ofrece un espacio a las derivas imaginativas del protagonista que toman cuerpo en la creación de personajes que parecen reales y vivos. Por ejemplo, Lila, la compañera de juego de Alejandro, se parece a su hermana; y, además, la mamá del protagonista le ofrece un regalo, como si fuera parte de la familia:

Lila era la persona más popular y mejor tratada en toda la vecindad. A Lila se le llamaba constantemente para hacer esto o lo otro y ella siempre lo hacía con mucho gusto. ¿Qué edad tendría Lila entonces? Yo no sé, porque Lila debe haber sido siempre vieja, aunque parecía una niña. (Fernández 1968: 126)

Sin embargo, aunque parece real, sabemos que es el resultado de la imaginación del protagonista porque ella ha viajado hacia Sabanas – Sabanas es la ciudad ideal y mítica donde espera llegar Alejandro. La novela gira alrededor de este programa del protagonista (llegar a Sabanas), idea que viene de Lila, creación ficticia. Entonces, se ve muy bien aquí cómo el realismo mágico produce su efecto: se integra dentro de la vida cotidiana del protagonista un personaje imaginario que modula su realidad y sus aspiraciones.

El paralelo entre el realismo mágico y las pertenencias múltiples se encuentra en la apropiación de los distintos rasgos que construyen la identidad. En este caso, el realismo

mágico permite la apropiación de lo imaginario. Entonces, los mitos propuestos por Lila, a través de los relatos que cuenta a Alejandro, participan en la construcción de la memoria del protagonista que, en consecuencia, forman una parte de su identidad. En otros términos, el hecho de que no haya separación entre el realismo y lo imaginario hace que el protagonista se apropie los mitos, leyendas e imaginario colectivo propuestos por Lila, amiga ficticia.

1.2 El género híbrido

La novela está construida en dos partes, como ya lo hemos dicho. Cada parte contiene capítulos y secciones particulares. En la primera parte, se intercalan secciones llamadas “Baldío” y “Miscelánea”. En la segunda, se sustituye a estas secciones otra que se llama “Jardín”. Cada sección tiene su estilo de escritura distinto: “Hay cinco secciones breves, tituladas “Miscelánea” que a su vez contienen información técnica y estadística de la industria azucarera, en contraste con las cinco secciones “Baldío”, repletas de folklore afrocubano” (Menton 1978: 68). Hay siempre un juego entre la narración, las misceláneas y los baldíos: se pasa de un género a otro como si cada sección específica tuviera su propia legitimidad dentro de la novela. En la sección “Jardín”, que es vista según algunos críticos como el Jardín de Edén (Menton 1978; Serra 1999), se encuentra el periplo hacia Sabanas, es decir hacia la tierra idealizada:

Que se vayan enterando los que están dentro y los que están fuera y que se enteren de una vez y para siempre si no lo sabían: que nosotros nos vamos para Sabanas arrollando, arrollando por toda la trocha de Dos Ríos al Cacahual, y nos vamos cantando con nuestros cantos y defendiendo con las armas las cosas que queremos defender y que nos hagan piedra o polvo o arena o lo que quieran pero nosotros nos vamos a Sabanas cantando. (p. 532)

En la construcción de la novela, se revela la hibridez del género. Trozos muy poéticos¹ van a lo largo de los datos más concretos que normalmente no se encuentran en una novela. Así pues, la novela está compuesta por distintos rasgos que al unirse forman un todo amplio, bello y completo. La construcción misma de la novela se acerca a la teoría de Maalouf, en el sentido de que la heterogeneidad compone lo único: “grâce à chacune de mes appartenances, prise séparément, j'ai une certaine parenté avec un grand nombre de semblables; grâce aux mêmes critères, pris tous ensemble, j'ai mon identité propre, qui ne se confond avec aucune autre” (Maalouf 1998: 27). Entonces, la novela participa, con su estilo peculiar propio a la literatura, en construir un todo único a partir de rasgos heteróclitos. Además, hay que precisar que descubrimos, al final de la obra, que Alejandro es el escritor de la novela que estamos leyendo. En efecto, el texto se acaba con:

Mientras tanto...

Alejando escribe, escribe, escribe:

Y el portal abriéndose a la súbita noche de los jardines, de la calle; abriéndose a las conversaciones, al saludo fugaz de los que pasan, a los gritos de los niños que se despiden... (p. 547)

¹ No hay que olvidar que el autor es reconocido sobre todo por su poesía.

La cita en cursiva es igual a las primeras palabras de la novela. Lo que quiere decir que Alejandro escribe la novela en la cual es el protagonista. Es como una manera de asumir lo que hay en las 547 páginas de la obra y también un modo de construir su propia identidad a través de la escritura. En suma, cuando se trataba de los distintos rasgos que forman un todo novelístico, estaba hablando también, por extensión, de esta heterogenidad asumida por el protagonista mismo por medio de la escritura y que, por consiguiente, forma su identidad.

1.3 La narración

En la narración se encuentra también la heterogenía: algunos narradores se prestan la palabra para ofrecer diversos puntos de vista y estilos. La primera parte la narra Alejandro, niño que va a envejecer hacia la adultez. Aleida, la hermana de Alejandro, toma el espacio discursivo durante un capítulo para proponer su visión de los juegos con Alejandro cuando eran niños y “en commentant des photos, documents bien tangibles mais images tout de même, Aleida fait surgir une autre vision d’Alejandro à New York qui ne recoupe pas celle qu’il nous a lui-même donnée” (Kawa 1994: 603). Además de estos narradores, se agregan otros de los cuales uno me parece interesante. De hecho, no es un narrador, sino un discurso que usa el estilo directo por páginas y páginas:

Al muy principio pensamo que la tristura le benía de la separasi3n del nobio que se fue a la guerra casi cuando t3 lo tenía preparao pal matrimonio, pero dipué le encomensó un juku juku que ná ni naide le jasía parar. (p. 102)

Se constata una transcripción del lenguaje oral para pintar el color local de la gente del batey. En este caso, como en lo precedente, la presencia de diferentes narradores tiene como función el crear una unidad con lo diverso.

En definitiva, la construcción de la identidad a través de las pertenencias múltiples se ve dentro de la forma según las modalidades que acabo de demostrar. Cada punto de vista muestra una heterogeneidad que se fusiona para crear una pieza autónoma y completa. Se acerca a las pertenencias múltiples porque, según Maalouf, la suma de cada una construye una identidad única.

2. El fondo

2.1 Las referencias artísticas

No desarrollaré mucho las referencias artísticas que se hallan en el libro. Tampoco estableceré una lista exhaustiva, puesto que son numerosas. En cambio, mencionaré algunas para destacar el vaivén entre la cultura popular y la culta. Muchas referencias a actores de cine se escurren dentro de la narración. Así, por ejemplo, los niños de la escuela de Alejandro llaman a éste “Shirley Temple” (p.58), que fue una actriz americana de los treinta. También, los niños juegan a ser artistas de cine: Alejandro nunca se decidía a tiempo por el actor que él debería ser. Hortensia [su hermana] le acusó de comportarse como Jack el Destripador, pues Alejandro, decía, no se conformaba con ser un actor determinado, sino pedacitos de muchos:

– Es un poco Dr. Jekyll, un poco Mr. Hyde: el ruiseñor y la rosa. – Y Lila era Ava Gardner, Hortensia, Olivia de Havilland; Carlotta, Joan Crawford; Mimina, Shirley Temple y Aleida, Jean Harlow. (p. 306-307)

Se pueden ver aquí las pertenencias múltiples en los juegos mismos de Alejandro pequeño, cuando él no puede escoger una sola identidad. Pero se destacan también estas pertenencias cuando se ponen en relación con otras referencias más cultas. Cuando está en Nueva York, Alejandro propone su concepción de la escritura:

Así debe escribirse, como quien hace bien el amor. Tendríamos escritores excepcionales, tantos como aquellos que saben hacerlo bien. La literatura toda estaría hecha por genialidades femeninas. Las 29 Jornadas de Sodoma y Gomorra, El Cantar de los Cantares, Alicia en el País de las Maravillas, Fedra, la Ifigenia, Ulises (en particular el monólogo interior de Molly Bloom [...])” (p. 327)

Y al fin de la obra, se refiere directamente a José Martí como revolucionario:

Hoy me fajé en la escuela. Alguien dijo que Martí no era un verdadero revolucionario. Martí, dijo, no se planteó la transformación verdadera de la sociedad, y ya en esa época existían ideas verdaderamente revolucionarias de verdad. Nos entramos a golpes. Llegué a casa hecho polvo. Aleida tuvo que remendarme la cara. Decir que Martí era un idealista... y ¿quién no lo es? (p. 529)

Se entremezclan referencias populares y literarias, los héroes juntan a los actores de cine: *Los niños se despiden* es una obra grandísima que toma rasgos de muchos para crear una unidad. Funciona como una memoria personal: se juntan referencias populares, cultas, literarias, históricas, etc. Y esta memoria forma parte integral de la identidad: la construye.

2.2 *El sincretismo religioso*

Pablo Armando Fernández: [...] Hace mucho tiempo se decía que Cuba era “católica y latinoamericana”. Con los años descubrimos que formamos parte del Caribe, de su cultura, y que somos el resultado de una mezcla de muchas razas. En lo que se refiere a la religión, son más importantes nuestras tradiciones procedentes de la « santería » de origen africano que las que vienen directamente de la cultura católica o protestante (Garzia 1990: 103).

En la novela se ilustra bien esta opinión de Fernández. Las referencias bíblicas y de la santería cubana tienen un lugar preponderante. Se encuentran muchos ejemplos dentro de la obra, pero sólo citaré algunos casos. Para las referencias bíblicas, el trozo más amplio se ubica en el discurso de Lila. Ella toma el papel de dios y crea al hombre y a la mujer:

Y tomó Lila todo de la tierra e hizo un amasijo, e inspiróle en el rostro un soplo, o espíritu de vida, y quedó hecha la mujer viviente con alma racional. Y colocó a la mujer que había formado en un sitio de delicias, y la mujer pareció no interesarse absolutamente en nada de lo que la rodeaba. Por el contrario, se pasaba las horas muertas comiéndose las uñas de las

manos y de los pies, sin probar uno solo de los hermosos anones [...] Por lo tanto Lila hizo caer sobre la mujer un gran sueño, y mientras estaba dormida le quitó una de sus costillas y llenó de carne aquel vacío. Y de la costilla aquella que había sacado de la mujer formó Lila un hombre: el cual puso delante de la mujer. Y dijo, o exclamó, la mujer: “Esto es hueso de mis huesos, y carne de mi carne: llamarse ha, pues, *hombre* porque de la hembra ha sido sacado. [...] (p. 136-137)

Hay realmente una inversión del mito de la creación, puesto que la mujer se crea primero y de su costilla viene el hombre. Eso nos propone una nueva parodia de la Biblia (Kawa 1994: 599) que se desarrolla durante un capítulo. El sincretismo se ve también dentro de la santería cubana que ha tomado sus raíces en los mitos africanos. En cuanto a las prácticas o mitos africanos, algunos son llevados por Ianita y Aurora, las dos criadas negras que viven en la casa de Alejandro:

Me depositas en un lugar de abiertos azules. Adornas mi cabeza para que sea tan regia como manjar de arcángeles, pero también sagrada como los frutos y condimentos que depositan los negros de tu tierra ante el altar de sus dioses. (p. 111)

Esta cita, que viene de un “Baldío”, se refiere a una costumbre religiosa del país de Ianita. La palabra se dirige hacia ella. Se encuentran también referencias a dioses yorubas:

Vivió [Alejandro] a la deriva, solo, sin la protección de Oshún, sin la defensa de Shangó, sin la alegría maliciosa e ingenua de los Ibeyes, sin los mimos y la dedicación de su madre Obatalá, sin la evocadora fantasía de Yemayá y las astutas precauciones de la Elegguá (p. 345-346)

Esta cita aparece cuando Alejandro vive en Nueva York. Se ven la importancia y la presencia de los dioses de origen africano dentro de su cultura, porque su ausencia lo lleva a la “deriva”. Estos ejemplos se acercan a la cita de Fernández sobre el sincretismo religioso: de parte de Alejandro, hay un rechazo de lo católico (por la parodia) y una adhesión a la santería de origen africano que constituye sus referencias principales, lo espiritual que le falta en tierra estadounidense.

2.3 La nacionalidad

Pablo Armando Fernández: [...] Estoy convencido de que la lengua te hace como eres : define un carácter. Pero está la presencia del elemento negro en nuestra cultura : la gran capacidad imaginativa nos viene del Africa. Nuestra manera de andar, de gesticular, de caminar con un ritmo casi de danza, la insistencia en tocarnos cuando hablamos, como si de no hacerlo la conversación deviniera trunca, son características propias de los africanos que se mezclan con los españoles. Somos difíciles de descifrar. (Garzia 1990: 103)

Por su historia, los cubanos son resultado de un mestizaje de culturas: a la europea y la negra que menciona Fernández en su entrevista con Aldo Garzia, yo agregaría la indígena. Estas tres nacionalidades se encuentran en la novela como rasgos de la identidad del protagonista. En el capítulo cinco, Alejandro está frente a una verdadera procesión de sus

antepasados españoles. Se está dando cuenta de que no son los “héroes” tales como les presenta su papá:

¿Y es buena esta gente, son buenos? No. [...] Se lo quitaron a los indios, el oro de los ríos y los árboles de los bosques y los pájaros del aire y los peces, venados, frutas y todo lo demás. [...] Todos esos falsos dueños son ladrones y para robar mataron. Toda mi familia está llena de criminales de la peor calaña. (p. 88)

La cita muestra un rechazo claro a los antepasados españoles; y la cita siguiente, un acercamiento a lo indio:

Después de ver tantas cosas no tengo ninguna duda de que los indios somos nosotros. Yo soy indio y Ianita es india. Si yo creo que soy otra cosa porque toda esa gente que está allá arriba eran españoles y nobles y caballeros andantes y conquistadores y colonizadores, soy un gran bobo. [...] Las cosas nunca volverán a ser como antes, como cuando eran de los indios, pero nosotros por una vez y para siempre seremos como ellos, todos indios, sin gallegos, ni polacos, ni moros, ni negros, ni americanos, sino indios. Todos syboneyes, taínos y guanajatabeyes. Y el que no quiera ser indio que se vaya a donde le dé su realísima gana, pero que nos deje ser indios. (p. 90)

La apología de ser indios puede ser vista como la idealización del pasado, como la “pureza” y sirve para devolver a los indios su honor. Los negros tienen también un papel importante que toca la identidad del protagonista:

[...] cantando para que esta tierra no se pudra con el excremento y los orines de sus señores, para que los árboles donde están sus dioses crezcan y para que el mar no se trague la isla una noche, cantando para que el corazón no se les ponga de piedra como a los blancos ni de polvo como a los indios, porque mientras ellos canten y bailen para sus santos, la isla permanecerá viva y llena de música. [...] Ella [Lila] sabe que yo no quiero que me cuente nada de esa gente [los negros], porque es la misma que yo conozco. (p. 99)

Entonces, en un capítulo se refiere a cada rasgo que compone la identidad cubana y, por consiguiente, la de Alejandro. Como en las referencias míticas, se nota un rechazo de lo español y una valorización de lo negro e indio. Maalouf dice: “A chaque époque, l'une et l'autre de ses appartenances s'est enflée, si j'ose dire, au point d'occulter toutes les autres et de se confondre avec son identité tout entière” (Maalouf 1998: 19). Es un poco lo que pasa en el caso de Alejandro: niega sus raíces españolas para valorizar las negras o indias tanto en las referencias religiosas como en su nacionalidad misma.

En conclusión, en los aspectos que acabamos de ver, se observa que los rasgos predominantes que forman la identidad de Alejandro no se encuentran en la cultura y la historia españolas, sino en las culturas negra e india. No obstante, no se rechaza el lado español. Se encuentra en la forma de la novela, lo que asegura la relación entre forma y fondo, un especie de hilo conductor. Retomaré la primera cita de Fernández para explicar dónde se ubica lo español que había sido suplantado en el fondo: “Lo hermoso de ser cubano es que uno tiene la herencia de esta cultura africana y que también tiene la riqueza espléndida

de la lengua [española]" (Ibieta, 1988, p. 48). Es la riqueza de la lengua española que asegura la creación de la novela y de sus mitos:

Fiel a la interpretación, *Los niños se despiden* es sobre todo una avasalladora, misteriosa marea de palabras. Claro que sería injusto sobrentender que es sólo eso. También es anécdota, y magia y recuerdo, pero si esos tres rubros estuvieran reducidos a su más descarnada expresión, es decir si la novela no dependiera tanto del poder hipnotizante de la palabra, anécdota, magia y recuerdo dejarían de apuntalarse mutuamente. Es la palabra la que los amalgama, los conforma, los lanza; es la palabra la que les da cuerpo y ánimo. (Benedetti 1991: 274-275)

Y esa palabra es española. En definitiva, las pertenencias múltiples que construyen una identidad única que desarrolla Amin Maalouf en su ensayo se encuentran bajo la forma literaria de la novela de Fernández. Cada uno de los rasgos mencionados son actualizados por la realización del proyecto de escritura del protagonista. Escribiendo su propia novela, Alejandro toma por todas partes lo que construye su propia identidad, es decir sus experiencias, sus mitos, los relatos de Lila, su cultura, etc. y logra unir estos elementos disparatados en un proyecto único, es decir en una identidad única.

Referencias bibliográficas

A) Corpus

FERNÁNDEZ, Pablo Armando. 1968. *Los niños se despiden*. Col. "Premio". La Habana : Casa de las Américas.

B) Obras sobre el corpus

BENEDETTI, Mario. 1991. *La realidad y la palabra*. Coll. "Letras/Destino", no 5. Barcelone : Ediciones Destino.

IBIETA, Gabriella. 1988. "Entrevista a Pablo Armando Fernández", en *Hispanamérica*, no 51 (diciembre), p. 47-60.

KAWA, Marcelle. 1994. "L'enfant et la révolution à travers deux romans cubains : *Los niños se despiden* de Pablo Armando Fernández et *Un rey en el jardín* de Senel Paz", en *Hommage à Robert Jammes*, Ed. Francis Cerdan. Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, p. 595 à 605

MENTON, Seymour. 1978. *La narrativa de la Revolución cubana*. Trad. del inglés por Marisela Fernández, Ramón Mestre y Pío E. Serrano. Col. "Nova Scholar". Madrid: Playor.

PEREIRA, Armando. 1995. *Novela de la Revolución cubana (1960-1990)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

SERRA, Ana. 1999. "Ideology and the Novel in the Cuban Revolution: The Making of a Revolutionary Identity in the First Decade". Tesis de doctorado, Washington D.C., The George Washington University.

C) Obras teóricas

ERDEL JORDAN, Mery. 1997. "Una interrogante conceptual: El realismo mágico ¿o/y? lo real maravilloso", en *Reflejos : revista del Departamento de Estudios Españoles y Latinoamericanos, Universidad Hebrea de Jerusalén*, vol. 6, p. 9-15.

GARZIA, Aldo. 1990. "La identidad latinoamericana según Pablo Armando Fernández", en *Casa de las Américas*, vol. 31, no 181 (verano), p. 99-105.

MAALOUF, Amin. 1998. *Les identités meurtrières*, Paris : Grasset.

MARCONE, Jorge. 1988. "Lo real maravilloso' como categoría literaria", en *Lexis*, vol. 12, no 1, p. 1-41.

Discurso de la presencia: palabras del subcomandante Marcos

Carlos Manuel Castiblanco Wiesner
Université de Montréal

Este trabajo abordará las palabras con las cuales el comandante del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) se dirigió a los asistentes a la multitudinaria manifestación con la cual el movimiento Zapatista mexicano culminó la denominada “marcha del color de la tierra”. El objetivo es identificar la presencia de elementos de reflexión intercultural incluidos en un razonamiento argumentativo vinculado a la vigorosa acción de autoafirmación cultural de las diferentes etnias que participaron en este evento. Para tal efecto iniciaré con la presentación del texto y su contexto de enunciación; luego realizaré una reflexión en torno a su tenor discursivo siguiendo algunos conceptos de la teoría de interpretación textual propuestos por Walter Mignolo. A partir de allí estableceré la estructura del discurso con el fin de identificar los elementos que indican una posición de carácter intercultural.

1. Contexto de enunciación

El 11 de marzo de 2001 con una multitudinaria manifestación¹ en la Plaza de la Constitución de Ciudad de México, más conocida como el Zócalo², se llegaba a la “apoteosis”³ de la llamada “Marcha por la Dignidad Indígena” (Marcha del Color de la Tierra)⁴ con la cual el Congreso Nacional Indígena y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) buscaban promover los derechos indígenas frente al gobierno del presidente Vicente Fox⁵. La travesía que se inició en diciembre del 2000 en la selva de la Candona, estado sureño de Chiapas, recorrió 12 estados de la república mexicana, unos 3000 kilómetros, hasta el Distrito Federal. Durante 16 días, los 23 comandantes del Comité Revolucionario Clandestino Indígena-Comandancia General (CCRI-CG), encabezaron unas 350 mil personas que a lo largo del camino participaron en diversidad de manifestaciones populares en pueblos y ciudades.

¹ Más de 200 mil asistentes: http://www.sipaz.org/documentos/marchaldf/marchaldf_esp.htm

² La gran plaza central del Distrito Federal, donde los antiguos indígenas celebraban fiestas a sus Dioses.

³ Apoteosis: Final brillante de algo, especialmente de un espectáculo: [la apoteosis de una obra de teatro](#). Diccionario de la lengua española Espasa-Calpe S.A., Madrid: 2005.

⁴ http://es.wikipedia.org/wiki/Ej%C3%A9rcito_Zapatista_de_Liberaci%C3%B3n_Nacional#La_Marcha_del_Color_de_la_Tierra

⁵ Según el Comité Clandestino Revolucionario Indígena y la Comandancia General del EZLN, con la marcha se buscaba: (1) dialogar con la sociedad civil nacional para obtener su apoyo en la lucha por el reconocimiento constitucional de los derechos y la cultura indígenas de acuerdo a la iniciativa de la Ley de la COCOPA; y (2) dialogar con el congreso de la unión para argumentar las bondades de la iniciativa de la COCOPA y la importancia y urgencia de reconocer los derechos indígenas en la carta magna. México Marzo del 2001. <http://www.ezln.org/marcha/20010319a.es.htm>

En este sitio, el Zócalo, de una profunda significación histórica para los mexicanos, el líder del EZLN, el entonces subcomandante Marcos, dio paso al acto central: el discurso que marcaba el clímax de este movimiento. Situación particularísima que concentraba en sí misma las tensiones acumuladas a lo largo del periplo de los pueblos indígenas implicados, la sociedad y el gobierno mexicano. La relevancia de tal evento se haría sentir incluso a escala internacional: personajes como Danielle Mitterand, José Saramago, Alain Touraine e Ivon Le Bot, entre otros⁶, esperaban personalmente las palabras del subcomandante que contaba de antemano con el respaldo ideológico de Noam Chomsky⁷.

2. El texto

El texto completo del discurso apareció publicado en diversas páginas Web, como la del portal oficial del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (<http://www.ezln.org/index.html>), dentro de la cual se encuentran, además del texto, una serie de enlaces que dan cuenta de diferentes aspectos de la Marcha por la Dignidad Indígena y que incluso agregan la versión de voz, grabada en directo el día de la manifestación.⁸ En una entrevista posterior con García Márquez (25 de marzo de 2001)⁹, el Subcomandante declaró que ese discurso fue escrito con bastante anterioridad a la fecha de la manifestación, lo cual demuestra una clara estrategia organizativa ligada a lo que Marcos llamó “una serie de compromisos éticos”¹⁰. En una rápida comparación, no se encontraron diferencias notables entre las versiones escrita y oral; la fidelidad al original es casi total, ya que solamente al final se presenta una inversión del orden entre dos párrafos.

La estructura del texto presenta una serie de fragmentos que se diferencian entre sí por sus características formales, organizados según una intencionalidad que busca crear estados en los cuales el receptor se identifique con lo enunciado y que pasa del lenguaje poético, al argumentativo, incluso narrativo, configurando una sucesión atípica para un texto que pretenda aparecer como un discurso político.

En este texto, el autor no desea crear la ficción literaria como configuración semiótica; el proceso de semantización no está encaminado en esa dirección: evita inmiscuirse en un universo ficcional. Sin embargo, este discurso sí representa un mundo particular. Pero, aunque el tipo de discurso proferido por el enunciador difiere del que busca o produce el escritor de ficciones literarias, es un discurso literario debido a su modo de decir. Según la teoría del texto (Mignolo 1986: 12), es posible afirmar que las propiedades de

⁶ Bill Vann 11 April 2001 <http://www.wsws.org/es/articles/2001/apr2001/span-a26.shtml>

⁷ Noam Chomsky, profesor de lingüística del Instituto de Tecnología de Massachussets y lucero del movimiento de protesta de la clase media en los Estados Unidos, habló por toda esta capa de liberales y ex radicales al declarar que Marcos y compañía tenían la capacidad para unirse internacionalmente con otros movimientos y “cambiar la historia contemporánea”. <http://www.ezln.org/marcha/20010319a.es.htm>

⁸ Bill Vann. April 2001. <http://www.wsws.org/es/articles/2001/apr2001/span-a26.shtml>

⁹ MARQUEZ-MARCOS. Gabriel García Márquez entrevista al subcomandante Marcos. <http://www.elortiba.org/marquez1.html>

¹⁰ Ibid.

su lenguaje no pueden ser clasificadas dentro de un género específico de la literatura porque no obedecen a normas institucionales. En palabras de Mignolo: “Lo que es común, entonces, al proceso de semiotización, es la identificación y la pertenencia de un texto a una o más clases” (Mignolo 1986: 14).

Es una obra producida para ser enunciada en una situación comunicativa en la cual tanto el receptor como el enunciador están presentes; por esto es en su enunciación, en su lectura oral, en la cual adquiere la dimensión que busca el autor: la función modalizadora del discurso de Marcos busca la identificación, enunciando primero la propia para producir el acto de identificación consensual con el público presente. No es un discurso monológico, idéntico a sí mismo; es, más bien, un discurso de voces múltiples.

Por esta razón, Marcos echa mano de recursos y estrategias discursivas diversas, algunas del mundo de la narración oral como la repetición constante de frases, que demuestra una deliberada falta de economía verbal para que la palabra oral deje la impronta de su huella en la memoria de su público (Ong 1987: 40), o la estructura cíclica del texto, que retoma elementos ya tratados para subrayar su importancia. También recurre al universo poético con su estructura en verso y su lenguaje elíptico. Pero todas estas formas van encaminadas al núcleo de lo que busca: la razón y la argumentación. Es un discurso atípico que se construye a partir de tipologías textuales diferentes, un texto sui generis, con una estructura extraña a la tipología adecuada al objetivo que debía cumplir, pero profundamente seductor.

3. La estructura textual y los contenidos interculturales

El discurso de Marcos está estructurado en tres partes independientes por su estructura, pero ligados por su objetivo: La sección inicial, escrita en prosa; luego una sección intermedia, escrita en verso a manera de construcción poética; y una sección final, nuevamente en prosa. Se procederá entonces a analizar cada una de las secciones de manera independiente de las otras, pero señalando los elementos que las van haciendo un todo coherente; así mismo, se irán señalando los elementos que se podrían presentar como pertenecientes a la teoría intercultural.

3.1 La sección inicial

Esta primera sección se caracteriza por su lenguaje en prosa, por el uso de estrategias identitarias inclusivas, por la constante mención del género femenino y por la repetida referencia a los sentidos de percepción como el oído y la vista. Es posible identificar dos subdivisiones principales: la introducción al texto, y la identificación del enunciador y la razón.

3.1.1. Introducción

Con las palabras: “Ciudad de México”, el subcomandante inicia su discurso apelando la atención de un sector de los participantes del evento, el destinatario de su mensaje, el ‘ustedes’, los asistentes a la manifestación; le habla a México, a la ciudad con sus habitantes y al país. No es un saludo formal. Es, más bien, una convocatoria. A continuación establece una relación de alternancia que involucra al enunciatario, utiliza el ‘nosotros’ para hablar de quienes realizaron la marcha. Dice: “Llegamos. Aquí estamos”, habla simultáneamente para y de las personas que caminaron junto a él durante la Marcha de la Dignidad Indígena; con lo cual introduce, al mismo tiempo, un tema implícito, conocido por todos ya que se refiere al logro del objetivo propuesto: el arribo de la marcha a la ciudad de México. Luego menciona a quienes unidos en su voz hablan y saludan: “Somos Congreso Nacional Indígena y Zapatistas, los que juntos, juntos, te saludamos.”

A continuación relaciona el contexto espacial donde se encuentran (el Zócalo) con el gobierno, ubicándolo detrás de ellos. En el siguiente párrafo enumera las formas como el estado los persigue: hace un recuento que va de los objetos concretos, a las acciones y a los conceptos. En seguida viene una serie de tres frases independientes pero relacionadas con los sentidos de percepción humana: afirma que el gobierno no los oye ni los ve, pero también abre la posibilidad de percibirlos si el estado hiciera un esfuerzo. Por último, viene una mención a lo que son y a su estrategia de supervivencia, al viaje fundacional de quienes caminaron hombro con hombro en un recorrido de gesta: “[...] larga y firme horizontalidad de quien es perseguido y, sin embargo, no se angustia porque sabe que es el paso que sigue el que requiere atención y empeño [...]”

3.1.2. Razón y enunciador

Con las palabras “hermano, hermana”, Marcos inicia a continuación la enumeración de los sectores sociales a quienes dirige su discurso, estrategia con la cual establece, a la vez, una relación de identidad y de inclusión al involucrarlos como parte de una gran familia. Una vez que termina, y en frase aparte, se dirige específicamente a los hermanos del Congreso Nacional Indígena, calificándolos como: “arcoiris ya de lo mejor de los pueblos indios de México”. Y presenta a las organizaciones por las cuales habla y de las que dice que son oído y mirada de las comunidades indígenas Zapatistas: “Los pueblos zapatistas. los hombres, niños, mujeres y ancianos, bases de apoyo del ejército zapatista de liberación nacional, que son los pies que nos andan, la voz que nos habla, la mirada que nos hace visibles, el oído que oído nos hace”. A ellos también les habla: “Son ellas y ellos quienes merecen verlos y escucharlos y hablarles”. Por último, justifica su presencia en ese sitio basándose en el derecho que les asiste su ancestral existencia y por su condición actual: “Los pueblos indios, nuestros más primeros, los más primeros pobladores, los primeros palabreadores, los primeros oidores. A los que, siendo primeros, últimos parecen y perecen...”. Allí, en ese “últimos parecen y perecen” residirá el motivo de la Marcha de la Dignidad Indígena.

3.2 La sección intermedia

Este poema se consolida como una contundente acción de autoafirmación cultural entre cuyos versos del inicio y final se insertan los nombres de 40 etnias indígenas diferentes que, en ese momento, componían el Congreso Nacional Indígena y que hicieron parte fundamental de la organización y realización de la marcha del color de la tierra.¹¹

Para facilitar el estudio de los versos se ha dividido el poema en tres partes denominadas poemas 1, 2 y 3. La diferencia no radica sólo en la presencia de los nombres de las comunidades al interior de los versos.

Poema 1: los versos mantienen el uso constante de los verbos conjugados en la primera persona del plural: “venimos”, “andamos”, “caminamos”, “somos” (repetido en varias oportunidades). El uso repetitivo de ese “nosotros” sumado a la enumeración de varias de las etnias le permite considerarse como uno más, él es ellos, ellos hablan por su voz (la inclusión, elemento fundamental para la teoría de la interculturalidad). De la misma manera, la información de los primeros versos produce la sensación de movimiento, de desplazamiento, un origen y un recorrido. A continuación vienen tres versos que anuncian la plena autoafirmación: no están derrotados, no están mudos, no están callados; al contrario, ellos se han desplazado hasta este sitio para expresar su vigor cultural:

*Aquí venimos a nombrarnos.
 Aquí venimos a decir somos.
 Aquí venimos para ser mirados.
 Aquí para mirar ser mirados.*

POEMA 1	POEMA 2	POEMA 3
Hermano, hermana indígena: Tenek. De muy lejos venimos. Tlahuica. Caminamos tiempo. Tlapaneco. La tierra andamos. Tojolabal. Arco y flecha somos. Totonaco. Viento caminado. Triqui. El corazón y la sangre somos. Tzeltal. El guerrero y el guardián. Tzotzil. El abrazo compañero. Wixaritari. Derrotados nos suponen. Yaqui. Mudos.	Esto somos: El que florece entre cerros. El que canta. El que cuida y crece la palabra antigua. El que se habla. El que es de maíz. El que habita en la montaña. El que anda la tierra. El que comparte la idea. El verdadero nosotros. El hombre verdadero. El ancestro. El señor de la red. El que respeta la historia. El que es gente de costumbre humilde. El que habla flores. El que es lluvia. El que tiene conocimiento para mandar.	Amuzgo. Todo esto dice nuestro nombre. Cora. Y más dice. Cuicateco. Pero apenas se escuchaba. Chinanteco. Otro nombre tapaba nuestro nombre. Chocholteco. Aquí venimos a sernos con los que somos. Chol. Somos el espejo para vernos y sernos. Chontal. Nosotros, los que somos el color del color de la tierra. Guarijio. Aquí ya no más la vergüenza por la piel. Huasteco. La lengua. Huave. El vestido.

¹¹En: Congreso Nacional Indígena. <http://www.laneta.apc.org/cni/>

<p>Zapoteco. Callados.</p> <p>Zoque. Mucho tiempo tenemos en las manos.</p> <p>Maya. Aquí venimos a nombrarnos.</p> <p>Kumiai Aquí venimos a decir somos.</p> <p>Mayo Aquí venimos para ser mirados.</p> <p>Mazahua. Aquí para mirar ser mirados.</p> <p>Mazateco. Aquí es dicho nuestro nombre por nuestro paso.</p> <p>Mixe.</p>	<p>El cazador de flechas. El que es arena. El que es río. El que es desierto. El que es mar. El diferente. El que es persona. El rápido caminador. El que es gente. El que es montaña. El que está pintado de color. El que habla palabra legítima. El que tiene tres corazones. El que es padre y hermano mayor. El que camina la noche. El que trabaja. El hombre que es hombre. El que camina desde las nubes. El que tiene palabra. El que comparte la sangre y la idea. El hijo del sol. El que va de uno a otro lado. El que camina la niebla. El que es misterioso. El que trabaja la palabra. El que manda en la montaña. El que es hermano, hermana.</p>	<p>Kikapu. La danza.</p> <p>Kukapá. El canto.</p> <p>Mame. El tamaño.</p> <p>Matlatzinca. La historia.</p> <p>Mixteco Aquí ya no más la pena.</p> <p>Nahuatl Aquí el orgullo de sernos el color que somos del color de la tierra.</p> <p>Ñahñu Aquí la dignidad que es vernos ser vistos siendo el color que somos del color de la tierra.</p> <p>O'odham Aquí la voz que nos nace y alienta.</p> <p>Pame Aquí ya no el silencio.</p> <p>Popoluca Aquí el grito.</p> <p>Purepecha Aquí el lugar que estuvo escondido.</p> <p>Raramuri Aquí la morena luz, el tiempo y el sentido.</p>
---	---	---

Poema 2: abre este poema con las palabras “esto somos” y continúan 44 versos en los cuales establece una serie de comparaciones con elementos de la naturaleza, de la historia y de la vida de esos pueblos; y afirma su historicidad, su esencia y su procedencia. Vale la pena resaltar algunos elementos profundamente identitarios de estas culturas indígenas:

- la palabra: “El que cuida y crece la palabra antigua.”, “El que se habla.”, “El que habla flores.”, “El que habla palabra legítima.”, “El que tiene palabra.”, “El que trabaja la palabra.”
- el líder: “El que tiene conocimiento para mandar.”
- la diversidad: “El diferente.”, “El que está pintado de color.”
- el hombre: “El verdadero nosotros.”, “El hombre verdadero.”, “El ancestro.”, “El que es gente de costumbre humilde.”, “El que es persona.”, “El que es gente.”, “El que es padre y hermano mayor.”, “El hombre que es hombre.”, “El que es hermano, hermana.”

Poema 3: nuevamente intercala los nombres de las etnias entre los versos. Los tres primeros versos cierran la serie identitaria; los siguientes nos plantean una situación adversa pasada; y los demás anuncian la nueva condición para los hijos del color de la tierra: “*Aquí el lugar que estuvo escondido.*”, “*Aquí la morena luz, el tiempo y el sentido.*”

3.3 *La sección final*

Retoma de nuevo la estructura en prosa pero con un lenguaje marcadamente poético, se identifica con los presentes en la manifestación al dirigirse a ellos como hermano y hermana. Sin importar si son o no indígenas, los incluye:

Y cuando decimos aquí estamos, también al otro nombramos.
Hermano, hermana que eres mexicano y que no lo eres.
Contigo decimos aquí estamos y contigo estamos.
Hermano, hermana indígena y no indígena:
Un espejo somos.

A continuación aclara que ellos no son la guía y tampoco la solución, sólo se reconocen como una parte de la realidad. Luego viene una afirmación de lo que son a partir de una negación de lo que no son: no son lo que no quieren ser; por eso termina cada frase con un “no seremos”. A partir de allí se ubican en el panorama mexicano como uno más, sin afanes mesiánicos, aunque son rebeldes y Zapatistas. Viene entonces la referencia a un suceso histórico que de alguna manera los inspira:

Hace 90 años, los poderosos preguntaban al de abajo que zapata se llamaba:
"¿con qué permiso señores?"
Y los de abajo respondimos y respondemos:
"con el nuestro".
Y con el permiso nuestro, desde hace exactamente 90 años nos hicimos grito, y rebeldes nos llamamos.
Y hoy lo repetimos: rebeldes somos.
Rebeldes seremos.

Este fragmento es de vital importancia porque, en primer lugar, justifica con un antecedente histórico la acción popular de la Marcha del Color de la Tierra y, en segundo lugar, es la razón por la cual no le piden permiso a nadie para autoafirmarse, el de ellos mismos es el único permiso que necesitan para hacer valer su cultura con vigor y dignidad.

Viene luego un pasaje de claros horizontes interculturales: “*Porque así habla el color de la tierra: tiene la lucha muchos caminos, y un solo destino tiene: ser color con todos los colores que visten a la tierra.*” Un claro manifiesto, sin duda alguna, porque suma todas las posibilidades pero asume solo la que los incluye a todos de manera pluralista (Panikkar 32).

El fragmento que sigue nombra al presidente de México y plantea la posición que sobre ese movimiento tiene la clase dirigente y lo hace para exigir lo que en últimas anima la

marcha de la dignidad, pero su discurso bromea con el otro, es antiolemne, maneja la ironía contra la autoridad:

Es la hora de que el fox y quien lo manda nos vea.
Una sola cosa habla nuestra palabra.
Una sola cosa mira nuestra mirada.
El reconocimiento constitucional de los derechos y la cultura indígenas.
Un lugar digno para el color de la tierra.
Es la hora de que este país deje de ser una vergüenza vestida sólo del color del dinero.

El texto termina con una solicitud a todos los presentes a la manifestación: “*No venimos a decirte qué hacer, ni a guiarte a ningún lado. Venimos a pedirte humildemente, respetuosamente, que nos ayudes. Que no permitas que vuelva a amanecer sin que esa bandera tenga un lugar digno para nosotros los que somos el color de la tierra*”. Esta frase final es coherente con el tono general de sus palabras. Una vez más, Marcos recalca con humildad que ellos no son un movimiento mesiánico, que su destino también está en las manos de todos los mexicanos y que por eso mismo ha acudido a ellos. Con su lenguaje como puente, en tono reflexivo, sin coacciones, Marcos los invita, los seduce para establecer un diálogo intercultural (Fornet-Betancourt 68).

4. Conclusión

¿Puede una comunidad, a través de un acto singular, irrumpir en la imagen cultural oficial, aparentemente homogénea y consensual, que tiene un país de sí mismo? ¿Cuál es el sentido de realizar acciones de autoafirmación en el seno de una sociedad saturada de modelos culturales universalizantes excluyentes y manipulada según los intereses de los más poderosos? ¿Obedecen estas acciones únicamente a la expresión del descontento y a la búsqueda de “reconocimiento” de las “minorías” que el estado y el gobierno debería hacer expreso en su legislación, o son, más bien, la expresión vigorosa y el ejercicio del derecho de existencia digna de las comunidades indígenas sumadas a la exigencia del respeto por su cultura?

En la historia de los pueblos, los actos de autoafirmación cultural son hitos de la mayor trascendencia que marcan coyunturas de vida de las sociedades al buscar el sentido de la propia existencia, ya sea como respuesta a una situación desventajosa (como una forma de autodefensa) o simplemente como la impronta del vigor de su cultura que ha merecido un lugar sobre la faz de la tierra. Esa huella en la memoria de la humanidad comienza a materializarse a medida que las comunidades se van haciendo conscientes de sí mismas, valorando su esencia, entendiéndola como una oportunidad viable para la vida de la especie, como una forma de interpretación del mundo única y singular, como una solución a las infinitas situaciones que el entorno le plantea según los designios de su propia historia.

Referencias bibliográficas

Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. México, Marzo de 2001.

<http://www.ezln.org/marcha/20010319a.es.htm>

DIETZ, Gunther. 2003. "Por una antropología de la interculturalidad" *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: una aproximación antropológica*. Granada: Universidad de Granada.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. 2002. *Economía y cultura: el espacio común latinoamericano*. Buenos Aires: Paidós.

KARAM, Tanius. "El subcomandante Marcos y el horizonte de la traducción intercultural". *Revista electrónica Razón y Palabra*. Mayo - Julio de 2000

<http://www.razonypalabra.org.mx/anteriores/n18/18tkaram4.html>

KYMLICKA, Will. 2003. "Estados multiculturales y ciudadanos interculturales", en *Actas del V Congreso Latinoamericano de Educación Intercultural Bilingüe: Realidad multilingüe y desafío intercultural*. Ed. Roberto Zarquiey. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

MARQUEZ-MARCOS. 25 de marzo de 2001. "Gabriel García Márquez entrevista al subcomandante Marcos". <http://www.elortiba.org/marquez1.html>

MIGNOLO, Walter. 1986. *Teoría del texto e interpretación de textos*. México: Universidad Autónoma de México.

ONG, Walter. 1987. *Oralidad y escritura*. Tecnologías de la palabra. México: Fondo de cultura económica.

Palabras del EZLN el día 11 de marzo del 2001 en el zócalo de la ciudad de México. <http://www.ezln.org/index.html>.

PANIKKAR, Raimundo. 1990. "El mito del pluralismo: La torre de Babel. Una meditación sobre la no violencia", en *Sobre el diálogo intercultural*. Salamanca: Editorial San Esteban, 15-63.

VANN, Bill. 11 Abril 2001. "Marcha zapatista a la Ciudad de México termina en acuerdo con el Presidente Fox" <http://www.wsws.org/es/articles/2001/apr2001/span-a26.shtm>

Vers une éducation interculturelle : Apports des épistémologies autochtones et des sciences sociales

Juan Godenzi
Université de Montréal

Dans le contexte latino-américain, le terme *interculturalité* est né des expériences de l'éducation bilingue et des revendications des peuples autochtones. Il gagne cependant du terrain autant dans les discours officiels que dans ceux qui émergent de divers secteurs sociaux marginalisés. Or, ce qu'on comprend par ce terme a très souvent une signification variable, floue et empreinte de manipulations idéologiques. On pourrait se demander s'il existe des idées assez puissantes et productives qui puissent justifier l'interculturalité. On pourrait se demander également comment définir de façon adéquate une éducation interculturelle. Ayant recours autant aux sciences sociales qu'aux épistémologies autochtones, la présente communication offre quelques éléments pouvant contribuer à la construction critique de la théorie de l'interculturalité, spécialement dans le domaine éducatif.

1. Cadre conceptuel de l'interculturel

1.1. L'apport des sciences sociales

Dans le débat et la compréhension du concept d'interculturalité une révision s'impose. On a tendance à ne voir l'interculturalité que comme une catégorie éthico-politique. Celle-ci bénéficierait pourtant de meilleurs appuis et d'une meilleure projection en la considérant également comme une catégorie sociologique. La relation antagoniste existant entre des éléments divers est une réalité, non seulement en ce qui a trait à la nature mais également dans le domaine de l'histoire des sociétés humaines. Percevoir et comprendre adéquatement ces relations antagonistes, qui souvent sont occultées, demande des changements d'habitudes et de dispositions ainsi qu'une modification de nos schèmes de perception et de connaissance. Selon la perspective des sciences sociales, deux éléments centraux peuvent aider une remise en question du concept d'interculturalité : l'interactivité humaine et l'antagonisme.

L'interactivité humaine

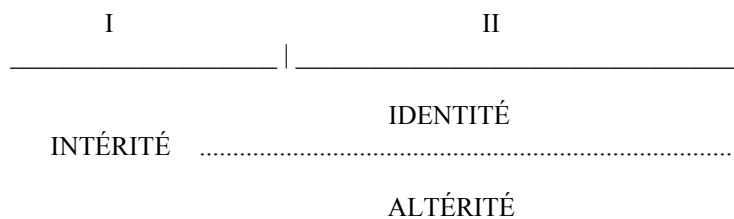
On peut, avec raison, critiquer une interculturalité qui ne serait, en fait, qu'une étiquette superficielle, ou un geste de bonne volonté, ou un simple opportunisme politique. C'est ainsi que l'on limite parfois ce concept à quelques éléments comme la mode, la tenue vestimentaire ou la cuisine; ou encore que sous le couvert de la convivialité, on l'utilise en fait comme une nouvelle façon de dominer des cultures. Face à l'interculturalité-étiquette ou à l'interculturalité qui sert de prétexte au maintien des inégalités, il en existe une autre qui, très souvent, reste invisible: l'interculturalité factuelle, historique, planétaire et qui correspond à

une vision globale de l'histoire humaine (Demorgon 3). Demorgon propose le concept d'*interité*, formé sur la base du préfixe *inter-*. Ce concept est indispensable pour comprendre les notions d'*altérité* et d'*identité*:

... loin d'être une réalité seconde, l' 'inter-' est la réalité première et fondamentale. Elle ne s'était jusqu'ici même pas dotée du seul concept qui peut la mettre clairement au foyer de notre attention : le concept d' 'intérité' . [...] L'emploi, institué, du concept d'intérité, est indispensable pour clairement enregistrer et généraliser le phénomène sous ses multiples aspects. Nous mettons toujours l'intérité après – par exemple après les cultures, dans l'interculturel--, alors qu'elle est avant. Lui restituer cette place première entraîne une véritable révolution mentale avec tout un ensemble de corrections dans notre manière de voir les choses et d'agir. [...] l'individuation émerge de l'*intérité*. Entre l'un et l'autre de deux individus, il y a l' "inter-." L'individu est lui-même le produit d'une *intérité* sexuelle. Ou si l'on préfère, sur le plan philosophique, entre l'identité et l'altérité, il y a aussi nécessairement l'*intérité*. (Demorgon 2005 : 40-41)

Le Tableau 1 montre comment l'intérité est *avant* et *au milieu* des constructions sociales de l'identité et de l'altérité.

Tableau 1
L'INTÉRITÉ HUMAINE



(Élaboration personnelle, à partir de Demorgon 2005: 3)

Antagonisme

Étymologiquement, le terme «antagonisme» provient du grec, de *agon* «combat» («agonie», «combat contre la mort») (50). La notion d'antagonisme couvre le grand spectre des conflits humains qui va de l'antagonisme destructeur jusqu'à celui qui construit la vie en société (50). Comme l'indique Demorgon (2005: 50-51), dans le champ des sciences de la nature, le concept d'antagonisme définit l'opposition comme le lieu de sa régulation adaptative. C'est ce qui se produit, par exemple, dans la biologie : l'augmentation et la réduction du flux sanguin (vasodilatation et vasoconstriction) sont les phases opposées d'une même régulation qui permet d'ajuster l'afflux sanguin aux fluctuations dans l'intensité de l'action corporelle; l'accommodation des pupilles qui se dilatent ou se rétractent afin de s'ajuster aux variations de l'intensité lumineuse. En revanche, dans le domaine de l'humain, le concept d'antagonisme est ambivalent: il peut exprimer un sentiment de conflit de dissociation, de destruction ou de violence, mais aussi d'association complémentaire, de négociation et d'accords (51-52). La notion d'intérité antagoniste constitue une nouvelle façon

d'aborder les difficultés et les possibilités des relations entre l'homme et la nature, et entre l'homme et ses semblables (52). Ainsi, le conflit n'est pas automatiquement destructeur; il peut aussi agir à titre de régulateur. On doit penser différemment les actions antagonistes (Demorgon 2005: 52-53).

1.2. *Épistémologies indigènes*

Dans un autre ordre d'idée, les épistémologies indigènes permettent également une nouvelle compréhension des antagonismes entre êtres humains, et entre ceux-ci et le monde qui les entoure. En ce qui a trait au peuple *maya-tojolabal*, grâce à divers exemples tirés de sa langue maternelle, Lenkersdorf (2001) veut établir la relation qui existe entre celle-ci et la manière particulière de percevoir et comprendre le monde de sa communauté. Considérons l'énoncé (1) :

(1) kala awab'i

La traduction au français est «je te dis»; mais si on analyse ses éléments morphologiques, on obtient alors ceci:

(2) k-ala aw-ab'i

k- : préfixe verbal qui correspond au sujet «je»
-ala : verbe «dire»
aw- : préfixe verbal qui correspond au sujet «tu»
-ab'i : verbe «écouter»

Il en découle donc que, littéralement cet énoncé signifie «je dis, tu écoutes». Alors qu'en français nous avons un sujet (je) et un objet (te) du verbe «dire» (je te dis), en maya-tojolabal apparaissent deux sujets qui chacun réalisent une action complémentaire (Lenkersdorf 2001: 316). Cet exemple peut résulter banal, mais il illustre la sensibilité particulière du peuple tojolabal pour les relations intersubjectives de même qu'il révèle sa façon de comprendre le langage et la communication non pas comme la simple production de celui qui parle mais comme une production-compréhension dans laquelle les interlocuteurs interviennent nécessairement sur un pied d'égalité.

Mais, au delà de cette illustration morphologique, l'intersubjectivité est une caractéristique constitutive de la manière de voir et d'agir dans le monde. En effet le monde entier est vu comme quelque chose d'animé et, un bon fonctionnement de celui-ci, implique une interaction réciproque et respectueuse. C'est d'ailleurs ce qu'exprime ici Lenkersdorf (2001: 320):

... pour les Tojolabales, rien n'existe qui ne possède '*altzil*, un terme tojolabal que l'on pourrait traduire par les mots cœur, âme, origine de la vie. Ce qui signifie: tout vit, les hommes et les animaux, les plantes et les sources, les nuages et les grottes, la lumière et le vent, les collines et les vallées, les roches et les fleuves, les marmites et les *comales* [plaques de cuisson], les croisées et les chemins, l'inframonde et le supramonde. Pas même les morts ne sont aussi loin

que l'on ne le croit en dehors du monde indigène. C'est pour ça que les morts sont les 'altzilal «les âmes qui vivent», avec le suffixe -al, suffixe qui généralise et dés-individualise. Les morts, ainsi, vivent avec nous, nous visitent, surtout au moment de la fête des morts.

Cette vision bio-cosmique du monde correspond davantage à celle que l'on se fait actuellement de celui-ci, une vision chaque fois plus complexe et interdépendante. Comme l'indique Rosnay (2003: 22; 1995)¹, à l'infiniment grand et à l'infiniment petit –deux notions qui fondèrent la science moderne- s'ajoute maintenant l'infiniment complexe. Edgar Morin (2001), un des théoriciens de la pensée complexe², insiste sur l'importance de quelque uns des savoirs clés pour le futur de l'humanité: apprendre à découvrir les relations mutuelles et les influences entre les parties et le tout; apprendre ce qu'est la condition humaine dans toute son unité complexe et dans ses multiples facettes: physique, biologique, culturelle, sociale et historique; prendre conscience de notre identité terrestre et découvrir que tous, en tant qu'êtres humains, nous affrontons les mêmes problèmes et risques planétaires; apprendre à se comprendre les uns les autres, à lutter contre le racisme, la xénophobie et la discrimination; adhérer à une éthique pour le genre humain, c'est à dire, une citoyenneté globale qui prend appui dans l'unité constitutive de l'individu-société-espèce. Nous constatons que ces savoirs vont dans la même direction que ceux des peuples indigènes. Pour les Tojobales, l'être humain n'est qu'une espèce parmi d'autres espèces avec lesquelles il doit interagir non pas en les dominant mais comme un participant qui joue nécessairement un rôle dans l'animation du monde. L'épistémologie indigène suppose une éthique : chacun est co-responsable dans ce circuit de force qui anime le cosmos, tous sont interdépendants et le respect est une exigence universelle. Lenkersdorf (2001: 328-329) parle en ces termes des revendications actuelles du peuple tojolabal et, d'une manière plus générale, de celles des peuples indigènes d'Amérique latine:

[Les Tojobales] lèvent le ton parce qu'ils sont des sujets, et par le fait même, sont capables de gérer leur vie dans tous ses aspects politiques, sociaux, économiques, culturels, etc. En tant que sujet, ils savent également que dans un contexte intersubjectif, des droits et des obligations réciproques surgissent. C'est pour cela qu'ils recherchent le dialogue, qu'ils savent vivre comme des membres de la communauté cosmique et qu'ils espèrent une certaine réciprocité de la part de la société dominante, réciprocité qui devrait être assumée par tous les autres sujets du bio-cosmos. [...] L'animisme qui porte la perspective intersubjective modifie la réalité. Dans un contexte bio-cosmique et aussi dans une perspective épistémologique, il nous ramène à l'endroit que nous devrions occuper, celui d'une espèce parmi d'autres. Le monde demeure le même, cependant en le percevant et en le vivant différemment, ce monde nous fait voir qu'il est un organisme vivant et que chacun d'entre nous n'est pas aussi unique que nous l'imaginons [...] Les sociétés occidentales vivent une crise qui se manifeste de plusieurs façons et ça, pas seulement au Mexique... Il ne s'agit pas d'une crise qui n'ajouterait qu'un thème aux autres déjà connus mais bien qui questionne la configuration actuelle de toutes les

¹ Pour plus d'information au sujet de la théorie du chaos et des sciences de la complexité, consulter la page www.derosnay.com

² Edgar Morin est le coordonnateur de l'Association pour la pensée complexe. Pour plus d'information au sujet de ses propositions et projets, consulter la page: www.mcxapc.org

forces et facteurs. Au niveau sociopolitique, la crise a été particulièrement présente lors du soulèvement des indiens mayas du Chiapas. La rébellion des indiens mayas du Chiapas est en fait le soulèvement des «objets» qui ont exprimé : de quel droit nous ont-il convertis en objet? C'est assez! [...] Où subsistent des sujets et des objets, l'interculturalité n'existe pas.

2. Éducation interculturelle

Dans le cadre conceptuel que l'on vient d'exposer, l'éducation interculturelle (ÉI) apparaît comme une pratique qui invite à voir la diversité et les antagonismes comme des ressources fondamentales pour construire des relations équitables et solidaires, de même que pour ouvrir des espaces de dialogue entre sujets qui, culturellement, possèdent des façons différentes de voir, sentir, valoriser et connaître.

Une ÉI fera appel aux pratiques et discours des peuples autochtones qui montrent que les rapports d'opposition, de complémentarité et de réciprocité sont nécessaires à la fécondité de la terre et au circuit de la force vital dans le monde. Les discours autochtones enseignent que les contrariétés sont constitutives de la réalité planétaire et qu'il nous faut d'apprendre à gérer ces oppositions en créant des points d'équilibre ou en les rétablissant. De la même manière, une ÉI aura recours à la critique socio-anthropologique de l'interculturel, laquelle propose de repenser l'identité et l'altérité à la lumière de l'interactivité (souvent conflictuelle et violente) dans des contextes historiques spécifiques. En confrontant ces deux rationalités, l'ÉI sait que quelques points peuvent être dégagés:

- (i) l'interactivité est la réalité première et fondamentale;
- (ii) les participants de ce processus maintiennent entre eux des rapports antagonistes;
- (iii) l'antagonisme a besoin d'être géré, car il peut servir, soit pour dynamiser la vie en société en cherchant à établir de rapports de force plus équitables, soit pour dissocier, détruire et propager la violence;
- (iv) prendre en compte que l'interculturalité factuelle (catégorie sociale) aide à construire une interculturalité-projet (catégorie éthique et politique).

L'interculturalité-projet pourrait se définir comme une modalité interlocutive des interactions et des échanges entre individus et/ou instances collectives qui consisterait à négocier, arriver à des accords et des décisions permettant de créer les conditions matérielles et symboliques essentielles à l'émergence de sociétés pluralistes et d'états où tous seraient intégrés, dans lesquelles des enrichissements mutuels seraient possibles et dont les réseaux et espaces permettraient à chacun de dialoguer sur un pied d'égalité. Dans cette perspective, et en terme plus général, l'ÉI visera l'amélioration des habiletés de négociation et la régulation effective des antagonismes afin de dynamiser la vie en société (au niveau global, national et local) et de bien préserver les ressources de la planète. En d'autres termes l'ÉI enseigne à faire face aux antagonismes destructeurs en les transformant en antagonismes régulateurs et rénovateurs de la vie sociale.

Dans des contextes où, comme celui de l'Amérique latine, la hiérarchisation raciale datant de l'époque coloniale perdure toujours, l'ÉI a l'immense tâche de dévoiler au grand jour et d'inscrire dans le débat le thème de la confrontation raciste. Dans le but de montrer à quel point le racisme est présent dans les conduites et attitudes de la vie quotidienne, nous citerons un récent article d'Ardito (2006).

Nous ne sommes pas dans votre pays, madame, et ici, vous devez respecter les lois péruviennes» dirent-ils à l'ambassadrice d'un pays européen. La gardienne de ses enfants avait violé une des prohibitions du condominium de plage lorsqu'elle était entrée dans la mer pour jouer avec le reste de la famille. Naturellement, malgré ce que disait l'administrateur, cette prohibition était illégale, tout comme le sont d'ailleurs ces tranchées qui empêchent les citoyens d'accéder à la plage. Pourtant, à la station balnéaire de *Asia*, plusieurs normes de l'État péruvien sont restées lettres mortes. Dès le moment où ils avaient emménagé dans la maison de plage louée pour une fin de semaine, l'ambassadeur et sa femme avaient eu des problèmes parce que les surveillants avaient noté que la gardienne ne portait qu'un short et un polo et non l'uniforme obligatoire. La prohibition de se baigner ou d'être légèrement vêtu ne reflète pas seulement une vision ségrégative et raciste des êtres humains mais aussi ce plaisir pervers et fréquent chez certains Péruviens de ne donner aucun répit à ceux qui travaillent pour eux.

En «naturalisant» les inégalités, le racisme et la discrimination se sont infiltrés dans la sensibilité et la mentalité de l'opresseur autant que de la victime. Une ÉI ne tentera pas de résoudre ces situations de conflit mais les mettra plutôt au centre de sa réflexion, en essayant de comprendre les mécanismes et intérêts qui sont en jeu, en essayant de venir à bout des préjugés et en promouvant l'auto-transformation dans les échanges dialogiques.

Références bibliographiques

ARDITO, Wilfredo. 2006. «Asia, feudalismo en el siglo XXI.» *Reflexiones Peruanas* N° 91. En: (28-04-2006).

DEMORGON, Jacques. 2005. *Critique de l'interculturel. L'horizon de la sociologie*. Paris: Economica & Anthropos

the \mathbb{R}^n is a linear space over \mathbb{R} with the usual addition and scalar multiplication. The inner product is defined by

$$(x, y) = x_1 y_1 + x_2 y_2 + \dots + x_n y_n \quad (1)$$

where $x = (x_1, x_2, \dots, x_n)$ and $y = (y_1, y_2, \dots, y_n)$ are vectors in \mathbb{R}^n . The norm of a vector x is defined by

$$\|x\| = \sqrt{(x, x)} = \sqrt{x_1^2 + x_2^2 + \dots + x_n^2} \quad (2)$$

The distance between two vectors x and y is defined by

$$d(x, y) = \|x - y\| = \sqrt{(x - y, x - y)} \quad (3)$$

The angle between two vectors x and y is defined by

$$\cos \theta = \frac{(x, y)}{\|x\| \|y\|} \quad (4)$$

The orthogonal projection of a vector x onto a vector y is defined by

$$p_y(x) = \frac{(x, y)}{(y, y)} y \quad (5)$$

The orthogonal distance from a vector x to a vector y is defined by

$$d(x, y) = \|x - p_y(x)\| \quad (6)$$

The orthogonal distance from a vector x to a subspace S is defined by

$$d(x, S) = \inf_{y \in S} \|x - y\| \quad (7)$$

The orthogonal distance from a point x to a line L is defined by

$$d(x, L) = \inf_{y \in L} \|x - y\| \quad (8)$$

The orthogonal distance from a point x to a plane P is defined by

$$d(x, P) = \inf_{y \in P} \|x - y\| \quad (9)$$

The orthogonal distance from a point x to a hyperplane H is defined by

$$d(x, H) = \inf_{y \in H} \|x - y\| \quad (10)$$

The orthogonal distance from a point x to a set S is defined by

$$d(x, S) = \inf_{y \in S} \|x - y\| \quad (11)$$