



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIAPAS
DIRECCIÓN DE INVESTIGACIÓN Y POSGRADO
DOCTORADO EN ESTUDIOS REGIONALES**

**LA IDEOLOGÍA EN LA LITERATURA INDIGENISTA
EN CHIAPAS: UNA PERSPECTIVA DESDE EL
ANÁLISIS CRÍTICO DEL DISCURSO**

T E S I S

**PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTORA EN ESTUDIOS REGIONALES**

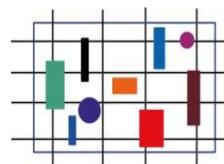
PRESENTA:

MARÍA DEL ROCÍO FERNÁNDEZ LÓPEZ

DIRECTOR DE TESIS:

DR. FERNANDO LARA PIÑA

**TUXTLA GUTIÉRREZ, CHIAPAS;
MARZO DE 2017**



**Doctorado en
Estudios
Regionales**



Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, a 09 de marzo de 2017.

Oficio No. TDER/151/17.

C. MARIA DEL ROCIO FERNANDEZ LOPEZ

Promoción: **SEXTA**

Matrícula: **14162005**

Sede: **TUXTLA GUTIERREZ, CHIAPAS.**

Presente.

Por medio del presente, informo a Usted que una vez recibido los votos aprobatorios de los miembros del **JURADO** para el examen de grado del Programa de Doctorado en Estudios Regionales, para la defensa de la tesis intitulada:

" LA IDEOLOGIA EN LA LITERATURA INDIGENISTA EN CHIAPAS: UNA PERSPECTIVA DESDE EL ANALISS CRITICO DEL DISCURSO ".

Se le autoriza la impresión de seis ejemplares impresos y cuatro electrónicos (CDs), los cuales deberá entregar:

- Un CD: Dirección de Desarrollo Bibliotecario de la Universidad Autónoma de Chiapas.
- Un CD: Biblioteca de la Facultad de Humanidades C-VI.
- Seis tesis y dos CD: Área de Titulación de la Coordinación de Investigación y Posgrado de la Facultad de Humanidades C-VI, para ser entregados a los Sinodales y a la Coordinación del Doctorado en Estudios Regionales.

Sin otro particular, reciba un cordial saludo.

Atentamente

"Por la Conciencia de la Necesidad de Servir"

MTRO. GONZALO ESTEBAN GIRON AGUIAR

Director(a)



DR. APOLINAR OLIVA VELAS

Coordinador (a) del Doctorado en Estudios Regionales.



C.c.p.- Expediente/Minutario.
GEGA/AOV/mcmd*

Agradezco el apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología para la realización del Doctorado en Estudios Regionales, durante el periodo 2014-2016, que concluye con la tesis que se presenta.

Becaria con número de registro: 306898

Agradecimientos

En primer lugar quiero agradecer a mi director de tesis, el Doctor Fernando Lara Piña, por la invaluable dirección de esta tesis, por guiarme en este proceso con sus consejos y sus conocimientos. Debo agradecerle también la disposición que tuvo en hacerme numerosos préstamos bibliográficos que fueron de gran ayuda en la elaboración de la tesis. Tanto en lo académico como en lo personal, estuvo siempre al pendiente brindándome su apoyo. Su dedicación ha supuesto para mí un estímulo constante, tanto en los cursos del Doctorado como en el camino recorrido hasta la presentación de este trabajo.

Agradezco también las acertadas sugerencias de la Doctora Elsa María Díaz Ordaz Castillejos, quien desde la construcción del proyecto de investigación se mostró interesada y estuvo al pendiente de mi trabajo. Aceptó amablemente revisar los avances de esta tesis, misma que enriqueció de manera considerable gracias a su profunda y meticulosa lectura.

En el mismo sentido, la presencia del Doctor Oscar Chanona Pérez, fue igualmente inestimable. Desde sus clases en los seminarios del Doctorado fue un gran guía, ya que en diversas etapas de la investigación conté con su aguda inteligencia, atinados comentarios y brillantes sugerencias. La última revisión que hizo a este trabajo, así como sus excelentes observaciones, fortalecieron enormemente la versión final del mismo. Le expreso sinceramente mi gratitud por el interés y la dedicación mostrada hacia esta investigación.

Así también, agradezco a todas las personas que de alguna u otra forma han contribuido para la materialización de este proyecto.

ÍNDICE

Índice	5
Introducción	9
Enfoque metodológico	10
La transdisciplinariedad en el análisis discursivo	10
Estructura de la tesis	14
CAPÍTULO 1. LA RELACIÓN LITERATURA-REGIÓN	17
1.1. Noción de <i>región</i>	17
1.2. La <i>región</i> en el campo literario	25
1.3. Literatura regional	31
1.4. Hacia una definición de <i>región discursiva</i>	36
CAPÍTULO 2. LA NARRATIVA INDIGENISTA	41
2.1. Acercamiento a la construcción de la imagen del indígena en México	41
2.2. Orígenes de la literatura indigenista	53
2.3. La novela indigenista como corriente ideológica	63
CAPÍTULO 3. FUNDAMENTOS SOCIO-DISCURSIVOS	71
3.1. El discurso	71
3.2. El análisis del discurso	74
3.3. El análisis crítico del discurso	76
3.4. Aproximación al concepto de ideología	82
3.5. Los constructos ideológico-discursivos según van Dijk	98
3.6. La dimensión socio-discursiva del poder	101
3.7. La dominación en las relaciones sociales	105
3.8. Resistencia a la dominación	109
3.9. El poder y la lucha de clases	112
3.10. Relaciones interraciales	118
3.11. Etnicidad y espacio social	131
3.12. La construcción del <i>otro</i>	139
3.13. La discriminación como problema social	143

3.13.1. El prejuicio, evaluación negativa de un grupo.....	145
3.13.2. Los estereotipos, creencias generalizadas	147
CAPÍTULO 4. METODOLOGÍA	153
4.1. Paradigma de estudio	153
4.2. Ruta metodológica.....	154
4.2.1. Delimitación del tema	155
4.2.2. Objetivos y preguntas de investigación	155
4.2.3. El corpus discursivo	156
4.2.4. Sustento transdisciplinario del análisis discursivo.....	157
4.2.5. Categorías y dimensiones de análisis	158
4.3. Perspectiva pragmática: teoría de análisis	161
4.4. Teoría de la enunciación	165
4.4.1. El concepto de enunciación	165
4.4.2. El tipo de enunciación que opera con el sistema de las formas del discurso ..	170
4.4.2.1. La deixis.....	170
4.4.2.2. La modalización	177
4.4.2.2.1. Las modalidades de enunciación	181
4.4.2.2.1.1. Modalidad asertiva	183
4.4.2.2.1.2. Modalidad interrogativa: la pregunta retórica	184
4.4.2.2.2. Las modalidades de enunciado.....	192
4.4.2.2.2.1. Modalidades epistémicas	192
4.4.2.2.2.2. Modalidades lógicas	193
4.4.2.2.2.3. Modalidades afectivas o apreciativas	193
4.4.2.2.2.4. Modalidades deónticas	195
4.4.2.3. La polifonía desde el enfoque de Mijaíl Bajtín	196
4.4.2.4. La polifonía desde el enfoque de Oswald Ducrot	202
4.4.2.5. Funciones del sujeto hablante	206
4.5. Triangulación metodológica.....	208
4.6. Modelo de análisis	215
CAPÍTULO 5. ANÁLISIS SOCIO-HISTÓRICO DEL CORPUS.....	217
5.1. <i>El general. Tierra y libertad</i> : explotación indígena en las monterías de Chiapas	217
5.2. Argumento de <i>El general. Tierra y libertad</i>	224
5.3. <i>Oficio de tinieblas: la guerra de castas</i>	225
5.4. Argumento de <i>Oficio de tinieblas</i>	230
5.5. <i>La carreta</i> : el sistema de “enganche” en los Altos de Chiapas	231
5.6. El sistema de encomiendas.....	240
5.7. Argumento de <i>La carreta</i>	243
5.8. <i>Balún Canán</i> : las políticas educativas en Chiapas durante el gobierno del General Lázaro Cárdenas.	245
5.9. Argumento de <i>Balún Canán</i>	255
CAPITULO 6. ANÁLISIS DISCURSIVO DEL CORPUS.....	259
6.1. Los grupos indígenas dominados y su resistencia ante el poder	259
6.2. Discurso e ideología: racismo y discriminación hacia los indígenas.....	275
6.3. Ideología dominante-dominado: voces polifónicas en conflicto	290
6.4. Polarización ideológica: tipos de <i>nosotros</i> construidos en el discurso	305
6.4.1. Nosotros colectivo	305
6.4.2. Nosotros inclusivo-Nosotros exclusivo	318

6.4.3. Empleo del nosotros en función del sujeto cultural	325
6.5. Lenguaje y dominación	329
6.6. Justificación y legitimación de la ideología dominante	334
Conclusiones	351
Referencias	363
Índice de esquemas, cuadros y mapas	383

INTRODUCCIÓN

La ideología en la literatura indigenista constituye el eje central de esta tesis doctoral, un proyecto de investigación que parte de un interés por explorar la capacidad de ciertos textos literarios para efectuar una denuncia de los abusos cometidos contra las sociedades indígenas. En este trabajo se analizan las evidencias del trato discriminatorio hacia el indígena¹ retratadas en los textos indigenistas seleccionados, además se demuestra cómo los autores indigenistas se sirven de diversas estrategias discursivas para conferir verosimilitud y autenticidad a los personajes literarios, fomentando una imagen del indígena destinada a evidenciar el abuso del poder, el racismo y la explotación ejercidos por el hombre blanco, destacando la relevancia del conflicto fundamental entre indígenas y blancos. En consecuencia, en este estudio, el objetivo no es solamente realizar un análisis ideológico de los enunciadores en los textos indigenistas y del entorno social en que fueron emitidos, sino también descubrir las razones de tipo ideológico que han motivado los discursos analizados en el corpus.

Para cumplir con el propósito de esta investigación se ha seguido el enfoque del análisis crítico del discurso (ACD) desarrollado por van Dijk, mediante el cual es posible identificar en los textos una serie de estructuras ideológicas del discurso. El corpus analizado está compuesto por cuatro obras literarias, en las que se identificaron las estrategias discursivas que hacen referencia al indígena según la

¹ En este trabajo se utiliza el término generalizado indígena, que alude tanto a hombres como a mujeres.

categoría del análisis ideológico a la que pertenecían (deixis, modalización y polifonía).

Enfoque metodológico

El estudio se realizó desde un enfoque metodológico cualitativo de tipo interpretativo, con la aplicación del modelo de análisis crítico del discurso, de tal manera que se pudiera desvelar la ideología en los diferentes textos enunciados, ya que las formas simbólicas que expresan una ideología deben ser consideradas no solo como prácticas sociales, sino también como construcciones simbólicas que presentan una estructura articulada. Desde un enfoque teórico-metodológico se vincula lo discursivo con lo ideológico, lo cual permite conocer y analizar no solamente lo que dice el sujeto enunciador de determinados discursos y su contexto, sino también la situación coyuntural en que son emitidos, ya que el discurso no nos proporciona por sí solo toda la información necesaria para conocer la realidad social, pero sí nos permite encontrar claves que nos llevan a la reconstrucción de esa realidad. Por lo tanto, en esta investigación, el enfoque cualitativo del análisis crítico del discurso, dentro del estudio del contexto, implica un análisis de tipo ideológico para determinar cómo las formas del lenguaje llegan a organizarse y realizar determinados fenómenos sociales, dado que todos los discursos son ideológicos y sólo pueden entenderse por referencia a su contexto.

La transdisciplinariedad en el análisis discursivo

La principal construcción teórica que sustenta este trabajo la constituye la ideología, por lo que interesa en esta investigación dejar en evidencia problemas sociales como el abuso del poder y la desigualdad de que son objeto los indígenas, situaciones que son reflejadas en los textos indigenistas analizados. Entiendo que la ideología es demasiado compleja para ser estudiada desde una sola disciplina y metodología, por lo que es muy pertinente aprovechar los logros que se dan desde

distintas aproximaciones. Por lo tanto, esta tesis no se adscribe a una sola línea teórica, sino a la suma de diversas disciplinas que han abarcado tanto el campo de las humanidades como el de las ciencias sociales. La ideología es una cuestión de múltiples implicaciones y como tal se presta a un planteamiento transdisciplinar. Por ello, con el propósito de construir la ideología en los textos literarios indigenistas, se utilizó una metodología de investigación bastante integradora y transdisciplinar que permitiera entender en profundidad el fenómeno ideológico en el discurso indigenista. El tratamiento teórico-metodológico que se desarrolla en este estudio tiene como soporte anteriores reflexiones, teorizaciones, conocimientos y herramientas de diversas teorías, ya que se estima conveniente y necesaria la combinación y la puesta en práctica de la pluralidad metodológica dentro de la investigación social. Por lo tanto, y para responder de la manera más completa posible al abordaje de las relaciones ideológicas producidas alrededor de los personajes indígenas del corpus, opté por el análisis crítico de discurso, la sociología y la pragmática para abordar el análisis de los discursos ideológicos plasmados en las obras literarias indigenistas.

Por consiguiente, mi propuesta es la combinación de estos tres enfoques porque estimo que son complementarios en este caso en concreto; cada uno de ellos arrojó luz sobre cuestiones importantes acerca de mi objeto teórico de estudio, que pienso puede ser extrapolable a otras investigaciones sociales. De esta forma, se pone en evidencia que para entender el discurso literario indigenista y realizar su análisis, es necesario aproximarse a distintas disciplinas.

Dado que el uso del lenguaje y del discurso es “una de las prácticas sociales más importantes condicionadas por ideologías” (van Dijk, 2003: 17), que a su vez influye en su difusión, cambio y/o reproducción, el análisis crítico del discurso resulta un aporte relevante ya que integra al campo educativo herramientas de análisis que permiten profundizar los conocimientos y enriquecerlos con conceptos provenientes de otros campos y disciplinas que amplían la comprensión de los fenómenos (Pini, 2010: 108). Esta es una de las razones por las que se integró este

enfoque a la investigación porque a pesar de ser un tema de índole lingüístico permite la transdisciplinariedad para su comprensión.

El trabajo de investigación se centró en localizar un conjunto de teorías cuya función era confrontar aspectos ideológicos tales como la dominación, el abuso de poder, la lucha de clases y la resistencia, además de analizar cómo las formas de racismo y discriminación contribuían, en la reproducción, transformación o mantenimiento de los sistemas sociales y de grupos de poder; esto debido a que los discursos analizados están rodeados de contextos en los que existen grupos de poder y de dominio, lo que lleva a un acceso diferenciado de un grupo sobre otro, en términos de pensamiento, de información y también de conocimiento.

Al respecto, el análisis crítico del discurso intenta dar una explicación sociológica del uso del lenguaje, ya que su interés está puesto en la ideología, las relaciones sociales y las relaciones entre el texto y el contexto. El análisis crítico del discurso investiga las categorías del discurso como una forma de poder y como instrumento de la construcción social de la realidad. Además, proporciona un énfasis de tipo sociológico, lo que no implica que la complejidad de la metodología se pase por alto, sino que, por el contrario, muestra los avances lingüísticos puestos al análisis de los problemas de tipo social y político, cultural e histórico.

Uno de los representantes de la visión trans y multidisciplinaria en los estudios del discurso es el investigador holandés Teun Van Dijk, quien explica que si necesariamente asumimos la tarea de analizar el lenguaje en usos particulares y contextualizados, ineludiblemente también tenemos que aceptar el reto de observar detenidamente las relaciones entre el discurso, la cognición y la ideología, lo cual, a su juicio, "no puede estudiarse desde una sola perspectiva: requiere un análisis en todas las disciplinas de las humanidades y las ciencias sociales" (van Dijk, 2003: 18).

En consecuencia, la utilización de diferentes teorías se inscribe en la idea de la transdisciplina, la cual se concreta en la utilización de una amplia gama de herramientas y datos empíricos diferentes. Los principios que orientan la

indagación en el marco teórico-metodológico, incluyen la idea de que el estudio de grandes corpus de información y la puesta en escena de diferentes categorías de analíticas, permite abordar el objeto de estudio en forma integral y aumentar la rigurosidad en el análisis investigativo.

Así también se destaca que fue determinante el tipo de discursos que me proponía estudiar: textos literarios procedentes de autores indigenistas, los cuales presentaban las creencias y actitudes de los grupos dominantes. Para dar contexto en este sentido a los discursos analizados en mi investigación, traté de conocer en profundidad el concepto de ideología y la evolución del tratamiento ideológico de la imagen del indígena a través de la historia. Esto en la medida de que se pudiera abordar la ideología predominante en la construcción de la imagen del *otro*, el indígena, y su relación con su contexto cultural y social. Esto me permitió realizar un análisis profundo de los discursos analizados a lo largo de mi actividad de trabajo de investigación.

Otro aspecto de la investigación muy relacionado con lo anterior era la elección del diseño metodológico, donde mis puntos de partida a nivel teórico fueran los estudios sobre pragmática y, dentro de este posicionamiento teórico, los postulados sobre la enunciación, partiendo de las teorías generales a categorías más concretas para facilitar el análisis. Con ese propósito, se construyó un modelo de análisis que diera cuenta de los aspectos ideológicos que integran las condiciones de producción y recepción del discurso literario indigenista. El poder y la ideología juegan un papel central en el análisis crítico del discurso, puesto que se considera a los discursos ideológicamente afectados a diferencia de la consideración de la arbitrariedad de sus signos. Estos conceptos van de la mano con las formas lingüísticas. Tanto el análisis crítico del discurso como la pragmática son enfoques metodológicos ampliamente practicados y teorizados. Por consiguiente, consideré pertinente conjugarlos en esta investigación y reflexionar a nivel epistemológico sobre las posibilidades que ofrece la combinación de ambos.

La transdisciplinariedad en la que se basa el análisis del discurso, llevó a la articulación con lo sociológico y con otros aspectos extradiscursivos que sustentan el estudio de los aspectos ideológicos; construir las representaciones sociales de la imagen del indígena como el *otro*, para lo cual la sociología me aportaba claves fundamentales para el abordaje de la problemática social descrita en el corpus. Este enfoque de análisis permitía desvelar los procesos de construcción de relaciones sociales, de acontecimientos concretos, de los propios sujetos, tales como la otredad, la discriminación, el racismo, el abuso de poder, pero al mismo tiempo analizar las implicaciones de construcciones socio-culturales: diferenciación, exclusión, marginación, etc. Posteriormente advertí que también era necesaria una labor de clasificación de ciertos conceptos ideológicos que fueron centrales en mi trabajo (a saber, raza/etnia, clase, prejuicios, estereotipos, entre otros), por lo que el acercamiento entre el análisis crítico del discurso y la sociología fue considerable en este trabajo.

Estructura de la tesis

Antes de entrar en el cuerpo de la tesis, una vez expuesta la propuesta teórica y metodológica que se eligió para este trabajo, es conveniente terminar la introducción con una breve exposición de su estructura.

Los contenidos de esta tesis están divididos en seis capítulos. En el primer capítulo titulado *La relación literatura-región*, se aborda la cuestión de la región y su relación con la literatura, empezando por resumir de forma breve y crítica las aportaciones más representativas del concepto de *región* y el desarrollo de las investigaciones en torno a su significado; además se destacan algunas aportaciones bibliográficas sobre la literatura regional, todo en función de hacer una aportación al concepto de *región discursiva*.

Bajo el título de *Antecedentes de la literatura indigenista*, el segundo capítulo está dedicado a presentar un panorama general de la literatura indigenista: sus

orígenes, su historia y conceptos generales, así también se ilustra la aparición del concepto *indio* en la literatura. En esta sección se estudia la presencia del indígena en su itinerario histórico, así como los movimientos artístico-literarios (indianismo, indigenismo y neindigenismo) en los que ha aparecido referenciada su figura.

Con el fin de conformar un marco teórico-conceptual adecuado para el desarrollo de este trabajo, el capítulo tres titulado *Fundamentos teórico-discursivos*, se ha concentrado en presentar una breve descripción de conceptos importantes que guían la investigación tales como el análisis crítico del discurso y nociones relacionadas con la sociología, con el fin de especificar cuáles son los términos que se están manejando en esta investigación. Especialmente se procura desentrañar un concepto complejo e interdisciplinar que discurre paralelo a cualquier análisis discursivo: la ideología, con el fin de detallar cómo funcionan los mecanismos ideológicos que intervienen en la formación y reproducción del discurso, siendo la ideología un concepto clave en esta investigación.

El capítulo cuatro está dedicado a la *Metodología*, en el cual se propone hacer un repaso de algunas de las concepciones sobre la pragmática. Después de explicar cada uno de sus principales significados y su interrelación, se da paso a otro concepto clave en este trabajo: la enunciación. Enseguida, se presentan las características generales de la teoría de la enunciación y se exponen, de forma breve, los diferentes tipos de enunciación que existen para su estudio, de los cuales se seleccionan y se exponen tres categorías: la deixis, la modalización y la polifonía, además de observarse el tratamiento que han recibido y cómo han sido descritas desde sus inicios hasta las teorías más actuales.

En cuanto a la aplicación práctica, en el capítulo cinco titulado *Análisis sociohistórico del corpus*, se presentan aspectos generales de las obras literarias, esto con el fin de vislumbrar generalidades del periodo y el momento en que fueron emitidos los discursos estudiados.

En el capítulo seis, titulado *Análisis discursivo del corpus*, se analizan las estrategias discursivas que se emplearon en las obras literarias indigenistas.

Lógicamente, un estudio de todos y cada uno de los fenómenos discursivos tratados en el ámbito de la ideología rebasaría con creces los límites de este y de cualquier trabajo. Por ello, el análisis se centra en aspectos ideológicos complejos que permiten explicitar las características discursivas de la imagen construida del indígena. El análisis de estos elementos permite ofrecer un panorama del conflicto que enfrenta a dos grupos antagónicos en la Selva Lacandona, Los Altos de Chiapas y Comitán; en virtud de las fuertes discrepancias que mantienen por motivos socioculturales, religiosos, educativos y políticos a tenor de los graves abusos que se producen contra la población oriunda de la región (los indígenas).

Finalmente, se hizo una reflexión sobre los resultados obtenidos en esta investigación y se procedió a la elaboración de las conclusiones que se derivaron del presente trabajo y que contribuyeron a reforzar los comentarios formulados en capítulos anteriores. En esta parte del proceso, las conclusiones que emergieron son el aspecto de mayor relevancia, ya que se exponen los hallazgos más notables en relación con el problema que originó la investigación y en referencia a cada uno de los textos analizados.

CAPÍTULO 1. LA RELACIÓN LITERATURA-REGIÓN

1.1. Noción de *región*

Existen muchas acepciones, contenidos y connotaciones respecto al concepto de *región*. La amplitud del término nos remite a múltiples esferas de la realidad física, del conocimiento o de la praxis humana. De manera más particular, la palabra se utiliza para designar e identificar un espacio dado de la geografía (con determinaciones no solamente naturales o territoriales, sino, más específicamente, humanas).

Para definir el concepto de *región* hay cierta ambigüedad debido a los diferentes criterios utilizados por cada una de las disciplinas que elaboran su propia definición de acuerdo a sus fines (Román Alarcón, 2002: 145). Por ende, no es un concepto unívoco en el cual puede establecerse un tipo ideal o una teoría general de *región*. Es decir, no hay uniformidad metodológica de análisis, por lo que el concepto de *región* tiene innumerables connotaciones de acuerdo con cada especialista: geógrafos, historiadores, economistas, antropólogos, etcétera.

La palabra *región* es un término polisémico debido a la falta de unanimidad a la hora de definir los principios capaces de constituir áreas diferenciadas. Por lo que para su definición se han adoptado criterios naturales, históricos, económicos, funcionales, sistémicos, políticos o administrativos que a su vez, y en líneas

generales, tratan de definir o bien un espacio homogéneo, constituido por realidades afines, o heterogéneo, basado en una cierta unidad (Molina, citado por Espejo Marín, 2003: 69).

A pesar de la imprecisión del término región, se perfila como modelo de análisis y de actuación hoy día, y permanece en la más contundente realidad (Espejo Marín, 2003: 68). Las opiniones de diversos autores sirven para mostrar que las definiciones varían con frecuencia. Sin embargo, éstas comparten dos características importantes. Por una parte, se encuentra siempre la idea de que los lugares constitutivos de una misma región son, de una u otra manera, suficientemente similares como para poder ser agrupados en el seno de una misma entidad espacial. Por otra, cualquiera que sea la definición aceptada, aparece un sentimiento de insatisfacción en la lectura de los correspondientes trabajos, sentimiento compartido con frecuencia, y hasta a veces expresado por los propios autores.

La región, al igual que la nación², es una compleja realidad simbólica: se trata de elaboraciones teóricas, de representaciones construidas por determinadas comunidades, nociones abstractas de espacios o lugares, en donde se cumplen ciertos supuestos requisitos de homogeneidad y semejanza. Es obvio que hay una dimensión espacial en todo acontecer social, una específica formación socio-económica establece múltiples configuraciones que, por supuesto, se van produciendo en determinados territorios y en distintos momentos históricos, y los cuales reclaman una expresión teórica que los defina; para ello el concepto de región, resulta válido.

En este sentido, presento a continuación algunas reflexiones en cuanto al estudio del concepto de región y su relación con la literatura, las cuales he

² La nación es una entidad cultural. Es una comunidad de personas que sienten que poseen la misma identidad por el hecho de compartir la misma cultura, historia y lenguaje (Woodward, 2000: 124). La nación significa la existencia de vínculos culturales, sociales y políticos que unen una comunidad en un territorio. A pesar de que la nación aparece como un hecho natural constitutivo del ser individual y colectivo, en el marco de esta tesis se concibe a la nación como una construcción social, cultural, ideológica-discursiva y política que se desarrolla en determinado contexto histórico.

seleccionado tomando en cuenta la cercanía con el fenómeno de estudio de esta tesis; y sobre las que llevo a cabo el análisis, principalmente al momento de abordar el discurso literario indigenista en Chiapas.

El vocablo región proviene de la tradición romana de la *regio* que designaba a cada una de las 14 divisiones del imperio, dirigidas cada una por una autoridad (Baud, 1997: 317). En su origen, región se asociaba con dominar, regir, dirigir (Lévy y Lussault, 2003: 776). Por consiguiente, se refiere a un territorio administrado por delegados del poder central romano, lo que permite afirmar que su acepción geográfica de un espacio con determinado clima, fauna y vegetación es más tardía. Éste es el sentido que Alexander von Humboldt le da en su *Ensayo político sobre la Nueva España* (1811) y en los 30 volúmenes de *Viaje a las regiones equinocciales de América* (1804-1827). En la lengua española, para el siglo XVIII, la idea de región estaba vinculada a la forma de organización territorial predominante en Europa: era un sustantivo y señalaba al conjunto de terrenos diferenciados espacialmente, habitados por un conjunto de pueblos que formaban una nación, bajo un mismo reino. La región era así el área total y, también, cada una de las partes en las que podía dividirse:

Considerada respecto de toda la tierra, es una grande extensión de ella, que está habitada por muchos pueblos debajo de una misma nación, la cual tiene sus términos, y por lo regular obedece a un rey o príncipe. La región que es muy extendida se divide en otras regiones más pequeñas, respecto de los pueblos, que cada una contiene: como la Andalucía, la Mancha. También se divide la región en alta y baja, como Andalucía la alta, Andalucía la baja; y en citerior y ulterior: como la España ulterior, que era y comprendía la Lusitania y la Bética, y la Citerior, que contenía toda la España Tarraconense: y finalmente en interior y exterior, como el África: y en mayor o menor, como el Asia, y en grande o pequeña, como la Tartaria. Viene del latín *regio*, que significa lo mismo (Real Academia Española, 2001: 1737).

Ahora bien, lo importante es comprender que el vocablo región produjo derivados que expresan, en la esfera de la política, su dinámica como sujeto histórico; éstos son: a partir del siglo XIX, regional (1848) y regionalismo (1875); y, a inicios del XX, regionalista (1906), todos aplicados al sentimiento de pertenencia

que provocó el comportamiento de las regiones europeas desde el siglo XVIII frente a la construcción de los Estados nacionales en Europa. Es decir, el fenómeno de la región como “ente político-administrativo moderno” surgió en Europa durante el siglo XVIII, suplantando al concepto de “provincia” y recreando la territorialidad de las viejas regiones medievales a partir de una reacción social y política frente a la acción homogeneizadora y normativa del Estado moderno monárquico (Taracena Arriola, 2008: 187). Esta fue una dinámica de contestación autonómica, que luego se extendió como reacción al proceso centralizador del estado nacional, muy ligado al debate que se abriría con las revoluciones americana y francesa sobre la cuestión nacional, las nacionalidades, la invención de tradiciones, etcétera. Este último es un fenómeno político que se reprodujo en las colonias y, luego, en los Estados iberoamericanos. De hecho, Van Young (1990: 18) considera que las regiones en América hispánica son producto del desarrollo del estado colonial, por lo que forman parte de la historia moderna iberoamericana.

Finalmente, ya en pleno siglo XX, por presión de las lógicas regionalistas, aparecieron los términos regionalizar (1929) y regionalización (1965), como propuestas de reordenamiento administrativo y descentralización con base en factores históricos y económicos (Taracena Arriola, 2005: 71). Categorías que han vivido la dualidad entre una experiencia fundamentalmente administrativa, basada en criterios económicos y aquella que agrega criterios políticos a la hora de definir la territorialidad con que se construye la regionalización.

Durante el siglo XX, la noción de región fue profusamente utilizada, observándose dos usos básicos: descriptivo y analítico. El uso descriptivo de región supone el reconocimiento de una o más partes dentro de un todo, a partir de la utilización de un criterio específico, que dé cuenta de una determinada organización geográfica, por lo tanto, estableciendo alguna clase de diferenciación espacial (Benedetti, 2008: 1). Es el sentido más genérico de región, cuando se identifica, delimita —o sea, se diferencia del resto— y describe a un espacio, aún en forma imprecisa. La delimitación no supone siempre el trazado de una línea

separando dos realidades contrapuestas, ya que muchas veces no se puede reconocer otra cosa que una zona de transición donde los matices de un espacio y el otro se superponen y se hacen difíciles de reconocer. Las nociones de región urbana, región montañosa, región agrícola, entre otras, responden a esta acepción general.

Hasta ahora hemos visto que en diferentes discursos la región se asocia con una parte de un área mayor, generalmente un territorio; se vincula a la idea de diferenciación, a cierta homogeneidad y uniformidad espacial (sobre todo en el paisaje), a las relaciones de semejanza hacia el interior y diferencia hacia el exterior, a los pares dicotómicos: identidad/alteridad, inclusión/exclusión.

De acuerdo con Jiménez (1977: 13), el término región es

el área homogénea de características físicas y culturales diferentes de las áreas vecinas; parte de una unidad nacional, con una conciencia de sus costumbres e ideales, que posee un sentimiento de identidad diferente del resto del país.

Juan José Palacios, (1983: 58) en una aproximación al concepto de región nos dice que

región se utiliza para identificar porciones determinadas de la superficie terrestre definidas a partir de criterios específicos y objetivos preconcebidos, los cuales pueden provenir de las ciencias naturales o de las sociales.

Por su parte, Lagenhove (citado por Alzugaray, 2009: 3) define el término región como

espacio geográfico con una frontera que lo delimita, la cual puede estar determinada por el alcance efectivo de algún sistema cuyas partes interactúan más entre sí que con los sistemas externos.

Otra concepción más completa nos la proporciona el historiador Eric Van Young (1992: 30) quien define a la región como “un espacio geográfico más grande que una localidad, pero más pequeño que un estado nacional, con una frontera

determinada por el alcance efectivo de algún sistema cuyas partes interactúan más entre ellas que con el sistema externo.”

Región también se emplea con una finalidad analítica —o, de igual forma, argumentativa—, en los diferentes discursos geográficos, entendiendo a la noción de geografía en forma abierta, como toda reflexión y/o práctica orientada a reconocer/intervenir en el espacio. En esta dirección, el concepto de región terminó adquiriendo, al menos, tres sentidos, que remiten a tres prácticas interrelacionadas entre sí: región como división territorial e instrumento de gestión, región como construcción política e identitaria y región como instrumento conceptual. En todos estos casos el ejercicio de la delimitación, de una u otra manera, siempre está presente en las regionalizaciones. El límite geográfico define la periferia de un conjunto espacial coherente, construido a partir de un centro o de un poder, o de la apropiación identitaria de ese espacio, o por una finalidad epistemológica tendiente a recortar espacios a estudiar (Renard, 2002: 43).

Por otra parte, como ya se ha mencionado, en cuanto al punto de referencia propiamente espacial, es de notar que en amplios ámbitos académicos predomina la idea de que la región es sinónimo de las divisiones administrativas estatales (provincias, estados, departamentos) o de una serie de zonas geográficas en el seno del estado nacional, que poseen características económicas y sociales propias y a las que —por comodidad— se les define como “regiones”. Sin embargo, el primer señalamiento de orden metodológico es que las regiones representan un espacio y un territorio con características propias y su origen no está necesariamente supeditado al estado nacional, pues la mayor parte de las veces suele antecederlo. De ahí que las regiones incidan en el desarrollo histórico de éste a la vez que, en su proceso de consolidación, el estado tienda a desestructurarlas.

El término región es sumamente relativo ya que la acepción general de región aún conserva esa idea de diferenciación geográfica por áreas, ya no asociada a una entidad regia, sino a una comunidad nacional. Así, en el diccionario de la Real Academia Española, en su edición 2001, puede leerse:

1. f. Porción de territorio determinada por caracteres étnicos o circunstancias especiales de clima, producción, topografía, administración, gobierno, etc.

2. f. Cada una de las grandes divisiones territoriales de una nación, definida por características geográficas e histórico-sociales, y que puede dividirse a su vez en provincias, departamentos, etc. (Real Academia Española, 2001: 1737).

De tal manera que el concepto región designa elementos tan amplios y disímiles como confluente para caracterizarlo, amplitud y vaguedad, cuya recurrencia en clasificaciones o enumeraciones características es más bien un indicio de que las cosas son más complicadas de lo que parecieran.

Como todo territorio, la región no constituye un dato a priori sino un constructo resultante de la intervención de poderes económicos, políticos o culturales del presente o del pasado. Las regiones son más bien hipótesis que necesitan ser probadas antes que datos que deben ser registrados (Van Young (1992: 3).

Es precisamente el carácter un tanto ambivalente del término región el que ha dado lugar al surgimiento de diferentes posturas ideológicas en torno al mismo; ideologías de las que se han derivado acciones concretas en espacios geográficos específicos, y que han motivado reflexiones académicas sobre la complejidad del fenómeno en sí. Respecto al concepto de región, Andrés Fabregas Puig (1992: 31) considera que

No existe un solo concepto de región y que su conceptualización está sujeta al planteamiento teórico, al problema específico y la metodología adoptada por el investigador. Así, la región es el resultado de un proceso que vincula el tiempo, el espacio y la cultura, el ambiente y la historia. Esa vinculación construye una estructura propia, caracteriza a la sociedad y la cultura en un ámbito concreto. En este caso, aunque el estudio se concreta a la cuestión ideológica, el área de influencia de la región abarca la geografía y el territorio.

La región como término que denota una unidad geográfica —que no siempre quiere decir una total uniformidad— habitada por un grupo social que habla una lengua (que pudiera ofrecer algunos dialectos relacionados a ese “tronco común”), se manifiesta a través de costumbres comunes y un folklore también más o menos

común (no unitario), así como abriga ciertas creencias míticas y religiosas comunes y que se proyectan en ritos y celebraciones, y se remontan a una tradición diacrónica ancestral común. En suma, la región tiene un sentido unitario en estrecha correspondencia con la nación, aunque no una equivalencia puntual: así, lo que pudiéramos llamar la nación maya en el estado de Chiapas, habita en regiones distintas (Prada, 2001: 91). De todos modos, el estado (en su forma de república en América, como en la monarquía en algunos países europeos) no siempre descansa en una nación, sino en la hegemonía de una nación o un grupo étnico consolidado sobre otros. Ahora bien, esta región podría ser tomada como sustancia de contenido, en alguno de sus elementos constitutivos, por un discurso narrativo literario: por ejemplo, las costumbres sociales, los mitos y los ritos o acontecimientos que se produjeron en esa región como característicos de las relaciones sociales de dominio.

En general, puede decirse que el concepto región comparte dos significados fundamentales: el primero, hace referencia a una noción abstracta de un ámbito en cuyo interior se cumplen ciertos requisitos de semejanza y homogeneidad, ya sea que éste se conciba en el mundo material que conocemos o en cualquier lugar del universo. La amplitud de esta acepción permite aplicarla incluso en la esfera del pensamiento humano o del pensamiento filosófico como una figura mental. Así que podemos utilizar expresiones que van desde región ganadera, región cardiaca, región convexa, región epistemológica, etc. El segundo significado se inscribe en un nivel más reducido de generalidad, para denotar ámbitos concretos de la realidad física y sus elementos. Concretamente aquí el término se utiliza para identificar porciones determinadas de la superficie terrestre, definidas a partir de criterios específicos y objetivos preconcebidos, los cuales pueden provenir de las ciencias naturales o de las ciencias sociales. Se menciona esta dicotomía para aclarar que las diferentes partes de un territorio pueden diferenciarse en función exclusivamente de factores naturales o geográficos, o con arreglo a

determinaciones sociales: una región tiene sentido y existencia sólo cuando en ella se asienta un conglomerado humano que es el que le otorga forma y extensión.

Así vemos que el concepto región implica, por un lado, una realidad objetiva: caracteres propios —físicos y demográficos, culturales e históricos, sociales y económicos— que la distinguen de las restantes regiones. Por otro lado, supone la existencia de una realidad subjetiva: una conciencia compartida por un pueblo que la distinguen de las restantes regiones (Jiménez, 1977: 13).

Con base en las definiciones anteriores, la región, como entidad compleja, es atribuida a una determinada porción espacial de la realidad, integrada por características múltiples que se circunscriben en la generalidad de un ámbito concreto de la realidad física. La región, geográficamente hablando, es un espacio dinámico que está en permanente movimiento, limitado por una frontera que varía en el tiempo, y que a su vez se determina por la influencia que tiene un sistema integrado por una serie de factores naturales y sociales que forman una estructura y que tienen entre sí, coherencia y especificidad. Van Young (1991: 101) dice que “las regiones son hipótesis por comprobar más que hechos asumidos, por lo que son buenas para pensar”.

1.2. La *región* en el campo literario

Al iniciar el capítulo señalaba la importancia de distinguir entre la noción abstracta y general de región y el concepto más concreto que hace referencia a formas de parcelación de un territorio dado. Con esto, lo que se pretende destacar es la diferencia fundamental entre lo que es el término en sí y lo que viene a constituir el término de región en la literatura. La relevancia que adquiere se deriva del significado genérico del término mismo. Con apego a estas precisiones, el propósito de este apartado es examinar el concepto de región desde la perspectiva literaria, a fin de esclarecer su contenido y situarlo en el lugar que le corresponde entre las diversas acepciones del término.

La literatura desempeña un papel crucial en la cultura moderna, ya que es el amplio espacio donde los hombres expanden su conciencia personal. La literatura se compone de un por qué subjetivo y de una vida social objetiva; elementos que no deben pasar inadvertidos al acercarnos, con una actitud reflexiva a las obras literarias, ya que a través de éstas podemos lograr una interpretación sociocultural de nuestro entorno.

La noción de literatura ha estado siempre, explícita o implícitamente, vinculada a la de escritura o a las culturas escriturales, poseedoras de tecnología alfabética y gráfica, por las que se preservó la memoria de las más altas formas de la intelectualidad humana y las más ricas sutilezas del imaginario social. El término literatura (etimológicamente derivado de *littera*, letra del alfabeto, carácter o signo escrito) está básicamente referido a escritos, obras escritas con arte o saber en el conocimiento literario. Este concepto, contradictoriamente, se ha extendido hasta abarcar otros fenómenos similares, como la narración oral tradicional de las culturas que no tienen conocimiento de la escritura (Ong, 1987: 21). Por otra parte, sólo podemos pensar en la literatura en relación estrecha con la lengua de la sociedad en la que se produce, pues la sociedad se vuelve significativa por la lengua y es interpretada por ella. Considerar a la literatura como el discurso que refleja al mundo y participa del intercambio con la sociedad, permite descubrir la función del texto literario como mediadora entre la realidad, nuestra percepción de la misma y el acto simbólico de la escritura. Por lo tanto,

la literatura, como producción cultural de carácter social, es el conjunto de textos orales y escritos a través de los que se elabora la visión comunitaria del mundo. Estas particulares formas de manifestación del mundo, sedimentadas en el lenguaje creativo, conforman una literatura en la medida en que no se trata de textos aislados, sino en tanto van constituyendo una trama de relaciones que, por tal motivo, dan cuenta de su existencia. Los elementos sociales, antropológicos y lingüísticos entran en combinación con los elementos puramente estéticos (Palermo, 1996: 9).

Esta definición presupone que tantas clases de literatura como lenguas, sociedades e interpretaciones del mundo tengan lugar en el tiempo y el espacio.

Además, permite sobreentender múltiples sistemas de repertorios literarios y de criterios de sistematización de producciones textuales heterogéneas, con lo cual la literatura es continente de diversos sistemas y subsistemas de creación lingüística de finalidad estética que simbolizan, en forma oral o escrita, los modos en que las sociedades construyen sus culturas. De manera similar, Margolin (1984: 181), define el texto literario como

Es un texto o artificio verbal, producido por un autor en una situación especial de comunicación literaria que utiliza o modifica elementos extraídos de un amplio repertorio de procedimientos artísticos y modelos textuales; consiste en uno o más macro actos de habla o enunciaciones de carácter representativo, producidos por uno a más hablantes textuales (narradores), y está constituido por diversas proposiciones que incluyen la descripción de las acciones, referidas a uno o más individuos (agentes narrativos) de un mundo posible.

En consecuencia, el texto literario “implica la inserción de la historia (de la sociedad) en el texto, y del texto en la historia” (Kristeva, 1970: 124). Se escribe en función de otros textos anteriores y sirve de réplica para otros textos futuros. Se trata evidentemente de un fenómeno verbal que puede considerarse como un hecho complejo al que confluyen, mediante el lenguaje, diversos sistemas significantes. Cabe destacar el hecho de que la literatura mantiene relación con los demás niveles de la vida social, y en tanto comunicación verbal, se integra en el conjunto de los hechos culturales.

Fowler (1988: 83), ofrece otra definición, que incluye una visión globalizadora del texto literario:

Un texto de estructura compleja, que en su forma estructural, a causa de unos procesos semióticos de naturaleza social, refleja una representación del mundo, está caracterizado por unas actividades, estados y valores, este texto constituye una interacción comunicativa entre su productor y sus consumidores, dentro de unos contextos sociales e instituciones relevantes.

Según se coligen las palabras de Fowler, el texto literario se convierte en un acto semiótico social, reflejo de un mundo, real o ficticio, portador de unos valores

sociales, estéticos e ideológicos. Finalmente se conforma un texto comunicativo doble entre personajes, por un lado, y entre autor y lector por el otro.

La manera cómo se debe interpretar un texto literario ha originado una polémica entre aquellos que ven la literatura como un monumento estético y trascendental al que se debe acercar con reverencia y con técnicas subjetivas y valorativas, y aquellos otros que lo consideran, ante todo, como un sistema lingüístico, algo más complejo y elaborado que los demás pero que no se puede resistir al análisis objetivo, descriptivo y estadístico. Entre ambos campos, hallamos numerosos intentos de confluencia y de interdisciplinariedad. Uno de ellos es el de la pragmática y sus vástagos: la lingüística textual y el análisis del discurso.

Con un afán globalizador, la pragmática considera el texto literario tanto un sistema lingüístico, y por tanto analizable desde la perspectiva de los elementos que componen dicho sistema, como un reflejo del mundo de ideas y receptor de valores intangibles que no se pueden analizar numéricamente.

Todo texto literario codifica mediante su organización discursiva interna, los valores y significados de la sociedad que refleja, así como las relaciones de jerarquía y de poder que se dan entre los diversos estamentos sociales que trasladan a sus páginas. El mundo de ficción es, a menudo, un espejismo del mundo real y de las relaciones sociales entre sus miembros.

El texto literario posee un valor añadido que no es preciso que exista en otros textos escritos: la calidad, que sería una apreciación subjetiva basada en condicionamientos estéticos, los cuales asentados en la sociedad, dictan el que un determinado texto sea considerado bueno o malo. Estos condicionamientos estéticos son variables y cambiantes con los tiempos, modas, culturas o países. A veces, la calidad es sinónimo de complejidad; cuanto más codificable sea su lenguaje y cuanto más alejado esté de los propósitos comunicativos básicos del lenguaje, tanto más calidad se le supondrá. Sin embargo, muchos textos literarios están creados y destinados a conmover y estimular reacciones emotivas en el lector, por lo que ciertos factores de calidad irán unidos a la capacidad del texto de

conseguir las reacciones de este orden que se pretende. En definitiva, el texto literario tiene como fines primordiales, tanto comunicar algo al lector, como alcanzar la reacción pensada y deseada por el autor.

Ahora bien, respecto a la literatura en su relación con la región, ésta

tiene vínculos semióticos, “marcas”, con la región, tanto en el nivel de la expresión [...] como del contenido [...], con otras series, sobre todo la del mundo “real” circundante que mantiene la función de contacto con el auditorio siempre vigente, aunque este no interviene como en el discurso común. [...] En resumen, sólo este amplio y variado continente de la literatura [...] puede ser llamado con toda propiedad “literatura regional” (Prada, 2001: 89-90).

La literatura y la región conservan un vínculo de pertenencia: la producción de textos literarios está en íntima relación con las referencias geográficas, históricas, sociales y culturales que conforman la región, de allí que las cuestiones relacionadas con las particularidades lingüísticas de la literatura producen un discurso que deriva en la inscripción del concepto de literatura en el de región. La literatura contribuye al conocimiento de la región, ya sea para ampliar, reforzar o ilustrar o recrear descripciones, valorar y juzgar los orígenes, sucesos y consecuencias de los actos sociales y humanos descritos en los textos literarios.

Detrás de cada obra literaria, junto a la experiencia devenida del micromundo del escritor, está siempre la condición humana jugando un rol en el mundo y forjando el destino del hombre en el universo. Todo escritor, en cualquier lugar geográfico, asume en sí a la humanidad y la actualiza en creación de belleza; su obra es la sublime respuesta a la propia circunstancia espacial recortada en la geografía regional, nacional o universal y a la circunstancia temporal de su presente, por el que detiene en cada obra literaria el devenir histórico de su región, del país y del cosmos. El escritor estructura la visión del mundo sobre esquemas conceptuales heredados de su comunidad (dogmas, mitos, creencias, costumbres, técnicas, etc.) a los que organiza dentro de los propios marcos de referencia como claves eficaces para alcanzar a conocer la verdad de las cosas:

El escritor escribe pensando en una comunidad de lectores en el sentido de que al escribir está pensando en un modo al menos ideal en que su texto ha de ser procesado por otros seres humanos. Esa comunidad constituye, así, el espacio social en el seno del cual se produce la escritura. En otras palabras, el lugar dónde se escribe acaba por coincidir con el lugar para quién se escribe (Postigo, 1996: 263).

Cuando se piensa en la producción literaria se debe considerar que todos los hechos literarios están inmersos en un contexto histórico social específico. La literatura es uno de los discursos a través del cual el ser humano se manifiesta, por tanto, en ella se encontrará de forma implícita una manera de comprender la realidad y la relación del hombre con esa realidad.

Los textos literarios responden a un deseo del lector de conocer historias humanas, posibles o no, determinadas por el marco formal de una época, una región o una civilización concretas. El respeto o la transgresión de este marco formal por parte del texto literario no tiene otra finalidad que la de ser aceptado por aquellos a los que va dirigido. Éstos últimos no tienen más características previas que la de ser lectores, puesto que, aunque el autor pueda haber tomado precauciones para ser leído por un receptor preestablecido, ninguna barrera, en principio, impide materialmente a cualquier lector acercarse al texto.

Por todo lo anterior, la literatura ofrece mucho más que una directa representación del mundo, ofrece modelos según los cuales una sociedad piensa sus conflictos, muestra o esconde sus problemas, juzga sus diferencias culturales, se coloca frente a su pasado e imagina su futuro. Se reconoce su función histórica y cultural en las características que conforman el universo discursivo. A grandes rasgos, existe un sincretismo entre la literatura y los conflictos históricos reales de una región.

1.3. Literatura regional

En la crítica literaria latinoamericana existen dos nociones de literatura regionalista a primera vista bastante diferentes (Schmidt, 2012: 115). Por una parte, se habla de literatura regionalista refiriéndose a un conjunto de literatura que se produce en ciertas regiones o interiores de los países latinoamericanos o que trata de las culturas de las provincias o regiones interiores, sobre todo de la vida en el campo, distinguiéndola de la vida urbana en general o de la vida en las metrópolis o capitales en particular. Esta corriente se ocupa de temas casi exclusivamente locales, es decir, no se trata de una literatura regional con un afán universalista, sino de la literatura regionalista que pone énfasis en las características específicas de las culturas locales. Las narraciones provienen de la observación directa del entorno americano y son susceptibles de ser identificadas con la idea de nación. Los elementos definidores de esta literatura son: el paisaje local, la tipicidad de la naturaleza y su influjo sobre sus personajes (indios, mestizos, guachos, llaneros, campesinos). Se representa al hombre como un reflejo de su medio, espacio geográfico inconfundible al adherirle notas costumbristas, dialectales y folklóricas (Oviedo, 1998: 27). En términos maniqueos, este proceso se suele describir como un cambio en la mirada del artista que pasa de la admiración por lo europeo a la contemplación de lo americano, lo autóctono. Los autores que escriben sobre su entorno pasan a ser vistos como reaccionarios del modernismo literario y son denominados regionalistas por la crítica.

La otra corriente de literatura regionalista es la que se ha denominado literatura regional, novela de la tierra o novela criollista. Esta novela forma parte del canon de la literatura latinoamericana (Fuentes, 1969: 23). La literatura regional tiene sus raíces en obras del siglo XIX, sobre todo en los cuadros de costumbres y algunas novelas históricas, pero su auge data de las primeras décadas del siglo XX, cuando en algunos países hispanoamericanos se convierte en la corriente literaria dominante. Los críticos observan una producción de textos que se alejan del estilo

modernista hispanoamericano que había imperado hasta entonces. Estos procesos, conflictos culturales y sus rasgos diferenciadores se incluyen en ciertas obras de la novela social de esta época, en parte de la literatura costumbrista del siglo XIX, pero también el indigenismo, la novela de la Revolución Mexicana y la literatura nordestina del Brasil.

La novela regional nace con un propósito de situar de relieve los problemas que aquejan a cada nación latinoamericana en particular, dando así origen a diferentes obras narrativas. En su diversidad estructural, América Latina busca la identidad cultural. La literatura muestra esa búsqueda, que intenta encontrar en la misma tierra, escenario de la tensión entre la influencia europea y las culturas locales, las raíces primordiales. La soberanía de la naturaleza, el mestizaje, resultante de una sociedad híbrida, el primitivismo que se complace en la exaltación de las formas elementales, la interpretación frecuente de la realidad a través de símbolos y mitos son características de la literatura hispanoamericana. Desde la literatura del siglo XIX, el hombre se admira ante la naturaleza bravía y busca introducir la civilización en ese medio físico. La naturaleza y su transformación actúan como medio de identificación latinoamericana, denunciando los males sociales e intentando remediarlos. En palabras de Postigo (1996: 261), la literatura regional es:

una conducta estética conformada por la respuesta total de los literatos de una región del país a la situación social que la región constituye como microuniverso (...) Al referirnos a situación social señalamos el contexto bio-geográfico y socio-histórico dentro del cual el hombre común, y aun más, el poeta o escritor, concibe el mundo (o lo inventa para sí), como imagen de la realidad física, espacial, social en la que tiene fundamento y se concibe a sí misma como una realidad humana integrante de ese mundo, transcurriendo en el tiempo en la relación generativa con las otras humanidades que la rodean.

Los elementos que intervienen en la novela regional, tomando como referencia la línea teórica de Lukács y que fue sintetizada por Leenhardt (1968: 14) son los siguientes:

1. La novela pone en el centro del relato a un individuo (en el sentido estricto del término), es un relato realista;
2. El individuo es presentado a lo largo del desarrollo de su existencia, en busca de valores auténticos;
3. Esos valores, objeto de su búsqueda, no son actualizados ni actualizables en la sociedad en que vive; la búsqueda está, pues, destinada al fracaso, y
4. La novela se caracteriza por una concepción específica del tiempo, de su orientación y de su transcurso.

En oposición al modelo europeo que se suele asignar, la novela regional es básicamente, en lo que toca a la índole de sus referentes, un género rural, no urbano. Gramuglio (1995: 11), define a la literatura regional como

Una literatura cuyos centros de producción y de circulación (es decir, los lugares desde cuales se la escribe y donde posee sus receptores inmediatos) tienden a ubicarse en sitios del interior del país, provincianos, ligados al terruño, a la “patria chica”, cuyos tipos humanos, paisajes, costumbres y peculiaridades lingüísticas suelen representar.

Esta literatura refleja el estado de las sociedades latinoamericanas en las primeras décadas del siglo XX, cuando la estructura de su producción era todavía agraria y cuando su población, por eso mismo, se mantiene masivamente ligada a la economía de la tierra. En sus manifestaciones más claras, la novela regional constituye un determinado universo sociocultural. Los problemas relativos a la novela regional pueden observarse nítidamente en la novela indigenista, cuyo trayecto histórico se inscribe casi en toda su extensión dentro del orden regional.

En el periodo del realismo regionalista, que va de 1900 a 1940, aproximadamente, la preocupación fundamental del escritor, era novelar acerca del universo social y el ordenamiento injusto de las instituciones (Huarag, 2014: 176). El escritor asume su rol de denuncia, y se deja llevar por el afán de testimoniar. En esta perspectiva, al escritor le preocupa más el desarrollo de la trama, el conflicto. Su estructura narrativa se organiza considerando lo establecido para la novela tradicional y la perspectiva del autor es la del narrador omnisciente.

De algún modo, se tiene como referencia principal las novelas de Balzac, Zola y el realismo ruso. Es importante señalar que si este planteamiento narrativo se manifestó en el ciclo de novelas agrarias e indigenistas, lo mismo sucedería en el ciclo de narraciones del realismo urbano. Cambió el escenario pero no la tendencia mimética. Se incorporó el uso de técnicas narrativas pero el registro de la oralidad de los personajes continuó las huellas del naturalismo.

En cuanto a espacio social en que coinciden el autor y receptor del texto literario, la literatura regional no implica su radicación en la expresión del espacio físico y del hombre que lo habita como datos comprobables empíricamente, sino como configuraciones ficcionales unitarias del mundo y la humanidad a los que se refiere la escritura del autor local. Considerar la literatura regional como conjunto de expresiones artísticas producidas en el espacio geográfico y social próximos, ofrece al lector la posibilidad de gozar reconociéndose e identificándose en el imaginario social de pertenencia concretado en el texto y de trascenderlo por las relaciones que éste crea con otros textos y otros imaginarios sociales contenidos en la literatura nacional, continental o universal.

En América Latina, la problemática de la literatura regional surge con la independencia. La identidad nacional y la diferenciación cultural con respecto a la Colonia, se refleja en distintas formas de literaturas regionales que consideran la confrontación de varias culturas o, en términos de la teoría literaria y cultural latinoamericana, la heterogeneidad o hibridación cultural en el continente. La literatura regional se define como una literatura de provincias dentro del territorio nacional. En palabras de Pedro Luis Barcia (2004: 43):

Una verdadera literatura regional se apoya en materia regional pero proyecta una dimensión universal. En ella, la región es una especie de trampolín hacia dimensiones, una ventana al mundo. No es aislacionista ni separatista, sino integradora. En suma, la literatura regional es el nombre verdadero de la literatura, porque toda obra es regional, nace en un tiempo, en un lugar, en una región. Ahonda en el suelo del hombre y con ello se universaliza.

Se trata, en grandes rasgos, de una literatura que conserva una perspectiva nostálgica e idílica sobre regiones agrarias y de la vida de campo, una literatura impregnada por la descripción del color local, el paisajismo, las figuras arquetípicas, una caracterización muchas veces positivista de las relaciones humanas y la naturaleza, además de su perspectiva ideológica hacia la identidad nacional y por su representación de conflictos políticos, históricos y culturales más allá de la región en que se lleva a cabo la trama del texto (Schmidt, 2015: 121). Pero quizá el aspecto más importante de la literatura regional es su afán de representar lo autóctono. En el interior de los respectivos países se representa como la cuna de la identidad nacional, el lugar del origen, el centro de la verdadera identidad cultural, y como el marcador de la diferencia identitaria con respecto a la conquista, la colonización y la dependencia económica, cultural y política. Su origen cultural se presenta como núcleo de la barbarie que tiene que superarse para llegar a la modernidad y al desarrollo socioeconómico deseado. La novela regional se convierte en un campo de batalla simbólico entre civilización y barbarie, entre modernidad y diferencia. Se trata, en suma, de una literatura que sobreestima las características físicas de una región y que al mismo tiempo subestima las relaciones culturales, políticas y económicas con otras regiones tanto en el nivel nacional como internacional.

Las producciones literarias, —en este caso, la literatura regional— al pertenecer a un territorio con características específicas, que a su vez hace parte de un todo, pueden dar cuenta de lo que pasa en ese todo de una manera particular. En otras palabras, se enriquecen con puntos de vista y perspectivas diferentes las tendencias del exterior. Su importancia, por lo tanto, surge cuando se crea el vínculo de la literatura y la región. Esto ocurre cuando una región está indeleblemente inscrita en un texto y puede ser fruto, no raras veces, de la necesidad de documentar determinada cultura, generando una imagen consciente de la región representada. En esa línea de la literatura lo que despunta como

elemento estimulante es justamente la región, ese espacio que es también simbólico.

La literatura regional se convirtió, sobre todo en su vertiente indigenista, en un instrumento de crítica social y política importante durante las primeras décadas del siglo XX (Schmidt, 2015: 123). No debemos olvidar que la consideración de esta corriente puede significar una contextualización de la praxis social característica de ciertas regiones. La literatura regional de vez en cuando sirve también como documento histórico de la vida en las respectivas regiones por falta de una historiografía regional o una microhistoria para las épocas referidas.

La representación de la región en la literatura regional es altamente simbólica y abstracta. La región, es el lugar simbólico de la realización de la diferencia de la cultura nacional con otras culturas. La perspectiva regionalista está centrada en su antiuniversalismo y en su estimación de la resistencia cultural, étnica, etc. En el aspecto discursivo, la literatura indigenista, como una de las dimensiones de lo simbólico en la vida social, ingresa a la textura del relato y puede dar cuenta de la heterogeneidad cultural de una región específica como Chiapas, ya que se distingue por denunciar la explotación del indígena, reclamar su plena incorporación a la vida regional y mostrar la dualidad cultural y socioeconómica. La literatura indigenista, como literatura regional, intenta demostrar la realidad social: el estado de marginalidad del indígena, frente a la clase de terratenientes explotadores.

1.4. Hacia una definición de *región discursiva*

En el apartado 1.1., se han explorado algunos de los problemas que la comprensión del concepto de *región* representa el horizonte contemporáneo. En primera instancia, no existe una definición consensuada del término región. Se trata de un término que ha sufrido una progresiva evolución en su significado y que probablemente continuará cambiando. Su etimología, su utilización por parte de

diferentes ciencias y el significado que adquiere en el lenguaje, no coinciden exactamente. Diversos autores le atribuyen significados distintos y hacen que, en torno a él, surjan diferentes polémicas teóricas. Todo esto contribuye a la complejidad y enriquecimiento conceptual del término y a que éste adquiera hoy diferentes acepciones y matices.

Como en toda tesis, la identificación de una serie de problemas y el afán por resolverlos suscita el inicio de la reflexión. La localización de lagunas de estudio o la necesidad de distintos enfoques de tratamiento son posibles puntos de partida. En este caso, se detecta lo siguiente: confusa definición del término región y ausencia de reflexiones teóricas acerca del concepto de *región discursiva*.

En este sentido, quisiera retomar el planteamiento de región de Molina (citado por Espejo Marín, 2003: 70) quien afirma que hay posibilidades de regionalizar el espacio e interpretar la región como construcción mental, concretada en la realidad en virtud de los elementos elegidos, de acuerdo con unos objetivos, lo que supone tantas posibilidades de regionalización unidas a múltiples criterios cuya elección depende del investigador. La región es un ámbito en cuyo interior se cumplen ciertos requisitos de semejanza y homogeneidad, ya sea que ésta se conciba en el mundo material que conocemos o hasta en cualquier lugar del universo. Incluso la amplitud de esta concepción permite aplicarla hasta en la esfera del pensamiento humano o del pensamiento filosófico, como figura mental.

Sin embargo, existe otra postura que sostiene que “todas las características de regiones caben dentro de dos tipos: “las inventadas”, con un fin concreto para quien las establece, y las “reales”, “las geográficas”, las que de verdad existen y funcionan, en ocasiones desde hace siglos” (Casas, citado por Espejo Marín, 2003: 69).

Por lo tanto, un criterio de análisis, es admitir la existencia de la región como ente real, o por el contrario, argumentar que se trata de una construcción mental, intelectual. Ahora bien, la cuestión que surge después de haber revisado en

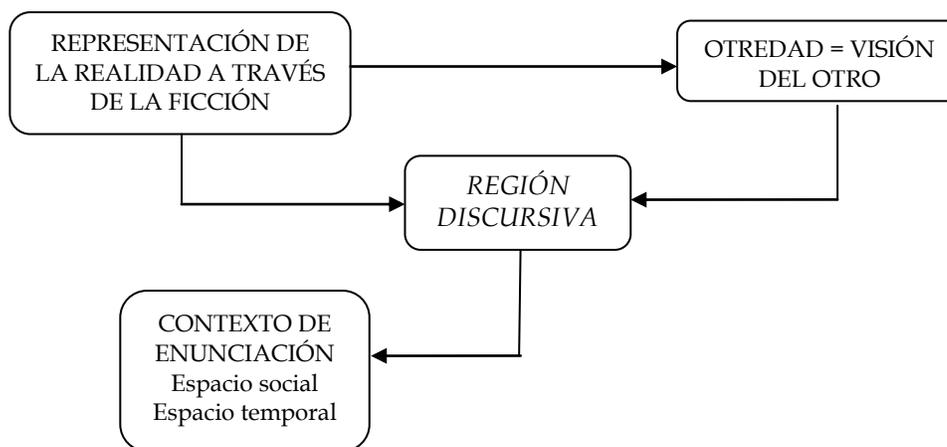
conjunto las definiciones del concepto de región, es la falta de teorizaciones referente al término en las dimensiones de lo simbólico y lo discursivo.

Por este motivo, la definición que aquí se aporta constituirá una concepción seguramente no válida para otros investigadores, o para la consecución de otros estudios. Sin embargo, para los propósitos de esta investigación debe concluirse una definición aplicable a la *región discursiva*, en el difícil intento de encontrar la esencia de lo que esto significa. Como resultado de todo lo anterior, se propone una definición de *región discursiva* para fines de este trabajo:

La *región discursiva* es un microuniverso condicionado por un momento temporal, que se plantea en términos de lenguaje-realidad, un espacio donde convergen el discurso y el sujeto de la enunciación para representar las voces de los *otros*, que no son sólo objeto de la ficción que representan, sino nombres, figuras e imágenes, con un alto valor referencial de la realidad.

En estos términos sencillos trato llegar a una aproximación de concepto de *región discursiva*, sobreponiendo la dificultad de construcción teórica del término, que es en sí mismo, un reto investigativo. Con todo, la reflexión continúa y también la problematización del concepto, que espero sean determinados por el rumbo y calidad de futuras investigaciones.

Esquema 1: La región discursiva



En conclusión, no trato de establecer un concepto de *región discursiva* que sea unívoco y simple; además de que tampoco sería deseable. Con todo, pienso que construyendo y reconstruyendo los conceptos y las interpretaciones con las cuales trabajamos en cada investigación, y sobre todo proponiendo a partir de ellos nuevas vías de análisis y nuevas preguntas, es posible trascender de la descripción del concepto de región antropológica, política, geográfica y sociológica, al concepto de *región discursiva*. No se pretende llegar a la expresión última, única —ni siquiera válida en términos absolutos— que defina la *región discursiva*, puesto que la definición a la que se llega no será la definitiva, sino aportar la visión más adecuada para abordar el objeto de estudio tal como se contempla en esta tesis.

CAPÍTULO 2. LA NARRATIVA INDIGENISTA

2.1. Acercamiento a la construcción de la imagen del indígena en México

Desde el llamado descubrimiento de América, la noción de *indio* se comienza a emplear en este continente, con lo cual se forja una nueva categoría social, cuyos diferentes matices y estereotipos asociados, llevaron a concebir como una población homogénea a todo un conjunto de pueblos con lenguas, culturas e historias diferentes. El vocablo indio se encuentra tan incorporado en nuestra mente y, por supuesto, en nuestro léxico que es difícil escapar a él, en virtud de que desde tiempos coloniales, el término conlleva una connotación peyorativa que indica ser inferior y quizás poseer un conocimiento limitado del mundo exterior a la propia comunidad. En México, ser llamado indio implica un estatus social bajo, un insulto, y normalmente está relacionado con la retención y el uso de una lengua indígena.

A partir de un acercamiento histórico, que no pretende ser exhaustivo, en este apartado se intentan mostrar los cambios semánticos y las implicaciones ideológicas de los vocablos *indio* e *indígena*, los cuales aparecen como elementos clave en las obras analizadas.

La noción de indio como concepto léxico y categoría social —como la conocemos actualmente— nace con la colonización española de América. Antes de ese proceso histórico, indio designaba sólo a la población que habitaba la India. Como se sabe, cuando Cristóbal Colón pisó por primera vez el territorio conocido como América creyó haber llegado a la India, y por consiguiente llamó indios a sus pobladores, murió sin saber que había descubierto un nuevo continente al que se llamaría en primera instancia Indias Occidentales para diferenciarlas de las Orientales (Montemayor, 2000: 8). Lo que se pretende recalcar con estas líneas es la negación de una población que llevó a la invención y a la formulación que implica, más allá de un concepto, la creación del *otro*, fruto de una conquista que debía ser justificada. Tal como lo señala Montemayor (2000: 18) la conquista de América debe ser entendida como “un complejo proceso de reinención y redefinición de muchas categorías históricas y políticas”. Los colonizadores denominaron a los indígenas indios, ya que creían que habían llegado a las Indias. Esa categoría colonial se aplicó indiscriminadamente a toda la población aborígen (Bonfil Batalla, 1972: 111).

A pesar de que el error geográfico cometido por Colón quedó al descubierto, y que, menos de un siglo después, ya se contaba con estudios sistemáticos de geografía, política y etnografía, se continuó llamando indios a los habitantes del nuevo territorio conquistado. Con el tiempo esta denominación fue adquiriendo otros significados. Indio fue a partir de entonces —para lo que corresponde ahora al territorio conocido como América— todo aquel natural que habitaba este espacio desde tiempos prehispánicos.

Más allá de un primer error geográfico, la permanencia del uso de la designación de indios permitió realizar una división tajante entre los conquistadores y todos aquellos que no lo eran, es decir, los *otros*, sin importar sus diferencias. Bonfil Batalla (1994: 122-123) destaca que

Ante el pasmo por el descubrimiento del *otro*, se discutió primero su misma condición humana, y una vez admitida, se fueron elaborando las normas y acumulando las prácticas que convertirían la presunción de inferioridad del indio.

De esta manera, con el nombre de indios se homogeneizó artificialmente a un sinnúmero de grupos culturales con distintas lenguas, concepciones del mundo, prácticas y creencias, quienes desde entonces sólo tuvieron en común esa designación y la lucha por su sobrevivencia en las condiciones más adversas en términos económicos, políticos y sociales. Por más de cinco siglos se han enfrentado al racismo, la discriminación, la exclusión y la negación perpetradas desde el poder, con diferentes rostros, en distintos momentos y mediante diferentes prácticas se ha pugnado por su desaparición física y simbólica, ya sea por la vía del mestizaje o la educación con todas sus implicaciones.

La destrucción total de las identidades, y su sustitución por el genérico indio es el punto de partida para la justificación de la dominación política y económica, a partir de la idea de la inferioridad natural (Bonfil Batalla, 1974: 110). No será un caso distinto el de los esclavos que serían traídos de África y llegan a tener un porcentaje importante dentro de algunas zonas concretas. Los motines, las rebeliones y actos de resistencia activa o pasiva serían continuos, este esquema se aplica de distintas formas, influyendo directamente a todos los individuos que hacen vida en las tierras altas, campesinos, trabajadores de las minas o mozos de las haciendas. Sin embargo los grupos de tierras bajas selváticas sobre todo los del contexto amazónico padecerán menos presión aunque serían dominados desde el aspecto religioso. Los descendientes de los africanos esclavos quedaron discriminados y censurados en profundidad por su color, pero algunos grupos de mestizos logran tener acceso a espacios de ciudadanía y poder. La llegada de inmigrantes europeos por otro lado abrió aún más el abismo racial, pues su “sangre nueva” sirve para marcar de forma progresiva la diferencia de los criollos con el resto de los grupos.

La ventaja de los españoles en la lucha contra los indígenas, era la superioridad que ellos tenían en cuanto a la posesión de armas y caballos, así como también su forma de organizarse. Tiempo después de la llegada de los conquistadores españoles, se creó en América una sociedad semejante a la de ellos. Eso significó, que la población indígena fuera coaccionada a participar involuntariamente en el mundo europeo. Esto se vio reflejado a través de las misiones y la implantación del idioma, la vestimenta y cultura europea, etc. Así como también, a los indígenas se les impuso trabajo forzado y fueron obligados a pagar tributo a la Corona (Floris Margadant, 1971: 78).

En consecuencia, desde la época colonial se proyectó la integración de poblaciones autóctonas al nuevo sistema; entiéndase nuevo sistema de producción, nueva religión, nueva cultura impulsada por el castellano, para que esas poblaciones estuvieran en condiciones de servir a la Corona (Barre, 1983: 85). Durante la consolidación de la Corona la palabra indio ya no sólo hacía referencia a los pobladores de un lugar, es decir, no estaba exclusivamente ligada a un territorio, sino que, al mismo tiempo que borraba las especificidades de los grupos étnicos a los cuales fue impuesta, marcó la diferencia de clase con el grupo colonizador, convirtiéndose en una categoría social con funciones políticas y económicas bien definidas. Este término, por tanto, no sólo representa un concepto léxico sino también uno ideológico en tanto que fue acuñado con fines que sirvieran a los intereses sociales de los conquistadores y además marcaran la diferencia existente entre indios y españoles (Alcides Reissner, 1983: 19). Su uso ratificaba el lugar que conquistados y conquistadores ocupaban en la escala social y legitimaba los privilegios de éstos últimos. Aunque el uso de esta denominación es extensivo en la cotidianeidad, haría su aparición en los diccionarios hasta más de un siglo después de la colonización (Alcides Reissner, 1983: 63).

Según la revisión que hace Alcides Reissner sobre la entrada *indio* en diferentes diccionarios de los siglos XV a XX, ésta aparece por primera vez en el año de 1600. Hasta antes de esa fecha las palabras que se utilizaban para referirse

al habitante del continente americano era *antropophagus, barbarus, indus* e *indígena*, mismas que será utilizadas en el entorno semántico de indio e irán conformado su estereotipo (Alcides Reissner, 1983: 64). Es decir, que si bien en los diccionarios no se designa aún a los habitantes del territorio recién descubierto y conquistado, ya se le había comenzado a describir y a clasificar conformando un estereotipo sobre los mismos y preparando la arena política y social que justificara su dominación.

Alcides Reissner explica que si bien aparece la entrada indígena en las distintas ediciones de Elio Antonio de Nebrija (1492, 1545 y 1581), este vocablo no puede asociarse con la acepción que hoy se le da en América, donde es sinónimo de indio. Durante los siglos XV y XVI, indígena se refería exclusivamente al natural de algún lugar (Alcides Reissner, 1983: 66). El vocablo indio tardó en ser incluido en los diccionarios debido a problemas técnicos, tanto como a un problema político planteado en términos cercanos a la esclavitud y al exterminio a través de cruentas guerras, además del problema ideológico si se difunden las contradicciones que el poder colonial se plantea en su relación con el indio (Alcides Reissner, 1983: 68). Una vez que aparece la entrada *indio* en un diccionario bilingüe fechado en 1600, el *Viridarium Linguae Latinae*, ésta sólo ofrece su traducción en latín, pero no una descripción de aquellos a quienes hace referencia, ni siquiera en términos territoriales para distinguir si se trataba de indios de las Indias Orientales u Occidentales. Comienza a surgir también en los diccionarios de lengua asociándolo a la palabra *natural*, pero aún sin distinción geográfica o étnica. Es hasta el siglo XVIII cuando se relaciona la palabra indio con la de pueblo; sin embargo, la imagen de los pueblos indios de América que se tiene hacia esa fecha se deforma por el concepto de salvaje, conformándose en un estereotipo de opuesto al europeo en términos de civilización. Ya entrado el siglo XIX la presencia del indio en los diccionarios es más frecuente aunque se los continúa describiendo mediante cualidades abstractas y ficticias. Si bien el vocablo indígena se encontraba en los diccionarios, no contenía el sentido que se le da en la actualidad, pues tan sólo hacía referencia al nativo de un territorio y no era aún sinónimo de indio.

Al declararse la independencia de México las castas son abolidas, se proclama la libertad y se establece la libertad formal entre todos los ciudadanos. Los estados nacidos bajo las ruinas del imperio español hacen tabla rasa de la historia para construir la nación sobre la base de principios abstractos inspirados en los Estados Unidos jeffersonianos y en la Francia Revolucionaria. Las élites que toman en mano su destino conciben la nación como una simple asociación contractual de individuos libres e iguales que viven según las leyes que voluntariamente se otorgaron (Favre, 1998: 31). En otras palabras, plantean la cuestión nacional en términos jurídico-políticos, mediante lo cual los indios sólo son reconocidos en tanto sujetos de derecho.

En este emergente estado nacional se plantea como tarea fundamental la creación de nuevas bases socioeconómicas y políticas para lo cual es menester terminar con aquellas establecidas durante el Colonialismo. Las condiciones de opresión y servidumbre de las comunidades indígenas eran la muestra más visible de las relaciones no capitalistas de la época colonial que debía desaparecer. En consecuencia, se identificaron aquellas relaciones que querían anularse con la existencia misma de las diversas configuraciones étnicas que se habían conformado o reestructurado durante la larga fase colonial (Díaz-Polanco, 2006: 26). Así, los indios y lo indio se configuran en la ideología de las élites criollas como residuo colonial que debe ser superado en el proceso de construcción nacional.

En el México independiente, la noción de indio ya no sólo sirve para diferenciarlos de los españoles sino también de los criollos. En esta coyuntura el criollo se enfrenta al dominio español apoyándose directamente en una idealización del pasado indio, aunque ignorando también al indígena coetáneo de carne y hueso (Díaz-Polanco, 2006: 36-37). Al indio vivo se le niega validez por considerarlo un obstáculo para la construcción nacional y el progreso.

Los criollos rechazaron aquellos elementos que sirvieron para justificar y legitimar la conquista desde el punto de vista español; sin embargo, las comunidades indígenas no corrieron con mejor suerte. Los conservadores, si bien

no tenían por objetivo destruir a las comunidades indígenas, deseaban mantener, un tanto modificadas, las condiciones de opresión y explotación que pesaban sobre los pueblos indios; mientras que los liberales pugnaban por cancelar estas relaciones desapareciendo a las comunidades indias.

Los liberales cobijados bajo las ideas positivistas y evolucionistas consideran a las comunidades indígenas como sociedades primitivas, atrasadas, cuyas características culturales les impiden progresar y alcanzar la última fase de desarrollo humano, la civilización. Por lo tanto, los liberales pusieron en práctica una política que “incluía” a los indígenas en la vida nacional, excluyendo sus particularidades culturales. Si éstas últimas eran vistas como el obstáculo a vencer en aras de alcanzar el progreso, entonces era necesario lograr su desaparición.

Las medidas socioeconómicas impulsadas por los liberales tuvieron un efecto demoledor para gran número de pueblos indios. El objetivo era que éstos últimos adoptaran los principios de la libre competencia, la ganancia y la propiedad privada, lo que implicaba modificar la base de sustentación comunal indígena. Para los liberales, la comunidad representaba una corporación civil que obstaculizaba el libre flujo de la propiedad, por lo que promovieron la privatización de las tierras comunales. Fue entonces cuando se levantaron prohibiciones para impedir que las comunidades indígenas —vistas como corporaciones civiles— pudieran poseer o administrar bienes raíces y se les ordena convertir sus posesiones colectivas en propiedad privada. La enajenación de las tierras comunales indígenas se realizó al mismo tiempo que la desamortización de los bienes eclesiásticos, equiparando el monopolio ejercido por la Iglesia con el colectivismo de las empobrecidas comunidades indias.

Debido a las medidas liberales como la Ley Juárez de 1855 y la Ley Lerdo de 1856, los indígenas perdieron sus derechos especiales sobre la propiedad de la tierra quedando desprotegidos. Estas leyes permitieron la expropiación de las tierras y la desintegración de muchas comunidades indígenas, lo cual dio lugar a movilizaciones y revueltas durante el resto del siglo entre las que se destacan la de

los mayas y los yaquis. Desde la perspectiva liberal, la propiedad comunal era un rasgo más de la barbarie del indio; el camino al progreso, consideraban, eran la propiedad privada (Díaz-Polanco, 2006: 90). Lo irónico es que el mismo movimiento que preconizaba la pequeña propiedad y el libre flujo de ésta resultó ser el impulsor del ya crónico latifundismo y de monopolios aún mayores, pues tales fueron los resultados más conspicuos de las medidas contra las comunidades indígenas. Aunque se logra la independencia frente a la Corona española, la estructura colonial persiste, pues quienes detentan el poder desde entonces prolongaron el mismo “proyecto civilizatorio de occidente” que permite el racismo, la discriminación, exclusión de los pueblos indígenas de nuestro país (Bonfil Batalla, 1994: 11).

Si bien los indígenas fueron a partir de ese momento libres de la sujeción española, no se les reconoce su identidad ni la supuesta igualdad jurídica de todos los considerados mexicanos; los indígenas quedaron en el desamparo al suprimirse sus pocos derechos coloniales, tales como la posesión comunal de la tierra. Por si fuera poco la visión del papel que jugaba y podría desempeñar el indio en la sociedad nacional no se apartaba, en esencia, de la que tuvieron los encomenderos y después los criollos del siglo XVIII (Bonfil Batalla, 1994: 154). El costo de esta nueva política para los indios fue enorme pues el liberalismo mexicano destruyó más comunidades en un siglo de las que la Colonia destruyó a lo largo de trescientos años (Montemayor, 2006: 65). Sin embargo, a pesar de que muchas comunidades indias fueron profundamente afectadas, quebrantadas y algunas incluso destruidas, la capacidad de resistencia de algunas permitió que gran número de comunidades lograra sobrevivir al fraccionamiento y la privatización de sus tierras y a los programas homogeneizadores en lo social, político y lingüístico (Díaz-Polanco, 2006: 41).

Según Alcides Reissner (1983: 22), los indios aparecieron ya en la Constitución bajo la denominación de indígenas, pues es probable que haya sido durante el proceso de independencia que tuvo lugar el tránsito del uso de la

palabra indio a la de indígena, aunque el autor no explica el motivo. No es difícil suponer que tras el cambio que supuso la independencia, la conformación de una nueva nación realizó un cambio en el lenguaje que intentara crear la ilusión, junto con las nuevas leyes, de un trato distinto hacia aquellos quienes desde entonces llamaron *indígenas*. Con el nuevo concepto se intentaría borrar la carga negativa de la palabra *indio*, aunque sus estereotipos permanecieran vigentes debido a que se promovía el desprecio hacia los valores étnicos mientras que se enaltecían los patrones culturales criollos-mestizos.

Durante el régimen de Porfirio Díaz (1870-1910), el acaparamiento de tierras indígenas llega a un nivel tan alto que, entre otros hechos, propicia el estallido de la Revolución Mexicana. En esta etapa, los indígenas se lanzan nuevamente a la lucha por sus demandas más básicas encabezadas por el lema “Tierra y libertad”. En esta lucha su papel es destacado. La originalidad de los reclamos revolucionarios consistió precisamente en la vinculación que establecieron entre la problemática agraria y la cuestión indígena (Sánchez, 1999: 23). Al terminar la contienda armada y tras la situación del país que se encontraba dividido, se necesitó de un ideal de nación que uniera a las facciones en pugna. La unificación posterior de los grupos revolucionarios, por la eliminación de unos y la sujeción de otros, y la versión oficial de la historia de la Revolución, han hecho que se ignore o se menosprecie que aquél fue un movimiento formado por una gran diversidad de sublevaciones que respondían, en gran medida, a condiciones locales y regionales de carácter particular (Bonfil Batalla, 1994: 165).

Para crear el ideal de nación se recurrió a la exaltación del pasado indígena, colocando a esta población como el estandarte de la nación que surgía tras una larga lucha armada (Alcides Reissner, 1983: 24). Sin embargo este pasado glorioso que se representa como aniquilado por la conquista y la Revolución, se proyecta como una etapa que permite el surgimiento de una nueva nación, la de los mexicanos, representados por la imagen del mestizo. Lo que el México de la revolución se propone es, por una parte, “redimir al indio”, esto es, incorporarlo a

la cultura nacional y a través de ella a la civilización “universal” (es decir, occidental); y por otra parte, apropiarse de todos aquellos símbolos del México profundo que le permitan construir su propia imagen de país mestizo (Bonfil Batalla, 1994: 168).

Para alcanzar la tan anhelada modernización, los grupos en el poder consideraban que era necesario acortar la desigualdad social y eliminar la pobreza, pero al mismo tiempo se creía indispensable borrar las diferencias culturales. Para ello se devuelven las tierras usurpadas, se construyen escuelas y se llevan servicios médicos al campo bajo la premisa de derecho a la igualdad, que al mismo tiempo negaba la diferencia y las especificidades culturales en tanto el indio continuaba siendo visto como una cultura inferior y reflejo de atraso del país.

Los pueblos indígenas de México fueron proyectados como seres carentes (de bienes, de tierras, de escritura, etc.) lo que lo une a la noción de atraso y rezago y, por ende, a su consideración como un problema para la nación. Alfonso Caso (1948: 154) expone claramente cómo para él —y acorde a su época— “los problemas del indio” no eran sólo económicos sino culturales; lo anterior lo expresa en términos de carencia al señalar que sus problemas se referían a

la falta de de comunicaciones materiales y espirituales con el medio exterior; falta de conocimientos científicos y técnicos para la mejor utilización de la tierra; falta de sentimiento claro de que pertenecieran a una nación y no sólo a una comunidad; falta de conocimientos adecuados para sustituir sus viejas prácticas mágicas para la previsión y curación de enfermedades, por el conocimiento científico, higiénico y terapéutico. En suma, lo que falta que llevemos al indio es cultura.

La cita anterior nos permite vislumbrar cómo todo aquello que es indígena es considerado atrasado, sin valor, mientras que lo no indígena es lo adecuado. La única vía para la solución de “sus problemas”, es pues, que dejen de ser indios.

En el ámbito político, empero, a partir de 1940, después de la realización del Congreso Interamericano Indigenista se presenta un cambio al menos de discurso, pues esta vez se promueve la integración del indígena a la sociedad nacional,

respetando sus valores culturales. Es entonces cuando el indígena es tomado en función de un nuevo paradigma según el cual la humanidad no se distingue por razas sino por culturas. Las nuevas políticas indigenistas —que postulaban la igualdad, la democracia y la justicia social— intentan superar las dificultades de la política anterior —inspirada por el evolucionismo— acusada de etnocentrista y etnocida. El relativismo cultural, que postulaba la existencia de culturas diferentes sin que se pudiera caracterizarlas como inferiores o superiores, permeó el pensamiento indigenista. En las primeras definiciones de indio dadas por el Instituto Indigenista Interamericano, destaca la de Alfonso Caso (1948: 147):

Indio es el que se siente pertenecer a una comunidad indígena, y es una comunidad indígena aquella en la que predominan elementos somáticos no europeos, que hablan perfectamente una lengua indígena, que poseen en su cultura material y espiritual elementos indígenas en fuerte proporción y que por último tienen un sentido social de comunidad aislada dentro de otras comunidades que le rodean que les hacen distinguirse a la vez de pueblos blancos y mestizos.

Justamente el discurso parlamentario del periodo histórico comprendido entre los años 1920 y 1950, es uno de los ámbitos en que se ha verificado esa apropiación de la palabra indígena por parte de una élite no indígena en el ejercicio del poder económico y social, tanto como verbal en el sentido amplio (Carbo, 1988: 72). El tema del indigenismo y las políticas estatales para la atención de la población indígena es crucial en la construcción de la legitimidad y consenso por parte del régimen político emanado de la lucha revolucionaria. En ese mismo periodo transitaron por la Cámara de Diputados todas las iniciativas importantes relativas a la política indigenista nacional. Una de las principales características del discurso parlamentario en estos años es la distinción entre quienes planean y deciden las medidas y acciones a tomar, es decir, el presidente a través de las iniciativas enviadas a la Cámara de Diputados y los legisladores y quienes recibirán los beneficios de esos planes, es decir, los indios. Con ello, los primeros

aparecen como agentes de la planeación, mientras los segundos se convierten en objetos sociales.

Sin embargo, era contradictorio con su principio integrador. El respeto a los valores culturales indígenas es contrario a la política que pretendía integrarlos a la vida nacional, para lo cual debe superarse la contradicción aludiendo a valores indígenas positivos —compatibles con la civilización, que por tanto deben ser respetados— y valores negativos —contrarios al progreso— que es necesario desaparecer. Tal contradicción empujará cada vez más al integracionismo hacia los postulados evolucionistas que habían servido de base a los liberales. La consecuencia de esto es que una vertiente estratégica de la concepción integracionista se debilita y se esfuma en la práctica: el postulado de respeto a las particularidades de las etnias (Díaz-Polanco, 2006: 95). Por ejemplo, las lenguas indígenas en principio valoradas y respetadas, pronto se vieron afectadas por las políticas educativas que hacían énfasis en la castellanización para fomentar la unidad nacional. Como resultado de esta política integracionista, solo se respetan unos pocos rasgos culturales que resultaron ser aspectos más vistosos que esenciales, y además fueron convertidos en objeto de curiosidad folklórica o sometidos a una feroz manipulación política, e incluso una comercialización que terminó degradándolos (Díaz-Polanco, 2006: 96).

La elección léxica para referirse a cualquier asunto relacionado con lo indígena sigue modificándose. Si bien la palabra indio ha quedado atrás para ser sustituida por la de indígena, éste último comienza a concebirse como un problema a tratar. Los grupos dirigentes del país han definido a estos grupos cada vez que se creaba una nueva institución³ y para distinguirlos de otros como los mestizos, los

³ El Instituto Nacional Indigenista (INI) se creó el 2 de diciembre de 1948, cumpliendo con los acuerdos internacionales aprobados en Pátzcuaro, Michoacán, durante el Primer Congreso Indigenista Interamericano efectuado en el mes de abril de 1940, para ocuparse de las necesidades y los problemas relacionados con las comunidades indígenas en todo el país con el fin de conservar y fomentar los aspectos positivos de cada cultura (Contreras García, 2000: 57) Cuenta con Centros Coordinadores Indígenas que funcionan en la República Mexicana por medio de promotores bilingües biculturales, es decir, personas extraídas de sus propias comunidades, suficientemente

campesinos, los obreros, etc. Lo anterior significa que a partir de la realidad indígena se ha operado una construcción y un consecuente tratamiento verbal y discursivo de la misma, determinado de manera histórica, política e ideológica (Carbó, 1990: 581).

Esto último es importante, ya que precisamente para comprender lo que es el indio, es necesario comprender el contenido ideológico del término y las relaciones que se establecen a partir de ese contenido, ya que es el contenido del concepto lo que determinará el tipo de relaciones que se establezcan con el *otro*, las cuales hasta hoy han sido de dominación y, aunque es evidente que no en las mismas condiciones que en la Colonia, el contenido ideológico de indio es, actualmente discriminatorio en muchos aspectos, lo cual lo hace inferior, y por tanto sujeto de dominación.

2.2. Orígenes de la literatura indigenista

Como ya hemos visto, la existencia del indígena como referente discursivo surgió casi al mismo tiempo que la conquista de los españoles en nuestro continente, y una de las implicaciones decisivas, desde el punto de vista ideológico, fue el encuentro con el *otro*. Este referente surgió para distinguir y agrupar de manera indiferenciada a los descendientes de los pobladores anteriores a la llegada de los

preparadas para llevar a los suyos las nuevas enseñanzas, como la lectura, la escritura, la numeración, nuevos conocimientos agrícolas, técnicas sanitarias, todo ello en lengua indígena, así como la enseñanza del español. Cabe señalar que el primer Centro Coordinador Indígena fue fundado en la región tzeltal-tzotzil, en el estado de Chiapas, el 21 de marzo de 1951, bajo la dirección del antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán, con la finalidad de aculturar y ayudar a la raza indígena a través de investigaciones científicas, legislación adecuada y administración específica.

Con la finalidad de atender la diversidad cultural, el gobierno del estado de Chiapas dio lugar a la creación del Consejo Estatal para la Cultura y las Artes del Estado de Chiapas (CONECULTA), el 11 de diciembre de 1996. (Contreras García, 2000: 79).

En respuesta a las demandas de los indígenas y cumpliendo con uno de los acuerdos de San Andrés Larráinzar sobre "Derechos y Culturas Indígenas", creó el Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas (CELALI), el cual empezó a funcionar a partir del 19 de julio de 1997, bajo la dirección del escritor tzotzil Enrique Pérez López. El objetivo principal de este Centro consiste en fomentar la investigación, docencia, promoción y difusión para el desarrollo de la escritura de las lenguas, artes y literatura indígena de Chiapas (Contreras García, 2000: 79).

conquistadores, el indio fue una categoría social que se aplicó en todo el ámbito del sistema colonial español con excepción de las colonias europeas. En ese sentido la discusión sobre el tema indigenista era y es ideológica, ya que se refiere a categorías sociales y a su posición relativa, no a grupos concretos. Con este suceso histórico, se inicia el discurso sobre el indio americano, la crónica posterior a la conquista dará lugar a una serie de defensores de lo indígena (Cornejo, 1986: 26).

La literatura indigenista, como su nombre lo indica, toma el tema del indígena como predominante. En especial esta literatura se desarrolla en los países andinos, donde indígenas y mestizos abarcan una gran parte de la población. En las obras se refleja una raza despojada y oprimida, con una dolorosa descripción de la realidad social, que sirve de denuncia y protesta.

Los orígenes de la literatura indigenista pueden remontarse hasta cronistas como Bartolomé de Las Casas, quien condenó apasionadamente los desmanes de los conquistadores en *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, aunque la denominación suele reservarse para la literatura del siglo XX —cuentos y novelas sobre todo— que han denunciado las condiciones infrahumanas de vida de los indígenas.

Desde sus escritos, otros autores como Fray Bernardino Sahagún y, posteriormente, Huamán Poma de Ayala o el Inca Garcilaso, narraron, además de la riqueza y la exuberancia de las tierras americanas, el sórdido tratamiento que el indígena recibió por parte de los conquistadores. Sus escritos sirvieron para testimoniar, aunque de forma diversa, la situación del indígena. Bartolomé de las Casas lo hizo desde lo visto y lo vivido, amén de las diversas informaciones que recogió, con la finalidad de denunciar. Sahagún partió del testimonio de otros para elaborar un trabajo de tipo antropológico. Huamán Poma por su parte denunciaría situación del indígena con el objetivo de proponer a la corona española una forma distinta de gobernar. Finalmente, el Inca Garcilaso, en su intento de entrelazar sus dos culturas y dar veracidad a su historia, recobrará sus vivencias de la niñez, así como lo que otros le transmitieron, para hablarnos tanto del mundo indígena como

el que se generó con la Conquista. Esta rica diversidad del testimonio, nacida en los inicios del Nuevo Mundo, será paralela a la reivindicación que del indígena se hará, también a través del testimonio, a finales del siglo XX y comienzos de nuestro siglo.

Si bien la situación del indígena se erigía en foco narrativo, se prescindía de condicionamientos esenciales como su pensamiento y su visión del mundo que finalmente se integrarían tras el paso de los siglos y de varias transformaciones de índole narrativa. Desde la Conquista, el indígena aparece como problema en un mundo que a partir de entonces será pensado por y para el blanco. Desde la Colonia hasta los movimientos actuales de reivindicación social, el indígena continúa sin reconocimiento étnico-nacional. El problema multicultural en nuestro continente es en este sentido reflejado en las letras.

El contexto indígena ha estado presente en la literatura, y abarca varios siglos de pensamiento como de producción cultural y política. La tradición literaria en Hispanoamérica ha dado diversos nombres a la literatura de tema indígena. El interés de la mayoría de estos estudios es formular, en un sentido amplio, un conjunto de proposiciones relativas al indígena. En este sentido, preciso mencionar a continuación algunas aproximaciones al concepto de literatura indigenista.

Wogan (1942: 468) habla de la literatura indianista y de la indigenista:

La primera se ocupa del indio en forma superficial, sin compenetrarse en su problema, sin estudiar su psicología, sin confundirse en su idiosincrasia. La literatura indigenista, en cambio, trata de llegar a la realidad del indio y ponerse en contacto con él.

El indianismo en la literatura del siglo XIX ve al indígena sólo como materia literaria o elemento decorativo y exótico, pero sin explorar la problemática social, es decir, lo analiza como la añoranza de un pasado precolombino perdido por la sustitución de un mundo occidental en el que aún se conservan tradiciones, usos y costumbres, vestimentas, y que en ocasiones, —advierten los autores, o al menos esa es la intención— está a punto de extinguirse, por lo tanto el uso de la palabra

escrita de un blanco o mestizo, da cuenta de un pasado a la manera del romanticismo hispanoamericano.

El otro extremo es la literatura de corte indigenista que hace una auscultación de la problemática social, de los abusos e injusticias cometidas por los blancos, hacia lo que desde hace tiempo se convirtió en el *otro* (el indígena), que inmerso en la miseria atroz, no tiene otra opción que ser sometido, desplazado al monte y sucumbir frente a un modelo de vida que no le corresponde, porque las injusticias, el hambre, la enfermedad, el afán de riqueza y explotación del latifundio, lo han hecho, en la mayoría de los casos, más vulnerable; aunque el coraje, en algunas otras, lo ha encaminado a la sublevación. La novela indigenista responde a un modelo de escritura, con personajes, que aunque no caen en un estereotipo, se van repitiendo a lo largo de la producción novelística.

Conservando ese sentido de modo general, la noción del indigenismo es retomada por Rodríguez-Luis (1990: 41) "A diferencia del indianismo, se entiende por indigenismo el estudio sociológico y antropológico del indígena iberoamericano, estudio que se proyecta en el plano político hacia la reivindicación social y económica de aquél."

La novela indigenista supone estudiar el enfrentamiento entre los "señores", poseedores de todo, y los naturales "desposeídos y mancillados". Frente a esta visión, la narrativa de tema indigenista se convierte en la mayoría de las veces en una cuestión meramente maniquea o en un estudio antropológico; aunque en otras, la revelación del indígena en su lucha por la libertad y la tierra, los convierte en seres que aparecen más reales ante nosotros. El pensamiento literario indigenista busca de manera paternalista, el reconocimiento e incorporación del indio a la cultura occidental.

Tomás G. Escajadillo (1994: 38) ofrece, quizá, la mejor síntesis sobre las reflexiones previas en torno a la novela de tema indígena, y apenas importa que se refiera a la narrativa de su país. Sus conclusiones pueden, en su mayor parte,

extenderse al contexto latinoamericano. Para el autor, son tres los periodos o modalidades del indigenismo literario:

1. el indianismo, caracterizado por su visión exótica de la vida indígena, un paisaje "artificial" y un sello intensamente romántico, aunque susceptible de ser reemplazado por una perspectiva modernista;
2. el indigenismo, cuyos rasgos serían la superación de los dibujos idealizados, una "suficiente proximidad" a la vida indígena y la intención de reivindicar socialmente al nativo, y;
3. el neindigenismo, interesado en plasmar contenidos míticos y, con ello, acrecentar el lirismo y renovar los recursos narrativos. Asimismo, plantearía la problemática del indígena en un marco social amplio y heterogéneo, es decir, multiétnico.

Ahora bien, el indigenismo surge como una manifestación de descontento en algunos intelectuales ansiosos de un cambio social. El indígena llegó a ser el símbolo más sugerente de la injusticia y del mal gobierno, pues sus condiciones de vida evidenciaban la necesidad de reformas políticas. En otras palabras, los indigenistas denunciaron la pobreza y el retraso sociocultural que padecían amplios sectores de la sociedad.

El indigenismo tomó fuerza como una ideología que se distinguió por proponer: a) en lo político, una integración de los indígenas en el cuerpo nacional; b) en lo económico, una reforma agraria que permitiese un reparto de tierras; c) en lo social, un programa contra la exclusión y la desigualdad; y d) en lo cultural, una combinación de nacionalismo y cierto relativismo cultural. Para Aguirre Beltrán (1976) ha de considerarse una institución del Estado; para Bonfil Batalla (2004), una actividad política; mientras que para Aubry (1982), "una respuesta del sistema a una pregunta de blancos: ¿por qué los países pluriétnicos están atrasados?" (1982: 15).

Así que el indigenismo fue un movimiento intelectual, artístico y político de carácter reivindicativo que se desarrolló ampliamente en Hispanoamérica a partir de los primeros años del siglo XX, logrando alcanzar, hasta la mitad de ese mismo siglo, un gran protagonismo al haberse hecho eco de los problemas que oprimían

al indígena, formulando una dura crítica social, sobre todo en países con una mayor presencia aborígen en donde la población, a pesar de formar núcleos ampliamente significativos, sufrían todo tipo de injusticias y eran segregados del resto de la población.

De modo que, el indigenismo literario debe entenderse como una tradición discursiva que aborda los problemas de los indígenas americanos, donde la descripción de éstos se hace con la intención de reflejar tal cual sus condiciones de vida y, con ello, insinuar o pedir su reivindicación social. El indigenismo no es una simple escuela o movimiento literario, sino que está motivado por el referente del mundo real.

El siglo XX es sin lugar a dudas un periodo en el cual se desarrolla la narrativa mexicana con gran éxito. A pesar de que algunos teóricos y críticos auguraban la extinción de la novela, ésta cada día parece reavivarse. A partir de la revolución mexicana, el indígena y el campesino aparecerán de manera constante en la literatura, sólo que con la misma suerte, pues la revolución ha sido para este sector marginado un acontecimiento fallido. Por lo tanto, pareciera que el único medio en el que pueden tener incursión es en la literatura. Cada autor lo presentará en situaciones diferentes, pero coinciden en mostrar a un indígena inmerso en la miseria y la exclusión.

Se toma como punto de partida una conciencia del indio como “problema”, y busca incorporarlo al discurso, proponiendo una terapéutica social por medio de la cual el cuerpo social fracturado podrá soldarse y funcionar adecuadamente. Esta terapéutica la constituye el lenguaje literario (Cornejo Polar, 2005: 127):

En este sentido, el indigenismo —y en especial la narrativa indigenista— se autodefine como una tarea incorporada dentro de la empresa mayor de consolidar una nacionalidad todavía desintegrada mediante la reivindicación del pueblo indígena, como componente mayoritario de esa sociedad, y a través de la transformación de un orden económico-social caracterizado por la anacrónica vigencia de categorías semif feudales.

Henri Favre ve al indigenismo como “una corriente de opinión favorable a los indios” y “un movimiento ideológico de expresión literaria y artística, aunque igualmente político y social” (1998: 7-8), ésta idea en parte cierta, aunque en otras realmente no contribuye a tener una idea positiva del indígena. Para Favre el indigenismo toma “posición en defender a la población indígena de las injusticias de las que es víctima” (1998: 7). Favre también puntualiza que sus orígenes se remontan a los contactos iniciales que los europeos establecieron con los habitantes del Nuevo Mundo. La descripción idealizada que hizo Cristóbal Colón de la población a la que acababa de encontrar del otro lado del Atlántico convierte al descubridor en el primer indigenista de América (Favre, 1998: 7). Lo discutible de esta aseveración es ver si los indígenas piensan que dar ideas distorsionadas de lo que era su cultura y su identidad es realmente de un gesto humanista.

Favre hace un recorrido de cómo se fue concibiendo la idea del indígena durante la colonia, para él, que la iglesia aceptara que éste tenía alma fue un buen comienzo, pero reconoce que con el paso del tiempo los colonos se transforman en crueles y codiciosos. Las encomiendas formaron parte de la misma división entre los españoles, pues mientras los encomenderos esclavizaban a las poblaciones, otros como Bartolomé de las Casas luchaban por reformar las encomiendas para frenar el genocidio (Favre, 1998: 15). Al fin y al cabo, estas reformas no fueron del todo benéficas, pues los indígenas pasaron a ser súbditos de la corona, la jurisdicción estaba muy bien reglamentada y parecía favorecer al indígena, pero como bien lo resalta Favre, es sólo una ficción. Pareciera que desde esa época los beneficios que los gobiernos dan a los indígenas se quedan sólo en el papel y pasan a ser sólo pura y meramente ficción.

Posteriormente, aquel crítico piensa que la aceptación del criollo como ciudadano de la Nueva España, lo acerca a sus raíces de ese nuevo continente (Favre, 1998: 24). Al mismo tiempo que se arraigan en tierra americana, los criollos descubren el pasado indígena del continente, lo valoran y se lo apropian. Elevan a las civilizaciones precolombinas a la dignidad de la antigüedad clásica. La

construcción de su identidad pasa a través del establecimiento de una filiación espiritual con aztecas e incas, que para ellos acaban siendo lo que los griegos y los romanos para los europeos. Sin embargo, esta admiración y reconocimiento a lo autóctono no duró durante la independencia, los estados nacidos sobre las ruinas del imperio español, muy pocos evocan a las antiguas civilizaciones indígenas (Favre, 1998: 31).

Por su parte, el escritor, sociólogo y marxista peruano José Carlos Mariátegui estudia la corriente indigenista desde una visión marxista-socialista, indicando que el problema indígena tiene sus orígenes en la economía de los países, desde la época colonial hasta el siglo XX. El problema del indio debe estudiarse, según él, teniendo en consideración un sentido histórico, económico, social y político, más que filosófico, étnico o cultural (Mariátegui, 2007: 27). El problema por lo tanto emerge desde la sociedad “capitalista y excluyente” de un sector que ha sido ignorado por siglos, y por lo tanto relegado al progreso nacional.

Mariátegui da su interpretación acerca de la presencia del indígena dentro del indigenismo y del futuro de esta corriente literaria (2007: 281):

El indio no representa [...] un tipo, un tema, un motivo, un personaje. Representa un pueblo, una raza, una tradición, un espíritu. No es posible valorarlo y considerarlo, desde puntos de vista exclusivamente literarios [...] Se averigua que la corriente indigenista no depende de simples factores literarios sino de complejos factores sociales y económicos.

En México se desarrolló la narrativa indigenista condicionada por las consecuencias de la Revolución Mexicana, las esperanzas que ésta provocó y las desilusiones que siguieron son hechos que dieron a la literatura indigenista una dimensión histórica. La mayor parte de los relatos traducen la decepción de las masas populares indígenas ante los resultados imperfectos de una revolución muy a menudo traicionada por los demagogos. Sus primeros representantes destacados fueron Gregorio López y Fuentes con *El indio*, y Mauricio Magdaleno con *El resplandor*. Después merecen mención las novelas conocidas como —Ciclo de

Chiapas—, entre las que sobresalen *Balún Canán* y *Oficio de tinieblas*, de Rosario Castellanos.

La llamada “novela de la Revolución” incluye una clara reivindicación de los mestizos y de los “indios” mexicanos que evoluciona y se prolonga en la narrativa con textos sobre política local y los resultados de la reforma agraria hasta las décadas de 1940 y 1950, cuando surge en México el llamado “indigenismo” (Mansour, citado por Martínez Morales, 1999: 39).

La manifestación literaria, durante esta etapa revolucionaria, se produjo principalmente a través de la narrativa: la novela y el cuento. Las temáticas abordadas en este período pueden ser clasificadas dependiendo de la postura desde la que el autor realiza el discurso, ya fuera como participante activo en la lucha, como espectador de los acontecimientos bélicos, como hacedor del recuento de aquellos hechos o como analista de las causas y/o consecuencias de los mismos.

Durante las décadas de 1920 a 1950, los textos presentan al indígena de una forma donde se pone énfasis en su marginalidad, en el abuso o sometimiento de éstos frente al terrateniente. La novela indigenista en algunos casos pintoresca y folclórica, en cuanto a la figura del indígena, casi siempre es tratada con una perspectiva maniquea: los indígenas son buenos, ignorantes por la situación en la que viven, y los hacendados blancos son malos y explotadores.

Es importante precisar que la antropología ha hecho un aporte significativo al desarrollo de la literatura. Entra también en esta nueva perspectiva el interés del creador en su herencia, sus orígenes o sus raíces étnicas. Sea cual fuere su propósito, el escritor indigenista aborda el tema de una manera diversa a sus predecesores; este enfoque nos permite ver el mundo indígena desde dentro (De Beer, 1989: 560). La narrativa indigenista mexicana recoge estudios realizados en su mayor parte por los mismos escritores que se han caracterizado por un deseo de conocer mejor y más de cerca los diversos grupos étnicos, geográficos o sociales que conforman la colectividad nacional. En consecuencia, se relaciona con

planteamientos multidisciplinarios, como son la historia, la antropología, la sociología y la historia de las culturas.

Es importante destacar que a partir de la segunda mitad del siglo XX, aparecen grupos de escritores indígenas que son portadores de las voces comunitarias, sea que escriban en español, en lenguas autóctonas o en otro idioma. La literatura indígena mexicana tiene su auge específicamente en la década de los ochenta, como parte de una agenda política y social creada para atender situaciones extremas de marginación hacia las otras lenguas, además del español, asentadas en territorio mexicano. Actualmente sigue vigente como una manifestación artística que pretende revalorar al indígena contemporáneo, quien de una u otra forma vive segregado de la población urbana, separado, además, por diferencias de raza, lenguaje, costumbres y tradiciones. Por eso los textos literarios que tratan este tema, escritos sobre todo por autores indígenas, son los medios que permiten la manifestación de una idea central: la búsqueda de la identidad nacional a través de su lengua y su historia. La aparición de escritores y poetas indígenas que reivindican un lugar para su escritura es un fenómeno notablemente nuevo, reconocible y enfático en el momento actual.

Podemos apreciar que la literatura mexicana indigenista se fundamenta inicialmente en la denuncia social y después absorbe conocimientos antropológicos basados en el estudio del medio indígena. Ofrece un enfoque diverso: parte del indígena ahora visto en su propio contexto cultural. No es únicamente la víctima del abuso y del prejuicio de la sociedad mayoritaria que lo rodea: ahora es un personaje con psicología propia, producto de una diversa cultura con un amplio bagaje de creencias, mitos, supersticiones y tradiciones. Sin abandonar lo descriptivo, los autores destacan, además de las circunstancias físicas y sociales, la angustia del indígena y su manera de ser, determinada en gran parte por su mundo cultural.

Las novelas indigenistas constituyen un modelo en la literatura de protesta social ya que su contenido pertenece a un momento político e ideológico de

algunos países latinoamericanos. Los escritores se sienten responsables de escribir y criticar con verdadero espíritu de investigador toda la problemática que les rodea y les hace trasladarla, de una manera fiel y artística. Profundizan en las causas de que en las regiones más inexpugnables se encuentren los indígenas en un estado de analfabetismo y superstición y sin contacto directo con la vida del siglo XX, lo que los hace estar más apegados a sus viejas tradiciones. Todo es debido a la escasez de vías y medios de comunicación que les actualice en su forma de pensar y obrar; a la falta de medios educativos que les enseñen a leer y escribir, con el fin de poder salir de la ignorancia, y ponerle fin al abuso de las clases sociales más privilegiadas, que les han dejado postergados para que de esta forma sirvan mejor a sus propios intereses.

2.3. La novela indigenista como corriente ideológica

La perspectiva ideológica de una sociedad, en un momento histórico dado, condiciona el modo como se abordan los problemas socioeconómicos y políticos. De ahí que cada vez sea más clara la necesidad de estudiar los aspectos culturales (básicamente ideológicos) como componentes de la historia y de la sociedad. Sobre este punto, Arizpe (1977: 19) señala que es necesaria la reinterpretación de la historia cultural de los países desde una perspectiva integral, para lo cual se deben llevar a cabo estudios parciales de hechos culturales concretos. En este sentido, se manifiesta la interacción de las ideologías que caracterizan a la cultura, y como estructura, informa sobre el proceso de producción y sobre las formas de organización social (Lotman 1967: 43).

Como la historia es también escritura o sistema simbólico de una época, al asumir una escritura el autor se compromete y muestra su situación (Barthes, 2003: 28-29). Esta situación del hombre en la historia corresponde a su ideología en el sentido amplio de visión o idea del mundo. La ideología como visión del mundo determina la constitución del texto literario, y supone la coherencia y precisión de

lo que en ella se manifiesta como actitudes, valores y motivaciones para la acción, por tanto, importa constatarla en un análisis crítico.

Desde este enfoque, el indigenismo ha sido uno de los temas en que se ha centrado la discusión ideológica a lo largo de la historia de México. En gran medida, todavía lo es. Alrededor de él se ha debatido y se debate el tipo de organización política ajustado a la naturaleza de una sociedad plural, multiétnica y dependiente, que contiene más de un modo de producción articulado por otro en oposición dominante. Al respecto, Cornejo Polar (2005: 127) afirma que

el indigenismo, como corriente ideológica y artística, es un producto intelectual de las capas medias urbanas que denuncian la oprobiosa miseria del pueblo indígena, tratan de dar una interpretación fidedigna de su estado, a veces reafirmando la validez de sus manifestaciones culturales, y se definen como vanguardia social que asume la defensa de los intereses reales de ese grupo humano marginado y oprimido.

Por lo tanto, es importante considerar los factores ideológicos que intervienen en la narrativa de referente indigenista: el encuentro violento entre dos culturas, así como la convivencia posterior de una cultura de signo occidental y unas culturas autóctonas, consideradas muchas veces en su conjunto como una sola cultura indígena. En este sentido, como lo revelan los discursos literarios, el indigenismo articula la lucha por la autodeterminación étnica con la denuncia y la lucha contra la discriminación racial.

La conquista y los primeros años de contacto señalan un choque brutal entre culturas totalmente diferentes y sociedades con nivel de desarrollo desigual: este choque destruye las estructuras socioeconómicas nativas e introduce elementos humanos extraños, totalmente ajenos e ignorantes de la existencia de otras culturas diferentes a las conocidas hasta entonces por los europeos (Cabrera Vargas, 1999: 42). Los indígenas en primer momento fueron sometidos a una brutal esclavitud mediante la acción "civilizadora" europea ayudada por la Iglesia Católica, sólo sobrevivieron menos de cuarenta millones, es decir, exterminaron más de sesenta millones de seres humanos (París Pombo, 2002: 295). América se constituyó sobre

crímenes y atrocidades de todo tipo, sobre un etnocidio directo e indirecto de millones de personas. Esta situación histórica generó un modo de relaciones étnicas cuyas nefastas consecuencias perduran. Lo más grave es que esta historia de nuestra organización económica, política, social y cultural es aún un pasado oculto y muchas veces negado.

El genocidio cometido por los conquistadores, es uno de los capítulos más pobremente conocidos por nuestros pueblos, a pesar de que ha sido uno de los episodios de mayor y más negativa significación, una catástrofe demográfica sin precedentes en la historia de la humanidad. Se reconocen tres causas fundamentales para explicar la caída demográfica de los indígenas y africanos esclavizados (Skidmore y Smith: 17-18):

- a) La presencia de enfermedades desconocidas en América que llegaron junto con los conquistadores: la gripe, la peste bubónica, la fiebre amarilla, la malaria, causas principales de la cantidad de muertes en la Colonia, ya que los pueblos americanos no estaban inmunizados frente a las nuevas enfermedades.
- b) Las guerras o los episodios militares propiamente dichos de la conquista y sus inevitables secuelas de muerte.
- c) Los trabajos forzados a que fueron obligados.

La relación establecida entre españoles e indígenas y continuada luego entre éstos y criollos respondió básicamente a un patrón de relación colonial, transformada posteriormente en una relación de colonialismo interno en el proceso de consolidación de los estados nacionales. En este marco, la explotación económica y el sojuzgamiento político de las etnias indígenas se realizó en el contexto del sometimiento de una sociedad por otra, de una cultura por otra, contradicción sobre la cual se articula la aspiración a una autodeterminación eventualmente nacional de las etnias reivindicada por el indigenismo, pero siempre presente, en mayor o menor medida, en las numerosas sublevaciones indígenas durante y después del período colonial.

Como una forma de acercarse a la problemática indígena, en las primeras décadas del siglo XX, la mayoría de los pensadores latinoamericanos empezaron a interesarse por la historia de los indígenas y su organización social, e identificaron como problema fundamental la injusta distribución de la tierra y los derechos de los grupos autóctonos.

Por lo consiguiente, la ideología de la novela indigenista implica una condenación del gamonalismo y una reivindicación de los pueblos indígenas (Cornejo Polar, 1983: 38). El recurso normalmente empleado para ambos sentidos consiste en la construcción de un pasado ideal —cuando el pueblo indígena no estaba aún sometido al vasallaje feudal de los terratenientes— que se opone en términos absolutos con el presente de explotación y miseria.

Teóricamente, el texto literario alude al conjunto de ideologías en conflicto que opera en el contexto, y que remite a su vez a la problemática de clases (Jiménez, 1979: 20). Si bien rige la ideología de la clase dominante, lo que importa constatar en el texto es su interacción con otras manifestaciones ideológicas que se producen en todo contexto histórico-social, en oposición a la dominante.

Es solamente desde el punto de vista de las clases, mejor dicho, de la lucha de clases, que se pueden descubrir las ideologías existentes en una formación social. La ideología de los pequeños burgueses se puede identificar fácilmente, ya que por lo general toma bando político de una manera obvia. La relevancia especial que cobra para este estudio este sector es que a él pertenece casi la totalidad de los intelectuales. Efectivamente, la novela indigenista está ligada al sistema burgués, pero su contenido ideológico suele arremeter contra los bastiones de la clase dominante. Las correspondencias pueden establecerse con indicadores concretos, desde la temática y la selección de los personajes hasta las formas ideológicas y el modo de producción de las obras literarias indigenistas.

Particularmente, la ideología del autor corresponde a la manera que este mismo genera una visión del mundo, la cual está articulada lingüísticamente por medio del dialogismo con los discursos que lo rodean y que constituye un entorno

ideológico-lingüístico. Este dialogismo implica discursos que están cargados de elementos como el origen y posición de clase, el sexo o género, la nacionalidad, pertenencia o no a minorías étnicas, tendencias religiosas, etc.

Un sistema de clases indica problemas, que si no fuesen tomados en serio por el escritor, no habría novela posible, o en todo caso no habría novelas capaces de mostrarnos cómo se organizan y se enfrentan entre sí ciertos grupos sociales en determinada época y en un lugar preciso. Hay una inmensa cantidad de novelas que figuran entre las denuncias más severas dirigidas hasta hoy contra la burguesía. A casi todos los niveles de su estructura, la novela está relacionada con la cuestión de clases: composición de la sociedad, pertenencia del autor, identificación de los personajes, temática, lenguaje. Esta identificación surge por la vía del estudio de lo ideológico.

La necesidad de integrar los hechos literarios en la historia de las sociedades humanas es una referencia obligada para trazar líneas de relación entre la literatura y la sociedad, pues se intenta dar una condición socio-crítica al discurso como reflejo de una realidad. El objetivo es mostrar que toda creación artística es también práctica social y por ende producción ideológica

Todo producto ideológico posee una significación en tanto remite a algo que se encuentra fuera de él. A partir de la propia producción discursiva los sujetos combaten la significación que será producto de la pluralidad de voces presentes en ese discurso (lo que hace que el signo sea ideológico). A la complejidad de la literatura se suma la complejidad de la ideología. Una obra literaria es producto de una ideología cuya finalidad es hacernos ver, hacer percibir, hacer sentir algo que alude a la realidad (Althusser, citado por Monteforte Toledo, 1976: 239).

De acuerdo con Voloshinov, la palabra es el fenómeno ideológico por excelencia (1973: 24), puesto que en ella todo tiene la función de signo, es el medio más genuino de comunicación social. Se puede construir un discurso interno, sin tener que expresarse hacia el exterior. Voloshinov define a la palabra como la unidad real de la comunicación discursiva (1973: 25) ya que la palabra es la manera

como el autor define, entiende y nombra el mundo. Las alternativas del escritor están efectivamente predeterminadas por un conjunto de determinantes ideológicos.

La palabra se determina por el cambio de los sujetos discursivos, es decir, por la alternancia entre los hablantes y por las variadas formas de la praxis humana. Las palabras expresan siempre la evaluación o valoración, la ideología de quien habla, y puede deducirse también de ellos la presencia de aquel a quién se habla:

Este exclusivo papel de la palabra, el de servir como medio ambiente para la conciencia, determina el hecho de que la palabra acompaña, como un ingrediente necesario, a toda la creación ideológica en general. La palabra acompaña y comenta todo acto ideológico (Voloshinov, 1973: 26).

Por su origen, su contenido y su desempeño, la novela es un producto social, y ya se sabe que todo producto social forma parte del proceso de producción y de la dinámica de las clases. Sin esta perspectiva nunca podrían entenderse las características y las condiciones de la novela, aun las más específicas de su género literario:

Una obra, igual que una réplica de un diálogo, está orientada hacia la respuesta de otro (o de otros), hacia su respuesta comprensiva, que puede adoptar formas diversas: intención educadora con respecto a los lectores, propósito de convencimiento, comentarios críticos, influencia con respecto a los seguidores y epígonos, etc.; una obra determina las posturas de respuesta de los otros dentro de otras condiciones complejas de la comunicación discursiva de una cierta esfera cultural (Bajtín, 1999: 265).

La novela tiene una vigencia ideológica mucho más amplia que su tiempo; en cualquier momento se revaloran obras del pasado, o se declaran permanentes, para usos concretos. El texto literario es portador de una reproducción de la ideología, porque provoca la formación de nuevos discursos, es decir, la crítica y la teoría, y permite a los individuos apropiarse de la ideología y convertirse en sus transmisores libres (Houdebine, citado por Monteforte Toledo, 1976: 262). Por eso

la literatura como tal, juega un papel decisivo en la lucha contra la ideología dominante, cualquiera que ésta sea. Construir una novela puede ser un acto consciente, deliberado y comprometido, porque en muchos casos la obra se proyecta en función de la personalidad social y la adhesión política del autor. De ahí que el análisis lingüístico de una novela no quede integrado sociológicamente fuera de la totalidad del contexto en el cual la obra funciona.

En este contexto, los autores de la literatura indigenista abordan la problemática para tomar una lucha, una postura, que no queda solamente en la escritura y en la obra, sino que la mayoría de las veces se expresa desde un punto de vista ideológico y político específico de integración y asimilación cultural de la población indígena.

De este modo, la perspectiva ideológica de la literatura indigenista nos lleva a ver esta corriente como una expresión directa e interior del mundo indígena, un testimonio desde “dentro”, con un carácter dialógico y polémico. La novela indigenista es expresión de la historia de las naciones que quedaron divididas por el trauma de la conquista y sus secuelas coloniales. De ahí que sea importante señalar la importancia que tienen este tipo de textos y analizar sus implicaciones políticas e ideológicas.

Es precisamente sobre este punto que la ideología en el discurso literario indigenista tiene un papel fundamental ya que es utilizada para apoyar ciertas tesis, ciertas representaciones de la realidad. Los textos literarios son producidos para presentar y apoyar ciertas opiniones o puntos de vista de los autores (opresión, desigualdad social, racismo) y estas opiniones necesariamente contienen rasgos ideológicos. Por lo tanto, la literatura indigenista se remite al constructo teórico de la región en sus particularidades físicas, sociales, políticas, culturales y simbólicas, con el fin de comprender el “problema indígena” como asunto ideológico de configuración compleja.

CAPÍTULO 3. FUNDAMENTOS SOCIO-DISCURSIVOS

El propósito de este capítulo es presentar un acercamiento al análisis crítico del discurso y detallar algunos conceptos relacionados con la sociología, con el fin de especificar cuáles son las nociones que se estarán manejando en esta investigación, por lo que se considera necesario mencionar brevemente algunas de las concepciones que se han elegido para el desarrollo de esta investigación. En seguida, se aborda una definición de cada uno de los términos para tener un mayor entendimiento sobre ellos.

3.1. El discurso

La interpretación de los discursos que circulan en nuestra sociedad se ha constituido en un objetivo importante y una clara tendencia de las ciencias sociales y humanidades. Ello tiene mucho que ver con la valoración epistémica del lenguaje y la importancia teórico-metodológica que han adquirido los estudios del discurso. En lingüística, se trata de un movimiento que en su origen tiene relación con la necesidad de estudiar el lenguaje en uso. Hablar de discurso es, ante todo, hablar de una práctica social, de una forma de acción entre las personas que se articula a partir del uso lingüístico contextualizado, ya sea oral o escrito (Calsamiglia y Tusón, 2007: 1).

Los primeros estudios sobre el discurso se limitaron a identificar las reglas que gobiernan la producción de textos (orales o escritos). Sin embargo, la crisis del positivismo y la influencia creciente del estructuralismo, el post-estructuralismo, el marxismo y el psicoanálisis a partir de los años sesenta y setenta del siglo XX, provocaron el denominado giro lingüístico en las ciencias sociales, caracterizado por una mayor conciencia de la importancia del papel del discurso en la formación y reproducción de las instituciones que enmarcan nuestra existencia y la consiguiente aplicación del análisis del discurso al estudio de materias tan diversas como la antropología, la sociología, la psicología, la politología, etc.

Al unir el lenguaje (en su sentido amplio, que incluye toda gestión de símbolos más allá de las palabras) con la vida en sociedad, obtenemos los discursos. Éstos constituyen unidades con significado completo. Un discurso es más que una colección de frases: incluye ideología, cultura, contexto. Los discursos son compendios que transmiten significados y proponen comportamientos sobre asuntos que pueden ser muy específicos o muy generales. De hecho, en la práctica, aplicamos el término discurso tanto en su versión amplia como reducida.

Se puede entender al discurso como la expresión de la ideología hecha por actores sociales en situaciones sociales (van Dijk, 1999a: 243). El discurso, de esta forma, expresa y reproduce la ideología, pero no es el único medio para su reproducción. Pese a no serlo, la práctica social discursiva del texto y la conversación (a diferencia de los signos, gestos o imágenes) “les permiten a los miembros sociales expresar o formular concretamente creencias ideológicas abstractas, o cualquier opinión relacionada con esas ideologías” (van Dijk, 1999a: 244). De esta forma, el lenguaje natural se presenta como un vehículo idóneo para expresar opiniones, significados y creencias de manera directa. El discurso es un evento comunicativo específico (van Dijk, 1999a: 246) en el que se ven involucrados actores sociales (escribiente/hablante y lector oyente) que interactúan en una situación determinada en donde influye de manera notable el contexto. En un ámbito más restringido, se entiende al discurso como conversación o texto, es

decir, el “producto” logrado o en fase de desarrollo (en forma escrita o auditiva para el receptor).

El discurso se define a partir de la postura y dimensión ideológica del uso que se hace del lenguaje en éste, de modo que la ideología se ve manifestada en el lenguaje. Entonces, un discurso es esa colección de acciones uniformadoras con respecto a una forma concreta (que puede ser muy compleja) de entender las cosas y de actuar con respecto a ellas, como cada una de las unidades más concretas, pero con sentido completo, que se elaboran desde esa versión amplia. De acuerdo con Haidar (1998: 121), el discurso es:

1. Un conjunto transaccional que presenta reglas sintácticas, semánticas y pragmáticas.
2. Un conjunto transaccional que presenta reglas de cohesión y coherencia.
3. El discurso siempre se relaciona con las condiciones de producción, circulación y recepción.
4. El discurso está constituido por varias materialidades con funcionamientos diferentes.
5. El discurso es una práctica social peculiar.

Los discursos constituyen la herramienta más persuasiva para conseguir modelar actitudes, es decir, formas de pensar, sentir y actuar. Teniendo el poder de dar forma y transmitir los discursos, se posee también la oportunidad de construir la realidad.

La convicción de considerar útil leer los discursos para leer la realidad social, se relaciona directamente con una perspectiva nueva respecto de los objetos de estudio y la objetivación de lo conocido. Podríamos decir que con el análisis discursivo se pasa de un paradigma que ponía las ideas y la introspección racional en el centro de la observación certera del mundo, a otro que prioriza la observación y el análisis de los discursos. Esto implica un cambio epistémico radical en la mirada científica.

3.2. El análisis del discurso

El análisis del discurso es un campo de estudio muy complejo y necesariamente transdisciplinar. Surge históricamente de varios frentes, especialmente en el seno de la lingüística, cuando se desea seguir avanzando en la comprensión del lenguaje (de los fonemas a las palabras, de éstas a las frases, de éstas a las composiciones, de éstos a los textos completos). De acuerdo con van Dijk (2010: 67), el análisis del discurso es

Una de las interdisciplinas de las humanidades y ciencias sociales que ofrece una perspectiva única en estos enfoques multidisciplinarios. Esto es particularmente así porque el discurso es al mismo tiempo texto y forma de la interacción social, expresa de mismo modo prejuicios subyacentes e ideologías racistas y juega un rol fundamental en la (re)producción de la dominación en las relaciones inter-grupales, en la sociedad, la política y la cultura.

Son muchos los aspectos relevantes en el análisis del discurso que competen a disciplinas que tradicionalmente han trabajado por separado. Se recurre a muchas disciplinas e interdisciplinas del campo de las ciencias del lenguaje y de las sociales, pero lo que permite conservar una postura rigurosa es la construcción de modelos operativos en donde se articulan las categorías reconstruidas de modo transdisciplinario, que se sustentan de los aportes de las investigaciones sociológicas, antropológicas y pragmáticas sobre el uso de la lengua en diferentes grupos humanos y contextos.

El análisis del discurso como método y como perspectiva presenta distintas orientaciones y se adscribe a variadas tradiciones intelectuales, es un campo multidisciplinario en el que convergen una variedad de enfoques como la sociolingüística, la psicolingüística, la semiótica, la pragmática, la etnografía de la comunicación, el interaccionismo simbólico, la antropología lingüística, la teoría de los actos de habla, la teoría de la relevancia, la teoría de la enunciación, la retórica clásica y moderna, la lingüística textual y funcional, entre otros. En todas ellas, el lenguaje ocupa un lugar relevante y significativo. Podríamos afirmar que el objeto

de interés de estos enfoques es el uso lingüístico contextualizado (Calsamiglia y Tusón, 2007: 1).

Hoy en día, el análisis del discurso se encuentra en plena fase de expansión. No existe un paradigma dominante. Se trata de un campo de estudio que sigue cobrando forma con rapidez y que se aplica a todo tipo de contextos. Si bien coexiste una perspectiva muy lingüística, que pretende un análisis aséptico de los discursos, es muy habitual que los analistas se conciben como agentes de cambio, es decir, como personas que tienen la responsabilidad de denunciar los efectos de los discursos, de hacer explícitos sus componentes, de dar a conocer cómo nuestra construcción de la realidad está fuertemente mediatizada por los discursos que recibimos y habitualmente mantenemos y repetimos.

En este sentido, el análisis del discurso se puede entender, no sólo como una práctica investigadora sino también como un instrumento de acción social, ya que permite desvelar los abusos que desde posiciones de poder, se llevan a cabo en muchos de esos ámbitos y que se plasman en los discursos: estrategias de ocultación, de negación o de creación del conflicto; estilos que marginan a través del eufemismo de los calificativos denigrantes, discursos que no se permiten oír o leer. El análisis del discurso se puede convertir en un medio valiosísimo al servicio de la crítica y del cambio, a favor de quienes tienen negado el acceso a los medios de difusión de la palabra, de manera que no sólo los discursos dominantes, sino también aquellos en los que se expresa la marginación o la resistencia puedan hacerse escuchar (Calsamiglia y Tusón, 2007: 11). El análisis del discurso es, por necesidad, análisis de la lengua en uso. El analista del discurso se ve impelido a investigar para qué se utiliza esa lengua.

Por lo tanto, el discurso debería estudiarse no sólo como forma, sino como significado y proceso mental. Como señala van Dijk (2000: 26), el discurso debería ser analizado como parte de “estructuras y jerarquías complejas de interacción y prácticas sociales, incluyendo sus funciones en el contexto, la sociedad y la cultura”. A fin de demostrar como dichos significados subyacentes se relacionan

con el texto, expresan o señalan opiniones e ideologías, es necesario efectuar un análisis del contexto cognitivo, social, político y cultural.

Sin entrar en una exposición detallada del conjunto de perspectivas que se han desarrollado en los últimos años en la aplicación de los conocimientos del lenguaje a la investigación, hay que decir que estos conocimientos han derivado hacia una nueva forma de abordar y comprender los procesos sociales. De esta manera, el análisis del discurso (Haidar, 2006: 46) se presenta como

un campo transdisciplinar de las ciencias sociales y humanas a través del cual se busca dar explicación a la forma como los sujetos utilizan el lenguaje oral y escrito en prácticas sociales que configuran dimensiones culturales, sociales, cognitivas, históricas, literarias y políticas. Esta afirmación que pudiera parecer muy pretenciosa, no lo es si aceptamos que las prácticas discursivas están siempre antes, durante o después de cualquier práctica humana.

La transdisciplinariedad en el análisis del discurso se entiende como una perspectiva que no trata sólo de combinar diversas metodologías en el trabajo de análisis, sino crear con esta variedad de aproximaciones un espacio de reflexión teórico-metodológica desde donde el objeto discursivo se observa, se analiza y se interpreta.

3.3. El análisis crítico del discurso

El análisis crítico del discurso (ACD en adelante) es toda una corriente que retomó los principios de la lingüística crítica, aunque, más que una teoría es tan sólo un enfoque para entender la lingüística, en tanto busca o muestra un profundo interés por las relaciones de dominación, discriminación, poder y control. Así pues, la lingüística crítica podría ser definida como una posición de parte de los lingüistas para estudiar los fenómenos de la lengua y sus relaciones con la política, la ideología y el poder. Van Dijk (1999b: 23) define el ACD como

un tipo de investigación analítica sobre el discurso que estudia primariamente el modo en que el abuso del poder social, el dominio y la desigualdad son practicados, reproducidos, y ocasionalmente combatidos por los textos y el habla en el contexto social y político.

Para Fairclough y Wodak (2000: 387) “el análisis crítico del discurso no tiene en la mira el lenguaje o el uso del lenguaje en sí mismos ni por sí mismos, sino en el carácter parcialmente lingüístico de los procesos y las estructuras sociales y culturales.” El ACD tiene una estrecha relación con los contextos, las condiciones sociales y culturales y los intereses de los implicados en los actos comunicativos, e implica la posibilidad de conocer las características socioeconómicas, culturales, ideológicas, las creencias y las actitudes de quienes informan, de lo que se expresan, a partir de la forma discursiva y el léxico empleado.

El ACD, con tan peculiar investigación, toma explícitamente partido, y espera contribuir de manera efectiva a la resistencia contra la desigualdad social. Wodak y Meyer (2003: 19) lo definen de la siguiente manera:

El análisis crítico del discurso puede definirse como una disciplina que fundamentalmente se ocupa de analizar, ya sean éstas opacas o transparentes, las relaciones de dominación, discriminación, poder y control, tal como se manifiestan a través del lenguaje [...] Se propone investigar de forma crítica la desigualdad social tal como viene expresada, señalada, constituida, legitimada, etc., por los usos del lenguaje, es decir, en el discurso.

El trabajo de un analista crítico está orientado por un “problema” más que por un marco teórico; su análisis, su descripción de un fenómeno como la formulación de una teoría juegan un rol en la medida que permita una mejor comprensión crítica de la desigualdad social basada en, por ejemplo, origen, género, clase, religión, lengua, u otro criterio que pueda definir las diferencias humanas. Su fin último no es puramente científico, sino también político y social, es decir, con tendencia al cambio. Es justamente en este sentido que la orientación social se transforma en crítica. Quienes se mueven en esta senda ven el análisis crítico del discurso como una tarea moral y política con responsabilidad académica (Silva, 2002: 4).

Desde este punto de vista, el objetivo del ACD es asumir una posición con el fin de descubrir y, al mismo tiempo, desafiar una posición o dominación mediante un análisis crítico del discurso opuesto. Así, en lugar de centrarse en la disciplina y sus teorías o paradigmas lo hace en la relevancia de una situación problemática o crucial.

El interés principal del ACD proviene de esa doble funcionalidad atribuida al discurso. Si este es visto como un producto y como un instrumento capaz de reflejar visiones sociales pero también de cambiarlas e incluso en algunas ocasiones de crearlas, la nota que define y diferencia este tipo de análisis de otros que se incluyen en este campo es la intención de desvelar las complicadas relaciones que se establecen entre las estructuras de poder, las ideologías y los discursos a través de los cuales se configuran los dos elementos anteriores. Pero además, el ACD se va a centrar preponderantemente en aquellos discursos que reflejen desigualdades sociales, es decir, actos comunicativos en los que un grupo social con poder emplea el lenguaje bien para discriminar a otro grupo social o bien para consolidar su propia posición social, lo que implica que no le va a interesar cualquier tipo de discurso sino únicamente los que muestren cuestiones como las anteriores.

La labor del ACD no es en absoluto sencilla. Si pretende formularse como un análisis coherente y sistemático debe hacer explícitas las correspondencias entre los tres lados de ese triángulo formado por el poder, la ideología y los discursos. En primer lugar, tiene que describir de una manera concreta cómo influyen las estructuras de poder en un conjunto de discursos. No basta con decir que el contexto social tiene influencia en el discurso desde un punto de vista general sino que es necesario determinar con precisión qué estructuras lingüísticas son un reflejo de las estructuras sociales de poder. En segundo lugar, tiene que describir explícitamente cómo las ideologías regulan la forma lingüística de los discursos y cómo los discursos pueden cambiar o reformular algunos postulados ideológicos.

En consecuencia, el ACD se propone develar el papel que juegan las estructuras, las estrategias y las formas en que se realizan un texto y un discurso en

los actos comunicativos y que contribuyen a la perpetuación, oposición y reproducción de ideologías como formas de dominación social:

Un aspecto al que presta atención el análisis crítico del discurso se refiere a los efectos ideológicos del discurso. De hecho, la perspectiva crítica de la ideología, vista como una modalidad de poder, contrasta con la visión descriptiva de la ideología como posiciones, actitudes, creencias, aspiraciones, intereses, etcétera, de los grupos sociales, sin referencia a las relaciones de poder entre tales grupos (Fairclough, citado en Lara, 2008: 204).

Wodak y Meyer (2003: 31-32), sostienen que uno de los objetivos del ACD consiste en desmitificar los discursos a través del descifrado de las ideologías:

El análisis crítico del discurso se interesa por los modos en que se utilizan las formas lingüísticas en diversas expresiones y manipulaciones del poder. El poder no sólo viene señalado por las formas gramaticales existentes en el interior de un texto, sino también por el control que puede ejercer una persona sobre una situación mediante el tipo de texto.

Van Dijk reconoce que se pretende identificar la manera en que los integrantes de un grupo social “reproducen los discursos o les ponen resistencia a través del texto y del habla” (1997: 22), quien formula explícitamente el carácter opositor y político del análisis crítico del discurso, al considerar que la tarea académica forma parte integrante de la vida social y política y en consecuencia las teorías, métodos, temas y selección de datos de un estudio de discurso son siempre políticos, y agrega que para efectuar un análisis crítico es necesario estudiar a fondo tanto en la teoría como en la descripción, cuáles son las estrategias y estructuras de textos que nos interesan, para descubrir los patrones de máxima dominación o manipulación en texto.

Fairlough y Wodak (2000: 387-399) destacan que, sobre todo, en el análisis crítico del discurso se trata de hacer evidentes las implicaciones ideológicas y sociales de la utilización del lenguaje, que suelen permanecer ocultas. Su punto de vista sobre el análisis crítico del discurso puede sintetizarse en ocho grandes principios teóricos:

- a) El ACD se ocupa de los problemas sociales. El interés de la disciplina radica en estudiar los aspectos lingüísticos de los problemas sociales y culturales, y no se centra en el estudio del lenguaje en y por sí mismo.
- b) Las relaciones de poder constituyen elementos discursivos. Precisamente, uno de los problemas sociales en los que el ACD centra su análisis es el estudio de las relaciones de poder y dominación, donde el discurso desempeña un papel de extraordinaria importancia, al ser una herramienta de extraordinaria legitimación de la hegemonía ejercida por los grupos dominantes.
- c) El discurso constituye a la sociedad y la cultura, y viceversa. El discurso es la materialización del conjunto de creencias, normas y valores que antes definíamos como "ideología", y, por tanto, desempeña una función de (re)producción social y cultural, lo cual quiere decir que discurso, por un lado, y sociedad y cultura por otro, se exigen mutuamente.
- d) El discurso realiza una labor ideológica. Sin el discurso las ideologías quedarían reducidas a una abstracción inmaterial. Es precisamente el discurso la principal herramienta para la (re)producción ideológica a la que antes aludíamos.
- e) El discurso tiene una dimensión histórica. Se destacan los vínculos que se establecen entre un discurso dado, los que le han precedido cronológicamente, y los venideros, así como los que se producen en el mismo momento histórico. Si el contexto es fundamental para la correcta interpretación de un discurso, también habrá que tener en cuenta la dimensión diacrónica, dado que el sentido de cualquier discurso se halla inserto, inexorablemente, en una tradición.
- f) El vínculo entre el texto y la sociedad es mediado. Aunque el discurso sea la materialización ideológica de una sociedad determinada, no es un reflejo directo de la misma, sino que en su mediación intervienen elementos de diversa índole (interlocutores, tópico, tipo de texto, etc.).
- g) El ACD es interpretativo y explicativo. El ACD persigue comprender el discurso, y acotar las múltiples interpretaciones que de él puedan derivarse, partiendo para ello de sus contradicciones con las estructuras ideológicas y sociales que están presentes en el texto.
- h) El discurso es una forma de acción social. Para los analistas críticos, el discurso no es sólo el reflejo de la desigualdad o la dominación, sino que, en sí mismo, representa una forma de acción social, ya que permite introducir cambios en las creencias sociales de los individuos (racismo, machismo, etc.). Por esta razón, desde el ACD se pretende combatir todas aquellas formas lingüísticas explícitas que justifiquen la desigualdad o el abuso de poder.

Al ser el discurso una práctica social, el ACD señala que su propia tarea —descubrir cómo actúa el discurso en estos procesos— constituye una forma de oposición y de acción social con la que se trata de despertar una actitud crítica en los hablantes, especialmente, en aquellos que se enfrentan más a menudo a estas formas discursivas de dominación (Martín Rojo y Whittaker, 1998: 13).

Desde este enfoque, el ACD recupera los eventos, las creencias las opiniones, las actitudes y, en general, las formas de expresión ideológicas, junto con los procesos cognitivos del discurso de los participantes, de manera que el discurso es un indicador de algún estado o fenómeno cuya comprensión da cuenta de factores y relaciones sociales y culturales. Quienes han utilizado este enfoque se han encargado de revisar la manera en que, por medio del discurso, se reproducen las formas de dominación y las relaciones de poder, así como el modo en que esto se encuentra relacionado con las maneras en que se construye el conocimiento social.

Esta forma de abordar el discurso implica el estudio de las relaciones que tienen las estructuras del discurso con las estructuras del poder, con el objetivo de explicar la desigualdad social y la injusticia, además contribuye a dar paso a la construcción de discursos que puedan hacer frente a discursos hegemónicos que se desprenden de las relaciones de poder. En pocas palabras, el análisis crítico del discurso se dirige a temas o problemáticas sociales, centrándose en problemas experimentados y definidos por grupos dominados. El ACD, orientado a analizar el rol del discurso en sociedad, se centra particularmente en las relaciones, de grupos, de poder, dominación y desigualdad.

En consecuencia, en el ACD existe una relación dialéctica entre un suceso discursivo particular y las situaciones, instituciones y estructuras sociales que la enmarcan. La característica esencial de una relación dialéctica es que es siempre bidireccional: el discurso está moldeado por las situaciones e instituciones, pero a su vez le dan forma. Lo social moldea el discurso, pero éste a su vez, constituye lo social: constituye las situaciones, los objetos de conocimiento, la identidad social de

las personas y las relaciones de éstas y de los grupos entre sí. Las constituyen en el sentido de que contribuye a reproducir y sustentar el *status quo* social, y también en el sentido de que contribuye a transformarlo.

La carga ideológica de los modos particulares de uso de lenguaje, al igual que las relaciones de poder subyacentes, no suelen resultar evidentes a las personas; de ahí que el ACD se proponga visibilizar los aspectos ocultos del discurso. Siendo más explícitos, el ACD se interesa por el uso de la lengua por usuarios concretos en situaciones sociales concretas.

3.4. Aproximación al concepto de ideología

El hombre se mueve dentro de una realidad que es en gran parte socialmente construida. Uno de esos constructos sobre los que fundamenta su existencia y la de los demás, es el de ideología. Hecho que, aunque pudiera tener la apariencia de natural y/o válido, contiene un trasfondo de diversas motivaciones y, en ocasiones, de delicadas consecuencias.

La ideología es un concepto central en el ACD, en tanto considera que el discurso realiza una labor ideológica. De esta forma, la ideología es una forma particular de representar y construir la sociedad que reproduce las relaciones desiguales de poder, y las relaciones de dominación y explotación. Si bien, la teoría de la ideología se desarrolló como parte de la teoría marxista de las relaciones de clase, en la actualidad se ha ampliado hasta incluir las relaciones de dominación.

Por lo general, suele entenderse por ideología algunos de los cuerpos teóricos que muestran una visión concreta sobre el mundo, la sociedad y el papel de las personas en todo ello. Pero esta versión de ideología es muy limitada en varios sentidos y condena el concepto a los tópicos oficiales y ampliamente conocidos. Las percepciones, pensamientos y conductas fuertemente ideologizados son comunes y muy extendidos.

Antes de delimitar, en el marco del ACD, la definición de ideología que orientará el análisis de las prácticas discursivas en esta investigación, se considera pertinente presentar de forma breve las diversas posturas epistémicas desde las cuales ésta puede concebirse.

El concepto de ideología apareció por primera vez en Francia a finales del siglo XVIII, y durante distintas épocas la función y los significados del término han ido variando. Históricamente se ha utilizado el concepto de ideología en diferentes contextos y con fines diversos. La ideología es un concepto originalmente político y por ende polémico y crítico, que ha sido abordado, sobre todo, en la tradición marxista, en estrecha conexión con el problema de la dominación (política, de clase, etc.) De aquí se deriva la teoría de la "ideología dominante" planteada por Marx en *La ideología alemana*, según el cual "las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes de la época" (1974: 50). Pero también la noción de ideología arrastra desde sus orígenes una problemática epistemológica, planteada en relación con la dominación: la del discernimiento entre lo falso y lo verdadero.

En la tradición del pensamiento marxista, el estudio de la ideología adquiere dimensiones verdaderamente importantes desde la relación ideología-ciencia, donde se entabla la lucha contra el idealismo, tendencia dominante del pensamiento en su época. La ideología pasa a ser el sistema de ideas, de representaciones, que domina el espíritu de un hombre o un grupo social.

Pese a que Marx no ofrece una definición explícita de poder en *La Ideología Alemana* (1974), él y Engels se refieren al surgimiento de las relaciones de poder en el origen mismo de la división del trabajo, cuando "los actos propios del hombre se erigen ante él en un poder ajeno y hostil que le sojuzga, en vez de ser él quien los domine" (1974: 34). Muy pronto, ese poder es respaldado por el estado y se ejerce sobre los vínculos o relaciones ya existentes, lazos de parentesco y relaciones de clase, así como en la comunicación a través del lenguaje.

La ideología es definida en algunos escritos de Marx con dos acepciones distintas que Julieta Haidar (1990: 19) distingue como:

1) ideología en sentido restringido en que se le entiende como falsa conciencia, esto es, como "proceso de deformación y de ocultación de la realidad social"; y

2) ideología en sentido amplio que se refiere a la forma como los hombres toman conciencia de los conflictos sociales y como concepción del mundo que se materializa en prácticas sociales.

Esta última concepción sirvió de base a la ciencia que estudia las ideas independientemente de su verdad o de su falsedad, considerándolas como manifestaciones de ciertos intereses de grupo, como instrumentos prácticos por los que las clases sociales y otros sectores de la sociedad defienden sus propios intereses y valores.

En relación al origen y a las funciones de la ideología hay posiciones divergentes entre Gramsci y Althusser, responsables del desarrollo de dos tendencias marxistas bastante diferenciadas en cuanto al análisis de lo ideológico. En la tendencia Althusseriana, la ideología se genera en el mismo proceso de producción capitalista de mercancía y tiene por función interpelar a los individuos en sujetos para reproducir las relaciones de explotación dominantes.

Para Antonio Gramsci, la ideología tiene su origen en el *sensismo*, denominación dada al materialismo francés del siglo XVIII. Los presupuestos de los sensistas son que las ideas nacen de las sensaciones y, por tanto, pueden ser abordadas de manera científica: la ideología es considerada ciencia de las ideas. Esta concepción varía con el paso del tiempo, hasta identificar su referencia con las opiniones que un individuo expresa sobre un tema determinado:

Parte de la razón por la que el concepto es tan ambiguo en la actualidad y tiene tantos usos y maneras de significados diferentes es porque ha recorrido una ruta larga y sinuosa desde que se introdujo en las lenguas europeas hace dos siglos. La multiplicidad de significados que presenta hoy es un resultado de este itinerario histórico (Gramsci, citado por Thompson, 1998: XVI).

Siguiendo a Gramsci, es importante señalar que el uso que se da al concepto de ideología varía de acuerdo a los intereses y las circunstancias de la situación en la que está inscrito quien lo maneja. Es decir, que la connotación es diferente si

desde donde se habla de ideología es el campo de la ciencia; aquí pasa a un segundo plano porque es desplazada por la búsqueda de la verdad: el cuerpo de enunciados sobre un tópico debe corresponder lo más exactamente posible al objeto referido. Para la tendencia gramsciana, (Haidar, 1990: 5-6) la ideología se articula más con la lucha de clases y adquiere aspectos distintos con su vinculación al problema de la hegemonía; en este sentido, la función de la ideología es lograr el consenso para determinado proyecto hegemónico.

Por su parte, Althusser (1974: 49) confronta los conceptos de ideología y ciencia. Caracteriza al primero en una doble relación: 1) con la ciencia misma y, 2) con la sociedad. La discusión se centra en el hecho de que la ideología tiene existencia objetiva pero carece del status de verdad que tiene la ciencia, ya que

las representaciones de la ideología se refieren al mundo mismo en el cual viven los hombres, la naturaleza y la sociedad, y la vida de los hombres, a sus relaciones con otros hombres y con sus propias actividades, incluso a la práctica económica y la práctica política. Sin embargo, estas representaciones no son conocimientos verdaderos del mundo que representan.

Althusser sostiene que la ideología se encuentra en representaciones, imágenes, señales, etc., y es lo que la hace susceptible de ser estudiada es su estructura, ya que ésta determina su naturaleza y función:

La ideología aparece así como una cierta “representación del mundo” que une a los hombres con sus condiciones de existencia y a los hombres entre si, en la división de sus tareas y la igualdad o desigualdad de su destino (Althusser, 1965: 179).

Una vez destacado este aspecto, y ya circunscribiéndonos al ámbito de actuación práctica de la ideología, Althusser aclara que debemos comprenderla a la luz de una concepción materialista de la historia. Desde esta posición intelectual, la ideología es un elemento connatural a toda sociedad, o lo que es lo mismo la ideología emerge inevitablemente en cualquier tipo de sociedad y por tanto es imposible eliminar su papel en la vida social:

Basta saber muy esquemáticamente que una ideología es un sistema (que posee su lógica y su rigor propios) de representaciones (imágenes, mitos, ideas o conceptos según los casos), dotados de una existencia y de un papel históricos en el seno de una sociedad dada. Sin entrar en el problema de las relaciones de una ciencia con su pasado (ideológico), podemos decir que la ideología como sistema de representaciones se distingue de la ciencia en que la función práctico-social es más importante que la función teórica” (Althusser, 1965: 191-192).

Althusser (1965: 192) plantea la imposibilidad de superar, a efectos de práctica vital, la ideología, ya que toda sociedad es ya de por sí inevitablemente ideológica. De este modo, Althusser intenta justificar la pretenciosa ilusión teórica de un supuesto fin de las ideologías que debiera dar paso a una problematizada cientifización y tecnificación de la existencia social. Frente a ella, afirma el carácter intrínseco y estructural de la ideología en la vida de las sociedades:

En toda sociedad se observa, en consecuencia, bajo formas a veces muy paradójicas, la existencia de una actividad económica de base, de una organización política y de formas ideológicas (religión, moral, filosofía, etc.) Por lo tanto, la ideología forma parte orgánicamente, como tal, de toda totalidad social. Todo ocurre como si las sociedades humanas no pudieran subsistir sin estas formaciones específicas, estos sistemas de representaciones (a diferentes niveles) que son las ideologías. Las sociedades humanas secretan la ideología como el elemento y la atmósfera misma indispensable a su respiración, a su vida histórica. Sólo una concepción ideológica del mundo puede imaginar sociedades sin ideologías, y admitir la idea utópica de un mundo en el que la ideología (y no una de sus formas históricas) desaparecerá sin dejar huellas, para ser reemplazada por la ciencia.

Así, en una sociedad caracterizada por la existencia de clases sociales diferentes y con intereses contrapuestos, la función de la ideología dominante no debe interpretarse erróneamente como la interesada transmisión por parte de la clase dominante de una falsa conciencia de lo real en la conciencia de la clase dominada. Por el contrario, según Althusser, en el modo de producción capitalista la propia burguesía en su ejercicio dominante también necesita la fe en la relación imaginaria respecto de las condiciones de existencia reales, definitoria como hemos ya indicado de la ideología:

La ideología concierne, por lo tanto, a la relación vivida de los hombres con su mundo. Esta relación que no aparece como consciente sino a condición de ser inconsciente de la misma manera, da la impresión de no ser simple sino a condición de ser compleja, de no ser una relación simple sino una relación de relaciones, una relación de segundo grado. En la ideología, los hombres expresan la manera en que viven su relación con sus condiciones de existencia: lo que supone a la vez una relación real y una relación “vivida” imaginaria. (Althusser, 1965: 193-194).

En este sentido, lo ideológico en sentido peyorativo se contempla desde un nuevo posicionamiento que Thompson, autor preocupado en reformular una teoría crítica de la ideología asumiendo el paradigma de la construcción simbólica de la realidad social, ha expresado con claridad:

Reformulando el concepto de ideología, intento rescatar este concepto en un grupo de problemas que conciernen a las interrelaciones de significación (*meaning*) y poder. Discutiré que el concepto de ideología puede ser usado para referirse al medio por el cual significados sirven, en particulares circunstancias, para establecer y sostener relaciones de poder que son sistemáticamente asimétricas - que llamaré “relaciones de dominación”. Ideología, hablando en términos generales, es significación al servicio del poder. Desde ahora, el estudio de la ideología requiere que investiguemos el medio por el cual la significación es construida y transmitida por formas simbólicas de varias clases, desde expresiones lingüísticas cotidianas a complejas imágenes y textos; ello requiere que investiguemos los contextos sociales dentro de los cuales las formas simbólicas son empleadas y desplegadas (Thompson, 1998: 7)

De acuerdo con Thompson (XVI: 1998), la palabra ideología puede referirse a las formas y a los procesos en cuyo seno —y por cuyo medio— circulan las formas simbólicas del mundo social. Un estudio ideológico también investiga los contextos sociales en cuyo interior se emplean y se despliegan las formas simbólicas, y está en el interés del investigador determinar si esas formas establecen o sostienen relaciones de dominación.

Thompson señala que en la literatura de la teoría política y social, actualmente se citan dos posturas con relación al concepto de ideología: una la concibe en una acepción neutral, y la otra considera que se debe prescindir de ella. Se admite que

la ideología se puede usar para aludir a las formas en que el significado sirve, en circunstancias particulares, para establecer y sostener relaciones de poder sistemáticamente asimétricas, algo que llamaré "relaciones de dominación". En términos generales, la ideología es significado al servicio del poder (Thompson, 1998: XVI).

La forma en que opera la ideología y se vincula con determinadas estrategias argumentativas ha sido investigada por Thompson (citado por Gutiérrez Vidrio, 2003: 49). Estos modos (no exhaustivos) que en actúa la ideología son cinco: legitimación, disimulación, unificación, fragmentación y reificación o cosificación:

1. Legitimación. Ayuda a mantener las relaciones de poder. Ya Weber había señalado que era la base de la dominación. Un gobierno mostrado como legítimo es también un gobierno al que se le observa como justo y digno de apoyo.
2. Disimulación o encubrimiento. Sirve para ocultar las relaciones de poder. Se utilizan términos que ponen a flote algunas características en lugar de otras, o se interpreta o representa un fenómeno logrando así un falseamiento de la realidad.
3. Unificación. Las relaciones de poder se sostienen si se engloba, a pesar de las diferencias, a todos los individuos de una identidad colectiva en una unidad. Es típico el uso de la estandarización.
4. Fragmentación. Se mantienen las relaciones de poder en tanto se logre fragmentar y dividir a los grupos de individuos.
5. Reificación o cosificación. Aquí la ideología logra representar algo transitorio como si fuese permanente y natural. Estos cinco modos de operar de la ideología se vinculan con diversas estrategias de construcción simbólica.

Thompson propone una reformulación del concepto de ideología que se construye sobre esta concepción crítica. Busca reenfocarlo sobre un conglomerado de problemas relativos a las interrelaciones del significado y el poder. Según él, este concepto se puede usar para aludir a las formas en que el sentido es movilizado en el mundo social para el interés de los individuos o grupos poderosos, cuando se moviliza en circunstancias particulares para establecer y sostener relaciones de poder sistemáticamente asimétricas.

Thompson no llega a manejar la noción de imaginario social, pero sí que localiza la naturaleza del ejercicio del poder en el terreno propio de la significación. La evaluación peyorativa del imaginario social se insertaría así en el terreno propio de la interrelación de estas significaciones con formas de poder destacado por Thompson. Lo que Thompson no señala, y sin embargo nos parece relevante, es que las significaciones sociales pueden ser instrumentalizadas en sentido inverso. Aunque descubre la relación entre significación y poder, no parece prestar atención a un posible uso deslegitimador de estas significaciones construidas por imaginarios sociales. Su análisis se orienta en una sola dirección, sin mostrar la posibilidad de un uso contrario de las significaciones sociales.

El fenómeno ideológico presenta un amplio debate que abarca no sólo su definición, sino también la problemática de su producción, circulación, recepción, de sus funciones y de su regionalización. Como ya es ampliamente difundido, el concepto de ideología tiene dos significados en los textos clásicos: el primero la define como falsa conciencia, como distorsión de la realidad (sentido restringido), y el segundo la define como conciencia verdadera, por la cual los hombres se dan cuenta de los conflictos sociales (sentido amplio). Lo más pertinente en el estado actual de la cuestión, es definir lo ideológico como un fenómeno complejo en el cual existen dos polos que van desde la falsa conciencia hasta la verdadera conciencia, abarcando por lo tanto, los dos sentidos opuestos (Haidar, 1998: 125-127).

Existe una interpretación “negativa” de la ideología que consta de la idea de “falsa conciencia”. El uso negativo de la ideología culmina en la polarización entre el nosotros y los demás: “nosotros tenemos el verdadero conocimiento, ellos tienen ideologías” (van Dijk, 2008: 205). La conciencia es parte de la clase social y puesto que las clases tienen un proceso formativo desde el origen y el ascenso hasta la hegemonía, su conciencia es histórica y participa de la dialéctica de tal proceso.

El uso de la ideología como legitimización de la dominación es un factor muy importante, toda la carga de lo falso recae en justificar el orden y el servicio a intereses de la clase dominante, si el sujeto de la enajenación y la alienación es la clase explotada, o si el sujeto de la ideologización es la burguesía. Llamamos enajenación al sujetamiento no violento del individuo a la explotación, y alienación a su alejamiento voluntario de la acción de clase para liberarse de ella (Marx y Engels, 1967: 393). Los instrumentos de la enajenación son el discurso, los sistemas semióticos y la mezcla de ambos. Uno de los artificios semióticos más eficaces es el confort, que aísla y somete cada vez más a quien lo disfruta al poder de los mecanismos físicos.

No obstante, van Dijk (2005b: 11) afirma que una ideología no tiene por qué ser necesariamente negativa, tampoco tiene por qué ser dominante. Hay ideologías ampliamente consideradas como negativas aunque no sean dominantes. Dentro de la tradición marxista la ideología ha sido relacionada más específicamente con los conceptos de poder de clase y dominación, incluyendo al poder ejercido por el estado en beneficio de una clase social dominante. Se entienden los funcionamientos del poder y de la ideología como íntimamente ligados, ya que en toda formación social existen prácticas ideológicas que sostienen el poder establecido. Sin embargo, no son equivalentes, pues en ocasiones la ideología se opone al poder dominante.

Al respecto, van Dijk nos ofrece una noción más general para poder estudiar las ideologías “positivas” que sostienen y justifican la oposición y resistencia contra la dominación y la desigualdad social. En el marco de la teoría de la cognición, van Dijk (2005a: 20) considera a la ideología en un sentido general y abstracto:

Las ideologías son estructuradas por un esquema social que consiste en varias categorías que cognoscitivamente representan las principales dimensiones sociales de los grupos, tales como sus propiedades distintivas, criterios de asociación, acciones típicas, objetivos, normas y valores, grupos de referencia y recursos o intereses básicos.

Y en el sentido de su funcionalidad:

Su función principal es resolver el problema de la coordinación de los actos o las prácticas de los miembros sociales individuales de un grupo. Una vez compartidas, las ideologías asegurarán que los miembros de un grupo actuarán en general de modos similares en situaciones similares, serán capaces de cooperar en tareas conjuntas, y contribuirán así a la cohesión grupal, la solidaridad y la reproducción exitosa del grupo (van Dijk, 2000: 52)

La visión de ideología propuesta por van Dijk (2008: 204-207) se sustenta en 7 suposiciones básicas:

1. Las ideologías son cognitivas. Esta dimensión es crucial, en la medida en que las ideologías son “sistemas de creencias” socialmente compartidos por los grupos humanos (al igual que el lenguaje). Interesa, por tanto, investigar la naturaleza cognitiva de esas creencias, y ahondando más, tratar de discernir entre el conocimiento ideológico propiamente dicho y otros tipos de conocimiento.
2. Las ideologías son sociales. No podemos olvidar que la ideología no se limita sólo a las relaciones de dominación. Muy al contrario, de acuerdo con una visión más amplia, también los grupos dominados tiene ideologías que controlan su propia identificación, objetivos y acciones. Lo mismo sucede en otros grupos sociales, tales como los profesionales (periodistas, profesores), grupos de activistas (antirracistas, ecologistas, pro-vida, antiabortistas) u organizaciones e instituciones (burocracia, policía).
3. Las ideologías son sociocognitivas. Más allá del componente cognitivo, hay que tener en cuenta que las ideologías alcanzan su concreción en lo social, de modo que cualquier sistema de creencias (conocimiento, opiniones y actitudes) actúan como una interfaz entre lo cognitivo y lo social.
4. Las ideologías no son verdaderas o falsas. En contra de lo defendido en las teorías tradicionales, no resulta operativo abordar el estudio de las ideologías en términos de verdad o falsedad, toda vez que las ideologías representan la posibilidad partidista de verdad autoservida de un grupo social. Esto no quiere decir que las ideologías no alienten creencias falsas entre los miembros del grupo.
5. Las ideologías pueden tener varios grados de complejidad. No todas las ideologías alcanzan el mismo desarrollo: hay ideologías simples y otras más complejas, en la medida en que se hallan insertas en marcos de pensamiento más amplios (democracia, socialismo). Habrá que

considerar también que las élites o los ideólogos de un grupo destacan por una mayor complejidad de su sistema ideológico. De modo que la complejidad ideológica esta correlacionada con la mayor educación y la estratificación social: por eso los líderes controlan el discurso ideológico.

6. Las ideologías presentan unas manifestaciones contextuales variables. Las ideologías no son deterministas, en la medida en que no son el único sistema mental que controla la producción y comprensión del discurso, ya que influyen otros muchos factores sociales, sociocognitivos y personales.
7. Las ideologías son generales y abstractas. La naturaleza abstracta de las ideologías explica que sean independientes de la situación y únicamente sus expresiones variables son producidas localmente y comprimidas textualmente.

En cuanto a la formación ideológica, como concreción del fenómeno ideológico, se presenta una materialidad de amplio espectro y de diversos alcances, Haidar (1998: 126) nos dice que se concreta en:

1. Lo aparatos y las instituciones.
2. Las prácticas sociales, en general.
3. Las prácticas sociales discursivas: verbales semióticas.
4. Los diferentes sistemas semióticos como son los emblemas, los ritos, la moda, etc.

Por su parte, Robin (citado por Haidar, 1998: 125) aporta cuatro rasgos fundamentales que caracterizan a una ideología:

- a) las ideologías no son arbitrarias sino que son orgánicas e históricamente necesarias;
- b) las ideologías tienen la función de desplazar las contradicciones reales de la sociedad y reconstituir sobre el plan imaginario un discurso relativamente coherente que sirva de horizonte a lo vivido por los sujetos sociales;
- c) una ideología es inconsciente de sus propias determinaciones y de su lugar el campo de la lucha de clases y
- d) las ideologías tienen una existencia material, entendida ésta como una serie de prácticas y una estructura institucional.

La eficacia social de la ideología produce dos tipos de efectos básicos: un efecto de reconocimiento y/o de convencimiento en los destinatarios. Cuando planteamos la eficacia en términos de los efectos ideológicos, necesariamente debemos remitir al problema de los efectos discursivos, ya que las prácticas discursivas son la materia prima de lo ideológico.

Para Reboul (1986: 12), la eficacia de la ideología deriva de que confiere a las palabras no solo un sentido, sino también un poder, poder de persuasión, de convocatoria, de consagración, de estigmatización, de rechazo, de legitimización, de excomunión. Este poder de la ideología se basa en que ésta se postula como racional y crítica para disimular su verdadero funcionamiento. Sin embargo, existe una relación contradictoria entre la forma de la ideología, que es racional, y su contenido, que es irracional. La eficacia ideológica (Reboul, 1986: 20-21) existe cuando funciona el espacio de la pretendida racionalidad de la ideología, cuando esto deja de funcionar, se apela a la violencia física o simbólica.

Por su parte, Terry Eagleton retoma la tarea de conceptualizar y analizar la ideología, y él cuestiona la idea extendida del conocimiento como ideas verdaderas, es decir, verificables mediante algún criterio, de las ideologías como creencias erróneas o manipuladas, ya que “el discurso suele mostrar una relación entre proposiciones empíricas y lo que más o menos denominamos una visión del mundo, en la que la segunda lleva la ventaja a la primera” (Eagleton, 2005: 45).

Eagleton comparte con van Dijk la idea de que no todo lenguaje ideológico supone necesariamente una falsedad, sino que más bien está relacionado con visiones del mundo que pueden ser muy diversas, y responden, más que a un criterio de verdad, a los intereses particulares de un grupo. De este modo, independientemente de su veracidad o falacia, estas son aceptadas por el grupo como verdaderas:

En resumen, la situación es ahora totalmente confusa. La ideología parece designar a la vez la falsa conciencia (Engels), todo pensamiento condicionado socialmente (Plejanov), la cruzada política del socialismo (Bernstein y en ocasiones Lenin) y la teoría científica del socialismo (Lenin). No es difícil

entender como han surgido estas confusiones. En efecto, derivan del equívoco que señalamos en la obra de Marx entre ideología como ilusión e ideología como bagaje intelectual de una clase social. O, por decirlo de otro modo, reflejan un conflicto entre los sentidos epistemológico y político del término. En el segundo sentido del término, lo que importa no es el carácter de las creencias en cuestión, sino su función y quizá su origen; y así, no hay razón por la que estas creencias tengan que ser necesariamente falsas en sí. Concepciones verdaderas pueden ser puestas al servicio de un poder dominante. Así pues, la falsedad de la ideología en este contexto es la “falsedad” del propio dominio de clase, pero aquí el término “falso” ha cambiado de manera decisiva de su sentido epistemológico a su sentido ético (Eagleton, 2005: 125).

Desde esta perspectiva, Eagleton concluye que lo más pertinente es que se defina lo ideológico en términos más complejos en los cuales caben tanto las ideologías relacionadas con la “falsa conciencia” hasta la “verdadera conciencia”, y dentro de ella caben múltiples matices del mismo fenómeno (Haidar, 1998: 125).

Ahora bien, entrando en el terreno de las intersecciones y correlaciones de la ideología con el discurso, la ideología es un asunto de discurso más que de lenguaje. La ideología es menos cuestión de propiedades lingüísticas inherentes de una declaración que de quién está diciendo algo a quién y con qué fines. La ideología es una función de la relación de la manifestación con su contexto social (Eagleton, 2005: 29).

Hay que recalcar que las ideologías se vuelven materiales en tanto que derivan en acciones y prácticas, como nos dice Eagleton (2005:155) se concibe también la ideología como “una práctica social auténtica y habitual que debe abarcar supuestamente las dimensiones inconscientes y no articuladas de la experiencia social además del funcionamiento de las instituciones formales.”

Con respecto a estas nociones sobre ideología, se establece que las sociedades humanas se organizan mediante el lenguaje y el discurso y, por lo tanto, las características particulares que diferencian a cada sociedad son dinámicas y no permanentes. Por lo que, desde esta perspectiva, el estudio de la ideología implica en parte, y en cierto sentido, estudiar el lenguaje en el mundo social, en la vida cotidiana y los modos en que los múltiples y variados usos del

lenguaje se entrecruzan con el poder. Siguiendo a Eagleton (2005: 277) la ideología tiene que ver con

ciertos efectos discursivos concretos. Representa los puntos en que el poder incide en ciertas expresiones y se inscribe tácitamente en ellas. El concepto de ideología pretende revelar algo de la relación entre una expresión y sus condiciones materiales de posibilidad, cuando se consideran dichas condiciones de posibilidad a la luz de ciertas luchas de poder centrales para la reproducción (o también, para algunas teorías, la contestación) de toda una forma de vida social.

En otras palabras, al estudiar la ideología se busca poner en evidencia las maneras en que ciertas relaciones de poder son mantenidas y reproducidas en un conjunto interminable de expresiones que movilizan el sentido en el mundo social. De ahí que sea necesario reconocer que aun cuando la ideología se manifiesta de muchas formas: por ciertas prácticas sociales, por ciertas instituciones, por símbolos, etc., el dominio privilegiado de la ideología, el lugar donde ejerce directamente su función, es el lenguaje. Surge aquí el concepto de ideología que propone Villoro (1985: 28-29):

Las creencias compartidas por un grupo social son ideológicas si y sólo si: 1) no están suficientemente justificadas; es decir, el conjunto de enunciados que las expresan no se funda en razones objetivamente suficientes; 2) cumplen la función social de promover el poder político de ese grupo; es decir, la aceptación de los enunciados en que se expresan esas creencias favorece el logro o la conservación del poder de ese grupo.

Villoro (1985: 17-19), enumera cuatro significados o momentos de la ideología:

1. Como conciencia enajenada, esto es, que invierte la relación entre proceso productivo y productos o resultados o, simplemente, que considera esos productos como cosas independientes de aquel proceso (el ejemplo típico para el marxismo de esta forma de la conciencia ideológica lo constituyen el idealismo filosófico y la religión, pero caben también las ideologías políticas y las doctrinas económicas, entre otros);
2. Como ocultamiento o disfraz, a través del cual se presentan como un hecho o cualidad objetiva lo que es cualidad subjetiva, ya sea

disfrazando, queriendo hacer pasar intereses particulares por intereses generales, juicios de valor por enunciados de hechos, o deseos y emociones personales por descripciones objetivas;

3. Como conjunto de creencias que se encuentran condicionadas por las relaciones sociales de producción, esto es, que son parte de la superestructura; y
4. Como conjunto de creencias que cumplen una función social, ya sea para la cohesión de los miembros de un grupo o para el dominio de un grupo o una clase sobre otros.

El concepto de ideología ha evolucionado desde su significado de ciencia de las ideas hasta las lucubraciones de un individuo en particular; esto depende de los usos diversos que se le han dado a través del tiempo y del espacio científico, político, económico, educativo. Sin embargo, la ideología es considerada por distintos pensadores en diferentes momentos históricos como susceptible de ser sometida a estudio si es vista como sistema que posee una estructura y una función específica. Por lo tanto, para llevar a cabo un análisis del discurso, se debe tener en consideración la importancia de la ideología ya que esta influye en la organización y emisión de cualquier discurso.

Existe también una relativa atención a la clase social dado que el foco se movió hacia el rol de la ideología en el mantenimiento de la dominación, en especial en la relaciones de género y en las relaciones entre grupos étnicos o culturales. La crítica de la ideología es ella misma una forma teórica de lucha de las clases sociales dominadas; las minorías étnicas, los homosexuales y otros. La crítica ideológica como parte de la actividad intelectual, incluyendo al análisis crítico del discurso como “conciencia crítica del lenguaje, debería ser entendida en términos de la relación entre grupos de intelectuales en tanto estrato social, y estas luchas en términos de luchas de clases sociales y otros grupos sociales primarios” (Fairclough, 1995: 34).

Se observa que las ideologías surgen en aquellas sociedades que se caracterizan por relaciones de dominación, basadas, por ejemplo, en las diferencias

de clase, género o grupo cultural. En la medida en la que los seres humanos son capaces de trascender este tipo de sociedades, son capaces de trascender la ideología (Althusser, citado por Monteforte Toledo, 1976: 196). En consecuencia, no se puede separar la ideología de la sociedad misma. En esencia, las relaciones entre individuos son relaciones de clase y, por lo tanto, históricamente conflictivas, de ellas, con todas sus contradicciones, nacen las ideologías, sus condiciones de existencia, sus intereses y sobre todo en las prácticas y experiencias de táctica y estrategia generadas por sus luchas. Dicho de otro modo, las ideologías definen y demarcan los distintos grupos y sus interacciones dentro de una estructura social más amplia y compleja.

La ideología como conjunto de representaciones y valores de la sociedad en un momento dado se modifica a causa de los cambios que el hombre, en su dimensión de sujeto histórico, introduce desde la práctica cotidiana, condicionado por las circunstancias espacio-temporales de la sociedad que habita y en la que realiza su actividad. Las relaciones entre distintas ideologías suelen ser de convivencia, antagonismo o dominación, en múltiples combinaciones.

Después haber hecho de este recorrido por las principales nociones sobre ideología, se propone utilizar un concepto de ideología apropiado para los fines de este trabajo de investigación, y se elige la definición de ideología de van Dijk (1999a: 21), quien dice que

Las ideologías se pueden definir como la base de las representaciones sociales compartidas por los miembros de un grupo; esto significa que las ideologías les permiten a las personas, como miembros de un grupo, organizar la multitud de creencias sociales acerca de lo que sucede, bueno o malo, correcto o incorrecto, según ellos, y actuar en consecuencia [...] También se puede afirmar que las ideologías pueden formar la base de argumentos específicos a favor de, y explicaciones sobre un orden social particular, o efectivamente influir en una comprensión particular del mundo en general.

En resumen, “la función social de las ideologías es principalmente servir de interfaz entre los intereses colectivos del grupo y las práctica sociales individuales” (van Dijk, 2000: 53-54). Es en este punto donde cobra importancia el estudio de la

ideología para comprender las consecuencias materiales sustentadas en ésta, por ejemplo, la discriminación y exclusión de ciertos grupos sociales, que puede ser perpetrada desde las propias instituciones. Las ideologías tienen la función de organizar las creencias, de ordenar y reproducir el conocimiento compartido de quiénes son y cuál es su postura con respecto a diversas cuestiones sociales, además de emplearse para legitimar las acciones de los grupos hegemónicos. Entender y desvelar estas ideologías permite comprender cómo éstas se traducen en, y a su vez legitiman actos como la discriminación, la exclusión y la opresión.

3.5. Los constructos ideológico-discursivos según van Dijk

El sistema de valores de la ideología establece las prioridades y las normas de comportamiento, constituye la guía para realizar juicios morales y justifica el establecimiento de la misión o papel trascendente del grupo. Las actitudes derivadas de la ideología, por tanto, definen las predisposiciones conductuales de los miembros del grupo ante éste, ante ellos y ante los demás. La interpretación de la ideología es una forma de hermenéutica profunda, en el sentido de que está mediatizada por el análisis formal o discursivo de las construcciones lingüísticas y por el análisis socio-histórico de las condiciones en las que el discurso es producido y recibido (Thompson, 1998: 23-24). Está mediatizada por estas fases del análisis, pero va más allá, proyectando un posible sentido y mostrando cómo éste puede servir para sostener las relaciones de dominación.

La ideología incluye una forma concreta de concebir el mundo y tiene competencias sobre tres objetos: el grupo, sus miembros y el entorno físico y humano. El grupo como tal posee una misión, un papel que desempeñar y que justifica su existencia. Los miembros del grupo cuentan con un perfil concreto, medido en buena parte en términos de valores y actitudes. La ideología establece las condiciones para aceptar miembros y las condiciones de exclusión: El *nosotros* y

el *ellos*. Lo demás es percibido de una forma determinada. De acuerdo con van Dijk (2003: 57), la estrategia básica del discurso ideológico es muy general:

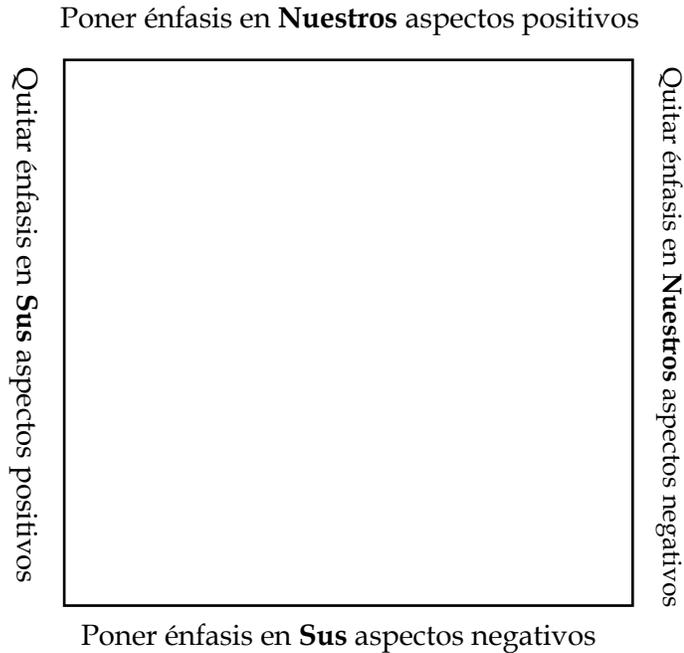
- Poner énfasis en *Nuestros* aspectos positivos.
- Poner énfasis en *Sus* aspectos negativos.

Este tipo de autorepresentación positiva y presentación negativa de los demás no es sólo una característica general del conflicto entre los grupos y de las formas de interacción entre grupos opuestos: también caracteriza cómo hablamos de *nosotros* y *ellos*. Sin embargo, esta estrategia general sólo hace referencia al significado (contenido), y, por lo tanto, es bastante limitada. Hay que ampliarla para poder incluir otras estructuras del discurso. Pero primero debemos completarla con los significados contrarios:

- No hablar de *Nuestros* aspectos negativos.
- No hablar de *Sus* aspectos positivos.

Estas cuatro posibilidades forman un cuadrado conceptual que según van Dijk podría denominarse el *Cuadrado ideológico* (Cuadro 1) y que es aplicable al análisis de todas las estructuras del discurso. Por lo que se refiere al contenido, es válido en el análisis léxico y semántico, pero el uso de las parejas opuestas “poner énfasis” y “quitar énfasis” permite muchos tipos de variación estructural: podemos hablar extensa o brevemente sobre nuestros o sus aspectos positivos o negativos, explícita o implícitamente, con hipérbolos o eufemismos, con titulares grandes o pequeños, etc. Es decir, el discurso dispone de múltiples procedimientos para poner o quitar énfasis de los significados, y en la medida en que tiene una base ideológica, es posible analizar la expresión de la ideología en los diferentes niveles del discurso.

Cuadro 1: Cuadrado ideológico de van Dijk



La ideología que define al grupo establece aspectos relacionados con la identidad de esa comunidad, de tal forma que sus miembros se reconocen como tales y sienten simpatía y adscripción, al mismo tiempo que se sienten, como grupo, diferentes al resto. En la formación de esta identidad son fundamentales los elementos mencionados: el sistema de valores, las actitudes y la misión grupal. En la medida en que la ideología define la identidad del grupo, sus valores y sus actitudes (es decir, sus cogniciones, afectos y predisposiciones conductuales), constituye una excelente herramienta para ejercer el poder mediante la persuasión. Los líderes de los grupos, como personificaciones de la ideología, cuentan por tanto con un elevado poder persuasivo.

Van Dijk (1999a: 96) sostiene que las ideologías se estructuran según un esquema de conflicto de grupo, es decir, son la base de las relaciones y de las luchas sociales. Por tanto, propone una serie de categorías que definen la estructura de las ideologías:

Cuadro 2: Estructura de las ideologías (van Dijk, 1999^a)

ESTRUCTURA DE LAS IDEOLOGÍAS	
Pertenencia	¿Quiénes somos?, ¿De dónde venimos?, ¿Qué aspecto tenemos?, ¿Quién pertenece a nuestro grupo?, ¿Quién puede convertirse en miembro de nuestro grupo?
Actividades	¿Qué hacemos?, ¿Qué se espera de nosotros?, ¿Por qué estamos aquí?
Objetivos	¿Por qué hacemos esto?, ¿Qué queremos realizar?
Valores/Normas	¿Cuáles son nuestros valores más importantes?, ¿Cómo nos evaluamos a nosotros mismos y a los otros?, ¿Qué debería (o no debería) hacerse?
Posición y relaciones de grupo	¿Cuál es nuestra posición social?, ¿Quiénes son nuestros enemigos, nuestros oponentes?, ¿Quiénes son como nosotros, y quiénes son diferentes?
Recursos	¿Cuáles son los recursos sociales esenciales que nuestro grupo tiene o necesita tener?

3.6. La dimensión socio-discursiva del poder

El término poder proviene del latín *possum* - *potes* - *potul* - *posse*, que de manera general significa ser capaz, tener fuerza para algo, o lo que es lo mismo, ser potente para lograr el dominio o posesión de un objeto físico o concreto, o para el desarrollo de tipo moral, político o científico (Mayz-Vallenilla, 1982: 22-23). Usado de esta manera, el mencionado verbo se identifica con el vocablo *potestas* que traduce potestad, potencia, poderío, el cual se utiliza como homólogo de *facultas* que significa posibilidad, capacidad, virtud, talento. El término *possum* recoge la idea de ser potente o capaz, pero también alude a tener influencia, imponerse, ser eficaz, entre otras interpretaciones. Íntimamente ligados al poder como *potestas*, se hallan los conceptos de *imperium*, (el mando supremo de autoridad), de *arbitrum* (la voluntad o albedrío propios en el ejercicio del poder), de *potentia* (fuerza, poderío o eficacia de alguien) y de *auctoritas* (autoridad o influencia moral que emanaba de su virtud).

En general, el concepto de poder se refiere a la capacidad de una clase para obtener intereses objetivos específicos. Este elemento del concepto de poder se refiere, más particularmente, a los estudios de Marx y Lenin relativos a la organización de clase (Poulantzas, 1968: 128-129). En ese sentido amplio, la palabra organización comprende simplemente las condiciones de una práctica de clase con efectos pertinentes. Sin embargo, la teoría de la organización, en el sentido estricto de la palabra, en Marx, y sobre todo en Lenin, no comprende simplemente las prácticas de clase, las condiciones de existencia de clase en cuanto clase distinta —fuerza social—, sino a las condiciones de poder de clase, es decir, las condiciones de una práctica que conduce a un poder de clase.

El poder es un concepto que se presenta de manera más o menos consciente en nuestro pensamiento y se entiende como la forma de dominio de sujeción de la voluntad de los gobernados ante la voluntad de los gobernantes. Uno de los conceptos más mencionados del poder nace del sociólogo Max Weber, a principios del siglo XX. En este enfoque, el poder es una relación formal, que implica al mismo tiempo, dominación-resistencia e implica necesariamente el factor de legitimación, a tal punto que los diferentes tipos de poder se distinguen entre sí con base en las diferentes motivaciones de la legitimidad. Sin embargo, dicha legitimación ya no es una instauración racional, sino más bien supone las formas de una creencia socialmente verificable. El poder se ejerce sobre personas o grupos y se utiliza para resolver conflictos, conciliar intereses y negociar equilibrios en la organización. En términos generales, el poder ha sido considerado como un concepto más amplio que el de autoridad, entendido como un caso especial de poder. Weber (2002: 43) señala que

Poder significa la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad.

De esta forma, se entiende el poder como la capacidad estructural del actor social para imponer su voluntad sobre otros actores sociales. Todos los sistemas institucionales reflejan relaciones de poder, además de los límites a estas relaciones de poder tal y como han sido negociadas por parte de un proceso histórico de dominación y contra dominación.

Dentro de esta perspectiva de poder, también se encuentran las aportaciones teóricas de Michel Foucault (citado por Dreyfus y Rabinow, 1988: 252) quien ubica al poder al nivel de la acción social:

Lo que define las relaciones de poder es un modo de acción que no actúa directamente sobre los otros. En cambio actúa sobre sus acciones; una acción sobre una acción, sobre acciones existentes u otras que pueden suscitarse en el presente y en el futuro.

En un segundo momento de su reflexión, Foucault busca precisar aún más los rasgos definitorios de las prácticas del poder. En ese esfuerzo, Foucault subraya que el poder no es en modo alguno, acción directa o inmediata sobre los otros. La formulación de Foucault (1988: 14) es más compleja: el poder “actúa sobre sus acciones; una acción sobre la acción, sobre las acciones eventuales o actuales, presentes o futuras”.

Desde este enfoque, la acción social puede entenderse más allá de los individuos y vincularse con grupos más amplios, pero siempre manteniendo el principio de que existe una influencia que modifica las acciones de otros. Es entonces que el sentido de la acción en las relaciones de poder se relaciona con la modificación de las acciones de quienes lo padecen.

En buena parte de la teoría social del poder que conocemos, el destino del concepto de poder (y de su definición) está inextricablemente unido al concepto de dominación, cualquiera sea la forma que adopte esta particular relación. En la perspectiva social de Castells (2009: 33-34) el poder es

la capacidad relacional que permite a un actor social influir de forma asimétrica en las decisiones de otros actores sociales de modo que se favorezcan la

voluntad, los intereses y los valores del actor que tiene el poder. El poder se ejerce mediante la coacción (o posibilidad de ejercerla) y/o mediante la construcción de significado partiendo de los discursos a través de los cuales los actores sociales guían sus acciones. Las relaciones de poder están enmarcadas por la dominación, que es el poder que reside en las instituciones de la sociedad. La capacidad relacional del poder está condicionada, pero no determinada, por la capacidad estructural de dominación.

Se podría decir incluso, al menos de modo hipotético, que en aquellas visiones que tienden a distinguir entre ambos conceptos, estos por lo general o se expresan como sinónimos o se determinan mutuamente. De cualquier modo, en dichos casos, esclarecer el concepto de poder implica conocer la relación que éste establece con el concepto de dominación.

En esta medida, el poder se ejerce por medio de la fuerza y la coerción. Todas las cualidades imaginables de un hombre y toda suerte de constelaciones posibles pueden colocar a alguien en posición de imponer su voluntad en una situación dada. Cuando se habla de poder se suele relacionar con la acción social colectiva, no a la fuerza física. También se entiende como la capacidad para cambiar la realidad.

Así, el poder puede ser visto como un conjunto de formas de imponer la acción humana, pero también como lo que permite que la acción sea posible, al menos en una cierta medida. El poder en sí es la mayor o menor capacidad unilateral (real o percibida) o potencial de producir cambios significativos sobre la vida de otras personas, a través de las acciones realizadas por uno mismo o por otros. Por otra parte, se podría considerar que el poder debe alojarse en el pensamiento del dominado y llevarlo a considerar como normal lo que se le impone desde que nace.

De esta manera, se pueden conseguir cosas de una forma u otra, ejercitando algún grado de influencia social cuando no podemos hacer algo de forma directa. Así nos podemos imaginar un continuo que puede ir de las formas más suaves de convencer a los demás hasta las más duras, consistentes en el uso de la fuerza

física. En este punto, podemos apreciar que entre ambos polos, surge la relación de dominio al interior de los organismos sociales.

Desde el punto de vista del ACD, el discurso plantea cuestiones relativas a la cuestión del poder. Las prácticas discursivas pueden tener efectos ideológicos de peso, es decir, pueden ayudar a producir y reproducir relaciones de poder desiguales entre las clases sociales, entre las mujeres y los hombres, entre las mayorías y las minorías culturales o étnicas, por cómo representan los objetos y sitúan a las personas. Es así como el discurso puede manifestar posiciones de los individuos, por ejemplo, racista, sexista, clasista y constituir un intento de hacer pasar supuestos falsos como meras cuestiones de sentido común.

3.7. La dominación en las relaciones sociales

El dominio del hombre no sólo se quedó al interior de las primeras sociedades. El ambiente también fue sometido en parte y a la postre el cerebro del hombre le dio las facultades para imponerse en el más alto lugar de la evolución. El hombre terminó dominando a los demás (Morin, 1992: 75). Los primeros gérmenes de barbarie histórica hacen su aparición seis mil años atrás en el seno de los grandes imperios del Medio Oriente y se perpetúan hasta hoy. A través de este cuadro evolutivo el hombre se consolidó en el dominio del entorno y encontró en la guerra el vehículo ideal para el desarrollo de cualidades estratégicas y sus actitudes de liderazgo. La guerra no sólo se convirtió en el espacio en el cual el líder afirmaba su dominio sobre los subordinados, sino que también fortalecía su espacio de control. Pero, también en las formas de gobierno se generó la dominación de un solo hombre y esto es la forma más restringida de lo que se conoce como monarquía absoluta, que nace precisamente sobre la voluntad de un solo hombre. Él manda y los demás obedecen (Di Tella Torcuato, 1998: 153). Aquí la voluntad de un individuo puede estar por encima de los deseos populares.

Max Weber (2002: 43) en su análisis de la dominación dice que

La dominación debe entenderse como la posibilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas [...] la probabilidad de encontrar obediencia dentro de un grupo determinado para mandatos específicos [...] puede descansar en los más diversos motivos de sumisión: desde la habituación inconsciente hasta lo que son consideraciones puramente racionales con arreglo a fines. Un determinado mínimo de voluntad de obediencia, o sea de interés (externo o interno) en obedecer, es esencial en toda relación auténtica de autoridad.

Según Weber (2002: 170), la obediencia al señor o los señores, debe estar ligada a la costumbre, de un modo prominentemente efectivo, por intereses materiales, o motivos ideales (con arreglo a valores). En este sentido, Weber añade otro factor, la creencia en la legalidad. La dominación procura despertar y fomentar la creencia en su legitimidad. Según sea la clave de legitimidad pretendida, es fundamentalmente diferente tanto el tipo de obediencia como el grupo administrativo burocrático destinado a garantizarla, como el carácter que toma el ejercicio de la dominación y también sus efectos.

La dominación, es decir, la probabilidad de hallar obediencia a un mando determinado, puede fundarse en diversos motivos: puede depender directamente de una constelación de intereses, o sea, de consideraciones utilitarias o ventajas e inconvenientes de parte del que obedece, o puede depender también de la mera "costumbre", de un hábito ciego a un comportamiento tradicional, o puede fundarse, en el puro afecto, en la mera relación personal del súbdito. Sin embargo, la dominación que sólo se funda en tales móviles sería relativamente inestable. En las relaciones entre dominantes y dominados, la dominación suele apoyarse interiormente en motivos jurídicos, en motivos de su legitimidad, de tal manera que la insubordinación de esa creencia en la legitimidad, suele acarrear graves consecuencias.

De esta manera, la dominación restringe el campo de análisis del fenómeno del poder a su ejercicio efectivo, en la medida en que, la capacidad de mando se expresa mediante el acatamiento concreto de quienes obedecen o están dispuestos a obedecer determinadas órdenes. Como lo subraya Aron (1988: 48):

La dominación supone un cierto grado de institucionalización (sin la cual el dominante no se atrevería a mandar) pero el término de dominación evoca la relación directa entre el amo y el servidor más que la relación entre el gobernante y los gobernados.

Así, las clases dominantes pueden llegar a estar tan intensamente cargadas de intereses en una situación que ya no sean más capaces de ver algunos hechos que puedan sabotear su sentido de dominación. Cualquier forma de conocimiento histórico, ideológico o sociológico está enraizado y conducido por el deseo de poder y reconocimiento de grupos sociales particulares que quieren hacer universal su interpretación del mundo. La competencia por la dominación entre grupos es primordial y la principal causa de cambios en orientación intelectual es esa lucha. La posición en un orden de dominación es un factor en la determinación del sistema de creencias de un grupo social. Por ejemplo, una generación o clase social es una categorización que se refiere a la localización de un número de individuos en la estructura social.

Aunque Weber es un claro exponente de la tesis según la cual el poder es fundamentalmente una capacidad individual de lograr que los otros actúen en la forma deseada a pesar de su eventual resistencia, no podríamos tampoco obviar el hecho que Weber se ocupa asimismo con particular interés de aquellos fenómenos de poder fundados en el consentimiento de los dominados. Weber conceptualiza precisamente como autoridad el ejercicio legítimo del poder. Los motivos para fundar esa obediencia de los dominados pueden ser de diversa índole. Weber (2002: 84) distingue tres tipos básicos de dominación legítima:

1. la dominación tradicional fundada en la fuerza de la costumbre que conduce a aceptar el mando de quienes la costumbre señala;
2. la dominación carismática que descansa más bien en el reconocimiento o la atribución de condiciones o cualidades extraordinarias a algunos individuos a quienes se está dispuesto a seguir u obedecer y
3. la dominación legal que se fundamenta en las regulaciones y reglamentaciones formalmente instituidas y en los derechos a ejercer el mando que esas regulaciones establecen.

Sin embargo, para Weber (2002: 171), el poder no se reduce al poder legítimo. Para este autor, la diferencia entre poder y dominación se halla en que el poder sólo se refiere a la adecuación externa de la conducta del otro a la propia voluntad, con independencia de la motivación interna de esa adecuación, mientras que la dominación consiste en que el otro actúa como si el mandato ajeno fuera en realidad un producto propio. Esa transmutación se produce cuando se ha generado e interiorizado un deber de obediencia a los mandatos provenientes de la persona dominante. Como él mismo lo afirma, no habría por qué suponer que la obediencia a una dominación esté orientada primariamente (ni siquiera siempre) por la creencia en su legitimidad.

Si Weber fue quizás el más importante analista del poder en la primera mitad del Siglo XX, Foucault lo fue en la segunda mitad de ese siglo que recién concluye. Para Foucault, quien intenta una “alternativa radical” en su visión del poder, habría que preguntarse más bien cómo se ejerce el poder, mediante qué tecnologías y mediante qué procedimientos se ejerce ese poder y qué consecuencias y efectos se derivan de ello.

En un primer momento de sus investigaciones, Foucault intenta caracterizar el funcionamiento de esa micro-física del poder: las relaciones que se establecen en el ámbito de instituciones sociales muy diversas (asilos, prisiones, hospitales, escuelas), con el fin de señalar los procedimientos comunes o similares mediante los cuales aparece el poder. De acuerdo con Foucault (1976: 123):

El poder no es una institución, no es una estructura ni una fuerza de la que dispondrían algunos: es el nombre que se le da a una situación estratégica compleja en una sociedad dada.

En lo que concierne a este poder, en primera instancia es necesario distinguir aquel que se ejerce sobre las cosas y da a su vez la habilidad de modificar, usar, consumir y destruirlas —un poder que procede de aptitudes directamente inherentes al cuerpo o apoyadas en instrumentos externos—. Podría decirse que aquí hay una cuestión de capacidad. Por otro lado lo que caracteriza al

poder es que este pone en juego las relaciones entre los individuos (o entre grupos). Si hablamos de las estructuras o los mecanismos del poder, es sólo en tanto suponemos que ciertas personas ejercen el poder sobre otros. El término poder designa los relacionamientos entre compañeros (Foucault, 1983: 249).

Para Foucault el poder no es algo que posee la clase dominante; postula que no es una propiedad, sino que es una estrategia. Es decir, el poder no se posee, se ejerce. En tal sentido, sus efectos no son atribuibles a una apropiación sino a ciertos dispositivos que le permiten funcionar plenamente. Pero además, postula que el Estado no es de ninguna manera, el lugar privilegiado del poder sino que es un efecto de conjunto.

Foucault considera que en el odio que el pueblo siente por la justicia, los jueces, tribunales y prisiones, se observa la aspiración de tener una justicia mejor y más equitativa. La lucha antijudicial, expresa Foucault, es una lucha contra el poder y no contra las injusticias de la justicia. Esto explica que cuando aparecen motines, rebeliones, el aparato judicial ha sido la diana sobre la cual se disparan los dardos, al igual que el aparato fiscal, el ejército, y otras formas de poder.

En América Latina el dominio colonial supuso tanto una serie de mecanismos de imposición por la fuerza como un sistema de ideas que buscaba legitimar a los ojos de los europeos y de los sujetos coloniales tal dominio. En este sistema de ideas fue central el discurso de la superioridad natural de los europeos y de su misión civilizatoria al resto del mundo. Vestido de un ropaje teológico en sus comienzos y luego secularizado por el discurso de la ilustración, los europeos se impusieron mediante el genocidio, el etnocidio y sujeción de poblaciones y territorios predicando su propia superioridad.

3.8. Resistencia a la dominación

En la asimetría de las diversas y variadas relaciones que se presentan en una sociedad, en sus conflictos y sus luchas, así como en sus cristalizaciones

institucionales, Foucault sostiene “que el poder es coextensivo al cuerpo social; no hay entre las mallas de su red playas de libertades elementales” (Foucault, 1981: 82). Pero a la vez que Foucault postula que no es posible estar fuera de ese espacio estratégico del poder, afirma “que no hay relaciones de poder sin resistencias, que estas son más reales y eficaces en cuanto se forman en el lugar exacto en que se ejercen las relaciones de poder” (1981: 82). Quienes padecen el ejercicio del poder pueden a su vez actuar y de hecho actúan: las resistencias mencionadas por Foucault no implican necesariamente su inserción en una estrategia global de resistencia, pero tampoco son actos meramente accidentales o simplemente aleatorios: “allí adonde hay poder, hay resistencia” (1976: 125), concluye Foucault.

Junto a las ideas de relaciones de fuerza dinámicas y de una red difusa de múltiples y variadas coacciones disciplinarias investidas de conocimiento científico y saberes particulares, que se impone autónomamente sobre las voluntades de los sujetos, Foucault (1983: 116-117), incorpora a su noción de poder la idea de resistencia:

En toda relación de poder hay inherente a ella una resistencia correspondiente. Y a todo lo largo y ancho de la red de micro poderes disciplinarios, de relaciones de fuerza interactuando estratégicamente en el cuerpo social, se expanden múltiples puntos o focos de resistencia [...] Los puntos de resistencia están presentes en todas partes dentro de la red de poder [...] Constituyen el otro término en las relaciones de poder; en ellas se inscriben como el irreducible elemento enfrentador.

Esa presencia de numerosos y heterogéneos puntos de resistencia contribuye al dinamismo dentro de la red de poder, ya que se erigen en la posibilidad de que surjan cambios, de naturaleza, alcance e intensidad diversos, que eventualmente pueden incluso confluir en grandes rupturas sociales y políticas:

Los puntos, los nudos, los focos de resistencia se hallan diseminados con más o menos intensidad en el tiempo y en el espacio, llevando a lo alto a veces grupos o individuos de manera definitiva, encendiendo algunos puntos en el cuerpo, ciertos momentos de la vida, determinados tipos de comportamiento. ¿Grandes rupturas radicales, particiones binarias masivas? A veces. Pero más

frecuentemente nos enfrentamos a puntos de resistencia móviles y transitorios, que introducen en una sociedad líneas divisorias que se desplazan rompiendo unidades y suscitando reagrupamientos (Foucault, 1989: 117).

Son las resistencias las que impiden que el poder se transforme en una máquina aplanadora de todas las voluntades, iniciativas insurgentes y anhelos creadores de cambios. La idea de resistencias fragmentadas y heterogéneas, que pueden surgir como factores de cambios frente al poder establecido de las disciplinas sociales, ha sido una de las de mayor influencia política del pensamiento de Foucault sobre diferentes movimientos sociales y ámbitos de la sociedad civil postmoderna. Es la que evita que, en el campo de la práctica política, la teorización del poder termine en el callejón sin salida del pesimismo determinista y la resignación pasiva, y la que abre una puerta de esperanza y posibilidad a las luchas sociales protagonizadas no ya por un sujeto trascendental, como sucedía en el marxismo, sino por múltiples, diferentes y dispersos sujetos particulares y contingentes. Para muchos, sobre todo para quienes pertenecen a la vieja izquierda, y para el propio Foucault, las resistencias múltiples y fragmentadas, así como las luchas potenciales a que pueden dar lugar, vienen a llenar el vacío dejado por la derrotada utopía revolucionaria.

Al abandonar la imagen de la centralidad de un poder al que habría que someterse o al que habría que resistir, Foucault presenta la imagen alternativa de un poder reticular al que se le puede resistir en múltiples lugares y de muy variadas maneras. Walzer (1988: 65) resume así la tesis de Foucault: “No puede haber una toma del poder si en el centro no hay nada que tomar. Si el poder se ejerce en innumerables puntos, entonces se le debe desafiar punto por punto”.

La distinción que Foucault hace entre violencia y poder se funda precisamente en esa diferencia: mientras que la violencia se realiza sobre las cosas o sobre los cuerpos para destruir o someter, el poder supone el reconocimiento del otro como alguien que actúa o que es capaz de actuar. En ese sentido, gobernar es incidir sobre el campo de acción real o posible de los otros. De ahí la célebre

reiteración de Foucault según la cual, al final de cuentas ejercer el poder no es más que “conducir conductas” (1988: 15), valga decir, la posibilidad de ampliar o de restringir el campo de acción de los otros. De esos otros a quienes se reconoce como actuantes y responsables: como capaces de actuar y, sobre todo, de responder. Castells (2009: 33) sostiene que

En las relaciones de poder siempre hay un mayor grado de influencia de un actor sobre otro. Sin embargo, no hay nunca un poder absoluto, un grado cero de influencia de aquellos sometidos al poder respecto a los que ocupan posiciones de poder. Siempre existe la posibilidad de resistencia que pone en entredicho la relación de poder. Además, en cualquier relación de poder hay un cierto grado de cumplimiento y aceptación de los que están sujetos al poder.

Respecto a la explicación de la dinámica capitalista, podemos tomar a modo de ejemplo las referencias de Castells a la forma en que la lucha de los obreros y el creciente poder del movimiento obrero contrarrestan la tendencia del capital al aumento de la explotación (Castells, 1978: 110) y en un mismo sentido, a la regla según la cual la resistencia del trabajador tiende a aumentar a medida que el capital es cada vez menos capaz de apropiarse de la misma cantidad de trabajo en términos absolutos (Castells, 1978: 86). Vemos que en ambos casos la relación explotación/resistencia a la explotación expresa un vínculo estrictamente económico o económico-político, que tiende a especificar las relaciones de poder y las correlaciones de fuerzas entre capital y trabajo.

3.9. El poder y la lucha de clases

Las relaciones de clase son, desde luego, en todos los niveles, relaciones de poder, y el poder no es, sin embargo, más que un concepto que indica el efecto del conjunto de las estructuras sobre las relaciones de las prácticas de las diversas clases en lucha. En ese sentido, ya puede eliminarse una tentativa de salir del dilema ideológico planteado arriba, que implicaría no obstante, la misma. Esta consistiría en negar las relaciones de poder al nivel de las relaciones de

producción, a cambio de introducirlas en los otros niveles de la estructura, por ejemplo en el nivel político (Poulantzas, 1968: 120-121).

Las relaciones de las clases son relaciones de poder. Los conceptos de clase y de poder son afines, en la medida en que tienen como lugar de constitución el campo circunscrito por las relaciones sociales. El parentesco de esos dos conceptos no indica, sin embargo, una relación de base o fundamento del uno respecto del otro, sino la homogeneidad del campo: las relaciones de clase no son la base de las relaciones de poder, así como las relaciones de poder no lo son de las relaciones de clase. Dicho de otra manera, el poder no está situado en los niveles de las estructuras (Poulantzas, 1968: 117-118), es un efecto del conjunto de esos niveles, y, sin embargo, caracteriza a cada uno de los niveles de la lucha de clases. De acuerdo con Castells (1972: 289):

las relaciones de poder son relaciones entre clases sociales y las clases sociales como combinaciones de lugares contradictorios definidos en el conjunto de la estructura social, concibiendo al poder como la capacidad de una clase o fracción de clase para realizar sus intereses objetivos, a expensas de las clases, o conjunto de clases, contradictorias, con quienes están en contradicción.

Puesto que, como es sabido, el poder no es un objeto, un atributo, una entidad material que se pueda apropiarse, sino una relación social, una capacidad de realizar los intereses de clase. Pero tal situación, no puede desorientar sino a quienes desligan el análisis del poder del análisis de los intereses de las clases en lucha. En cambio, si se parte de la estrecha relación entre unos y otros, si el poder no es dominación, sino dominación para realizar intereses objetivos anclados en la estructura económica, entonces la respuesta puede ser dada a través del análisis de la lucha de clases en las principales contradicciones que caracterizan una sociedad, en particular en aquellas relativas a las relaciones de producción y a la apropiación del producto por ellas determinada. O sea, que en lugar de tratar la cuestión del poder a nivel de la autoidentificación de clase que hacen los aparatos políticos o las ideologías de los grupos sociales, es necesario examinarla a través del grado de

desarrollo de los intereses objetivos de clase en las prácticas de lucha en los diferentes frentes, económico, político e ideológico (Castells, 1974: 151).

La expresión concentrada de la lucha de clases es la lucha política de clases, o sea aquella que tiene por objetivo el poder (Castells, 1974: 361). Por poder no puede entenderse una simple atribución de la capacidad coercitiva, como lo quiere la teoría liberal y la histórica del poder, sino la capacidad de organizar el conjunto de la sociedad en torno a la realización de los intereses específicos de una clase social y de su fracción hegemónica, lo cual sólo puede hacerse a expensas de los intereses de otras clases, aquellas con las cuales se está en contradicción, por el lugar recíproco y antagónico ocupado, en primer término, en las relaciones de producción.

Castells (1974: 397), afirma que el poder no es un objeto sino una relación social, una relación entre las clases y que tiene por referencia la organización del conjunto de la sociedad en función de sus intereses. Por tanto, de lo que se puede hablar es de las posiciones que se van ganando en el combate, de los cambios de las relaciones de poder, de la correlación de fuerzas más o menos favorable. La dualidad de poderes no es tal, sino la expresión de una correlación tan favorable a la clase obrera que esta puede generar sus propios aparatos de poder en las masas y en el conjunto de la sociedad en contradicción con el estado burgués, simultáneamente desmantelado, en una correspondencia recíproca y de sentido inverso entre la capacidad política del movimiento popular y la de la burguesía.

Las relaciones de clases sociales se expresan aquí por la desigual distribución del poder entre ellas y su desigual peso, por ende, en la conformación del Estado. Se implica, por lo tanto, que el poder no se manifiesta solamente a nivel del Estado y sus aparatos: "el poder no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada" (Foucault, 1989: 113). El Estado se conforma a partir de esas situaciones estratégicas, de sus efectos más o menos organizados y estables. El hecho estatal es un hecho de síntesis; es una

organización de distribuciones. Hay que decir, de inmediato, que esas situaciones estratégicas (relaciones asimétricas de poder) no existen al margen o fuera de un campo significativo. Más bien, ellas expresan y son transmitidas por medio de constelaciones simbólicas; dan origen a una práctica comunicativa; son creadoras del sentido que las legitima.

Es necesario puntualizar que el concepto de poder se refiere a ese tipo preciso de relaciones sociales que se caracteriza por el conflicto, por la lucha de clases, es decir, a un campo en cuyo interior, precisamente por la existencia de las clases, la capacidad de una de ellas para realizar por su práctica sus intereses propios está en oposición con la capacidad —y los intereses— de otras clases. Esto determina una relación específica de dominio y de subordinación de las prácticas de clase, que se caracteriza precisamente como relación de poder (Poulantzas, 1968: 126). La relación de poder implica la posibilidad de demarcación de una línea clara, partiendo de esta oposición entre los lugares de dominio y de subordinación.

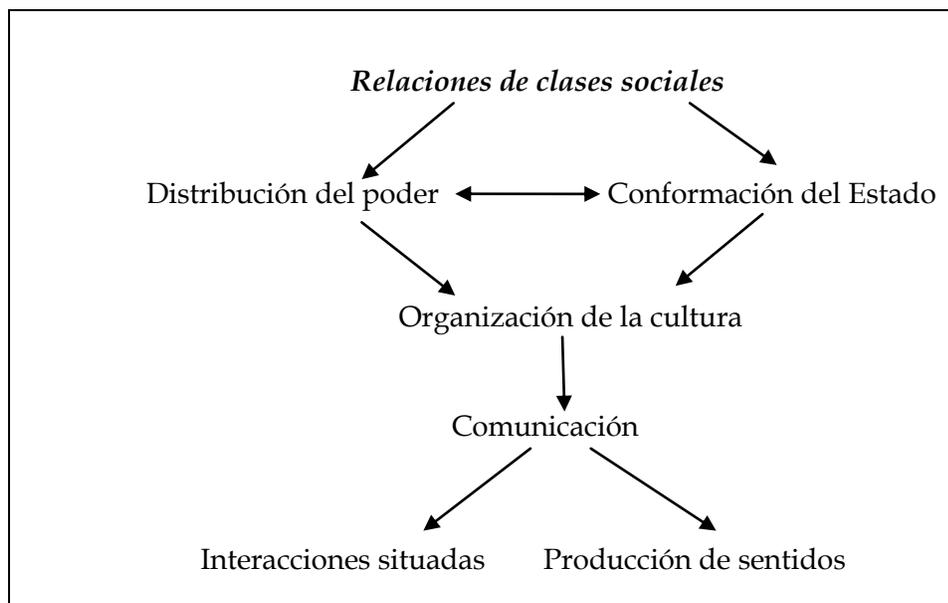
Por otro lado, puesto que el aparato del Estado condensa el poder político de las clases dominantes, puesto que a través de él se organiza, regula, integra, reprime, el conjunto de relaciones sociales, la toma del poder consiste en la destrucción del aparato del Estado ligado a las clases dominantes y en la construcción de uno nuevo, expresión de la nueva dominación de clase, es decir de la dictadura del proletariado, tal como anteriormente se ejercía, bajo distintos regímenes, la dictadura de la burguesía (Castells, 1974: 363).

Si se considera el poder como efecto de las estructuras en el campo de las luchas de clases, podrá verse que la capacidad de una clase para realizar sus intereses, que depende de la lucha de otra clase, depende por ello de las estructuras de una formación social en cuanto límite del campo de las prácticas de clase. La disminución de esa capacidad en una clase no se traduce automáticamente en el aumento de la capacidad de otra clase, pues la redistribución final del poder depende de las estructuras: la pérdida, pongamos

por caso, de poder de la clase burguesa no significa que ese poder se sume por ello al poder de la clase obrera (Poulantzas, 1968: 146).

En todo caso, la lucha de clases es una característica de las relaciones de dominación establecidas durante un sistema económico, y una de sus particularidades puede ser el contenido racial de dichas relaciones, aunque pudieran tener otras particularidades que no sean raciales necesariamente.

Esquema 2: Relaciones de clases sociales (Brunner, 1982: 77)



El poder de una clase remite, ante todo, a su lugar objetivo en las relaciones económicas, políticas, ideológicas, lugar que abarca las prácticas de las clases en lucha, es decir, de las relaciones no igualitarias de dominación/subordinación de las clases ancladas en la división social del trabajo y que consisten ya en relaciones de poder. El lugar de cada clase, y por tanto su poder, está delimitado, es decir, a la vez designado y limitado por el lugar de las otras clases. El poder no es, pues, una cualidad adherida a una clase en sí, en el sentido de un conjunto de agentes, sino que depende y deriva de un sistema relacionista de lugares materiales ocupado por tales o cuales agentes (Poulantzas, 1978: 180). El campo relacional del poder concerniente a las clases remite así a un sistema material de distribución de lugares

en el conjunto de la división social del trabajo, y está determinado fundamentalmente (aunque no de modo exclusivo) por la explotación.

Precisamente, en el eje correspondiente a la relación entre poder y dominación se registra una oposición central entre la noción de poder como cambio social o modificación social sustancial y de dominación como reproducción social. De este modo, podríamos contraponer la dominación como expresión de clases en el poder, con la noción de poder de clase como efecto modificador en la lucha de clases.

Si se tiene en cuenta la primacía, en el proceso de producción, de las relaciones de producción sobre las fuerzas productivas, debe considerarse que las relaciones de producción y las relaciones que las conforman (propiedad económica/posesión) se traducen en poderes emanados de los emplazamientos que esas relaciones configuran. Poderes de clase, en este caso, que remiten a la relación fundamental de explotación: la propiedad económica designa, en particular, la capacidad (el poder) de asignar los medios de producción a determinadas utilidades y de disponer así de los productos obtenidos; la posesión designa la capacidad de utilizar los medios de producción y de dominar el proceso de trabajo (Poulantzas, 1978: 38). Estos poderes se sitúan, a su vez, en una red de relaciones entre explotadores y explotados, en las oposiciones entre prácticas de clase diferentes, en suma, en una lucha de clases; son poderes inscritos en un sistema de relaciones entre clases.

Castells (1976: 215), reconoce que un análisis del poder debe partir de la consideración histórica de las relaciones de clase, de las luchas de clase, aprehendidas a la vez en el proceso de explotación y en el de resistencia a la explotación, así como en la dialéctica reproducción-transformación de las relaciones sociales, en la dominación política de clase y en el poder alternativo de las clases dominadas. A ello añade que en el proceso de explotación y de dominación, las resistencias y las luchas de clase se realizan a través de la matriz del conjunto de los niveles constitutivos de la formación social.

3.10. Relaciones interraciales

El racismo es el conjunto de creencias negativas que mantiene el grupo que identifica y mantiene apartado o segregado a otro grupo al atribuir relevancia diferenciadora a algún o algunos rasgos biológicos u otras características inherentes al grupo segregado, rasgos y características que son evaluadas negativamente y se asocian deterministamente con algún tipo de conductas.

El racismo no puede existir fuera de la historia, es decir, independientemente del desarrollo y sucesión de formaciones sociales como producto de la lucha de clases porque es parte integrante de los cimientos de nuestras sociedades. El racismo, verdadero fenómeno social, se inscribe en prácticas (formas de violencia, desprecio, intolerancia, humillación, explotación), discursos y representaciones, que aunque no se manifiesten con igual fuerza en todos los momentos de la historia, éste debe considerarse como una formación que sigue estando activa, y que de manera abierta o latente, contribuye a estructurar los comportamientos y los movimientos que surgen de las condiciones actuales (Balibar y Wallerstein, 1991: 68). El racismo no tiene nada que ver con la existencia de razas biológicas objetivas, sino que es un producto histórico-cultural.

El racismo, en la medida en que está asociado a la modernidad, puede ser abordado por dos entradas principales. La primera, en el orden de aparición histórica, lo considera ante todo un fenómeno ideológico, un conjunto de doctrinas y de ideas menos elaboradas; la segunda, privilegia el análisis de sus modalidades concretas interesándose entonces, dando continuidad a la precedente, en los discursos y en los escritos, pero también y sobre todo, en las formas en las cuales se expresa prácticamente: masacres, explotación, discriminación, segregación (Wieviorka, 2002: 14).

Las doctrinas ideológicas racistas han evolucionado considerablemente en el transcurso de la era moderna. En una primera fase, a lo largo de los siglos XVII y XVIII, dominan, con una gran diversidad, representaciones del *otro* (Wieviorka,

2002: 14). Algunas especialmente explican las diferencias físicas de los africanos o de los nativos de América, percibidas como causa o marca de una inferioridad, por el entorno en el cual viven: el clima, la naturaleza, pero también la cultura, la civilización en la cual son socializados. Desde ese punto de vista, el negro africano es un salvaje, pero puede ser “civilizado” y hasta su apariencia física puede verse transformada por la colonización.

El surgimiento del racismo está directamente relacionado con el despliegue del desarrollo capitalista, existiendo una relación entre el florecimiento de la producción capitalista y el desarrollo de la sociedad moderna de la sociedad burguesa, marcando de éste modo la diferencia con las sociedades anteriores y tradicionales. Para el sociólogo Wiewiorka (1992: 27-30) el surgimiento del concepto de racismo se relaciona fundamentalmente con un período en que se combina el colonialismo, el desarrollo de la industria y el de la ciencia. Para él, en dicho pensamiento se fragua la formidable convergencia de todos los campos del saber, al cual aportan innumerables filósofos, teólogos, anatomistas, fisiólogos, historiadores, filólogos, aunque también se incorporan las contribuciones de escritores, poetas y viajeros.

En la Europa de los siglos XVI al XVIII, el concepto de raza se construye a partir de la exclusión gradual de aquellas culturas y sociedades que están fuera de la ecúmene de la cristiandad, mediante la construcción de relaciones de alteridad (mecanismo de autodefinición en relación al otro). Estas ideas fueron elaboradas durante el periodo de formación del capitalismo mercantil, y se reafirma por los descubrimientos, conquista y posterior colonización de “las nuevas tierras” (Bello, 2000: 5-6). Es en este plano en el que se acuñan y circulan las condiciones raciales y el racismo se instrumentaliza, el pensamiento racial se asocia estrechamente con el orden colonial, donde los europeos categorizan racialmente a los colonizados.

En efecto, el colonialismo va a ser una fuente primordial para el surgimiento de ideas sobre las diferencias raciales entre los europeos y los pueblos “descubiertos”. La noción de la superioridad racial europea contrastada con la

supuesta inferioridad y salvajismo de la periferia, serán parte de los procesos históricos a través de los cuales se construirán imágenes culturales de conquistados y conquistadores.

De esta forma, las doctrinas racistas⁴ fueron influidas por algunas tesis elaboradas en el marco de las ciencias naturales durante esa época, tales como el darwinismo, el neodarwinismo, el positivismo y la biosociología. Éstas se basaban en dos procedimientos complementarios (París Pombo, 2002: 91):

- a) Clasificación, valoración y jerarquización de las poblaciones humanas.
- b) Naturalización, fijación en el tiempo (consideración atemporal) de los rasgos culturales más visibles de algunas comunidades.

La naturalización de la raza, su puesta en “clave científica”, tiene su origen en el auge en el desarrollo de las ciencias naturales durante el periodo de la Iluminación. El naturalista Karl Linneus (1707-1778), por ejemplo, desarrolla un sistema clasificatorio por especies y género, una taxonomía del mundo natural, que ubica a las diferentes razas humanas como especies y subespecies. La clasificación se basa en las características físicas y diferencias biológicas de las especies clasificadas, a las que se asociaba con determinados atributos sociales y culturales.

⁴ En el siglo XIX se desarrolló en Europa una interpretación racista del texto de la Biblia cristiana, a partir de algunas elaboraciones sobre el diluvio universal y los hijos de Noé, sobre todo de la maldición de Canaán, presentes ya en la Edad Media. Según esta interpretación, la Biblia indicaría que hay tres razas humanas, provenientes de los tres hijos de Noé: Sem, Cam y Jafet. De Sem descenderían los judíos y árabes; de Cam, los negros; y de Jafet, los blancos. Esta visión bíblica de la humanidad dividida en razas se complementaba con la llamada maldición de Canaan, hijo de Cam, al que Noé condenó: "maldito sea Canaán, siervo de siervos será a sus hermanos" (Génesis, 9:18-29). La interpretación racista de la Biblia, sostuvo que la maldición de Canaan fue una maldición de Dios a la raza negra, por la cual ésta era condenada a servir a los blancos. En el Génesis se habla de los pueblos condenados a la esclavitud en los versículos sobre Noé. De los hijos de Noé, Sem, Cam y Jafet, descienden las “naciones” que poblarán la tierra después del diluvio (Génesis, 10:32). Cam ofende la masculinidad del padre y es castigado y condenado a la esclavitud, y como castigo, Dios lo maldijo y tornó su piel color negro. Esta interpretación fue ampliamente difundida, e incluso enseñada a los jóvenes africanos por las autoridades coloniales y los misioneros católicos y protestantes, a través de los libros escolares belgas durante la primera mitad del siglo XX.

Evidenciando los problemas que subyacen a quienes refieren a la categoría de “racismo cultural”, Wade (2002: 272) considera que supone la existencia de algo así como su opuesto, esto es, un “racismo biológico” que se asume se encontraría expresado en “el racismo científico” en el siglo XIX y principios del siglo XX. Además, al suponer que el racismo no se limita a lo biológico, sino que también depende de referencias culturales, surge la siguiente la pregunta:

¿Qué define una clasificación como racial, en contraste con una clasificación étnica, de clase o simplemente “cultural”? Mi reacción aquí es dar un paso lejos de la “biología” y mirarla como un “artefacto cultural”. Tan pronto como hago esto, la aparente obvia distinción entre lo cultural y la biología se vuelve borrosa, al igual que la clara distinción entre racismo cultural y racismo biológico.

El mecanismo para clasificar a los diferentes grupos y culturas humanas se realizaba bajo la misma lógica clasificatoria de plantas o animales (insectos, mamíferos, etc.), pero sin que en la práctica se diera cuenta de los fundamentos fisiológicos que sustentaban la operación, de tal modo que las diferencias fueron naturalizadas sin ser biologizadas (Wade, 2000: 7). Las medidas anatómicas, el tamaño de la cabeza y el color de piel comenzaron a ser clasificados como rasgos de tipologías raciales específicas, correlato de los supuestos niveles de inteligencia o estadios de civilización. De este modo, los rasgos y atributos físicos pasaban a formar un todo, donde cultura y sociedad parecían estar dominadas por una condicionante natural.

La visibilidad de los rasgos étnicos de algunos colectivos permitió la categorización en grupos de esas personas, sobre criterios biológicos como los rasgos físicos o sociales, como el sector laboral en el que participan o sus creencias religiosas. La atribución de estas características puede servir para justificar el impedimento del acceso libre o igualitario por parte del grupo segregado a recursos económicos y sociales y a derechos políticos.

El “racismo científico” sirvió también de bastión ideológico para sustentar la superioridad de los blancos, bien sea sobre indígenas o afrodescendientes,

dependiendo de la importancia de cada persona, y recordando constantemente a los mestizos la jerarquía que se había planteado desde un principio. En palabras de Quijano (2000: 202):

La idea de raza, en su sentido moderno, no tiene historia conocida antes de América. Quizás se originó como referencia a las diferencias fenotípicas entre conquistadores y conquistados, pero lo que importa es que muy pronto fue construida como referencia a supuestas estructuras biológicas diferenciales entre esos grupos.

De este modo, el racismo justificó relaciones de dominación, exclusión, persecución e incluso destrucción, donde el *otro* fue salvajizado, inferiorizado y menospreciado. Hay una larga discusión sobre el origen del racismo, fenómeno inherente al comportamiento sociocultural o psicológico de la especie humana (Gall, 2007: 73).

Sin embargo, tiempo después la ciencia demostró que el concepto de raza no es aplicable al género humano y que el mismo no tiene nada que ver con cultura, sociedad o nación, porque el materialismo histórico-dialéctico explica que estos términos se derivan de un desarrollo histórico de la lucha de clases. Muchos biólogos, genetistas y antropólogos y físicos han llegado a la conclusión, de que, biológicamente hablando, las razas no existen (Wade, 2002: 20).

Se entiende entonces que el racismo no es simplemente una doctrina o una ideología ni mucho menos una opinión o un prejuicio o temor frente a otros. Es la valoración generalizada de unas diferencias biológicas o culturales, reales o imaginarias, en provecho de un grupo en detrimento de otro, con el fin de justificar una agresión y un sistema de dominación. Estas actitudes pueden expresarse como conductas imaginarias, prácticas racistas o ideológicas, que como tales se expanden a todo el campo social formando parte del imaginario colectivo. Wade (2000: 14) nos dice que —incluso entre los científicos sociales—, pese a

que reconocen que las razas no existen como entidades biológicas, genéticas, objetivas, tratan de reconstruir un fundamento objetivo que les permita

reconocer la existencia de distinciones “raciales”, como si estas estuvieran basadas en el fenotipo.

De hecho sólo ciertas variaciones fenotípicas conforman categorías e ideologías raciales. En otras palabras, las razas, las categorías e ideologías raciales, son las que elaboran construcciones sociales recurriendo a los aspectos particulares de la variación fenotípica que fueron transformados en significantes vitales de la diferencia durante los encuentros con otras culturas (Wade, 2000: 14-15).

El racismo tiene componentes intra e intersubjetivos: los primeros son los llamados prejuicios, con sus componentes emotivos, evaluativos y conductuales, mientras que los segundos son los estereotipos, creencias, valores e imágenes socialmente compartidas, ideologías que circulan dentro de los distintos sectores de la sociedad y que explican y dan sentido a la realidad. Tales construcciones y explicaciones sociales organizan las categorías cognitivas de la población. En términos de categoría conceptual se encuentra una aproximación a la noción de racismo propuesta por van Dijk (2010: 66) quien señala que:

El racismo es un sistema social de dominación étnica o “racial” donde la dominación es una forma de abuso de poder de un grupo sobre otro. Consiste en dos subsistemas principales, a saber, una variedad de tipos de prácticas discriminatorias en todos los espacios de la vida social, por un lado, y de prejuicios étnicos ideológicamente fundamentados, subyacentes como formas de cognición socialmente compartidas (distribuidas), por el otro.

Así, el racismo como ideología y las prácticas que la acompañan, son un producto de unas fuerzas históricas que buscan justificar la desigualdad de accesos al poder y a los recursos, haciendo creer que esta desigualdad es natural, producto de un origen plasmado en la raza o la cultura. Pero, una vez bien estructurado como ideología, el racismo tomó su propio curso, convirtiéndose por sí mismo en una fuerza de exclusión autónoma. De esta manera Wieviorka (1991: 18) entiende por racismo

la presencia de la idea de un vínculo entre los atributos, el patrimonio (físico, genético o biológico) de un individuo o grupo y sus caracteres intelectuales y

morales de modo que justifiquen relaciones de dominación, exclusión, persecución o destrucción.

El racismo no se trata de un simple prejuicio, sino que es un fenómeno social total que se inscribe en las prácticas, discursos, representaciones, creencias, sentimientos. Van Dijk pretende abordar la discriminación y prejuicio racista desde la perspectiva del discurso de la élite, por ser ésta la que tiene mayor acceso al discurso y, por ende, a influir en las construcciones de la imagen del *otro* y de *nosotros*. Como ideología, la fuerza del racismo radica en lograr la enajenación de los dominados, que acaban asumiendo los prejuicios de los dominantes y percibiéndose a sí mismos como los culpables de su situación.

De tal manera que el racismo es un componente más de la comprensión del mundo compartida, en mayor o menor medida, y con distinta cualidad por amplios sectores de la población. Dentro de la producción de la realidad social, el racismo es uno de los discursos ideológicos que la configuran y dan sentido de ella, el cual se cristaliza en expresiones estructurales: estructuras de poder racializadas. En tanto discurso ideológico tiene adecuación práctica, por lo que varía según el contexto en el que se produce.

El discurso ideológico racista no es un todo homogéneo sino que surge en la producción de significados que distintos grupos sociales dan a rasgos fisiológicos y/o culturales identificados y seleccionados por acción de la ideología. Por ello, el racismo como discurso ideológico interpreta realidades, las define y redefine en la discusión polémica de las personas miembros de la sociedad en general, agrupadas en grupos de distinto poder. El racismo se produce por medio de la interacción social y su soporte más elemental es el habla, es un discurso ideológico que se produce de forma diversa según la situación social de quienes argumentan entre sí. Es decir, es producido en grupos y está afectado por la posición social de quienes interactúan elaborándolo. La producción de discursos ideológicos racistas se distribuye socialmente según la posición social: la posición del grupo en la sociedad se basa en la posesión o carencia de poder político y socioeconómico.

Autores como Castoriadis (2008: 33) plantean que el racismo es una consecuencia de nuestra humanidad. Este pensador nos dice que

La idea que me parece central es que el racismo participa de algo mucho más universal que lo que se quiere admitir habitualmente. El racismo es un brote, o una transformación, particularmente agudo y exacerbado, incluso estaría tentado de decir que es una especificación monstruosa de un rasgo empíricamente universal de las sociedades humanas. Se trata de la aparente incapacidad de constituirse en sí sin excluir al otro, y de la aparente incapacidad de excluir al otro sin desvalorizarlo y, finalmente, odiarlo.

Las características más estables del discurso racista como sistema ideológico son (Miles, 1989: 79):

- a) La significación de algún rasgo fisiológico como criterio de identificación de un colectivo. El colectivo se construye como poseedor de un origen y estatus natural e inmutable, y por ello ser inherentemente distinto. Es decir, requiere un proceso de racialización;
- b) Al grupo racializado se le deben atribuir características físicas o culturales negativas añadidas o se le debe representar como causante de perjuicio para cualquier otro. En síntesis, una colectividad naturalmente definida que constituye una presencia problemática y representa, por ello, una amenaza.
- c) El racismo es una forma representacional que, mediante la designación de colectividades humanas discretas, funciona necesariamente como una ideología de inclusión y exclusión. Pero a diferencia del proceso de racialización, las características negativas del otro descubren características positivas del nosotros, es decir, tiene un componente valorativo explícitamente negativo.
- d) El racismo puede tomar la forma de una teoría relativamente coherente, pero también aparece como un conjunto no tan coherente de estereotipos, imágenes, atribuciones y explicaciones que se construyen y emplean para negociar la vida cotidiana
- e) El racismo tiene adecuación práctica, este refracta en el lenguaje y la representación del mundo algunas regularidades observadas que sirven como solución para problemas percibidos. Enfatizar el racismo como una "falsa doctrina" falla en apreciar que una de las condiciones de existencia de las ideologías es que ellas pueden dar sentido de modo exitoso del mundo, al menos para aquellos que las articulan y emplean.

- f) Dada su capacidad de resolver cuestiones sobre la existencia el racismo no es una ideología homogénea o socialmente unívoca sino que varía de un contexto social a otro.

Como evidencia de lo que se ha expresado anteriormente, y con respecto a España, país que esclavizó a América, entre mediados del siglo XV y finales del XVI se exigía probar la limpieza de sangre (París Pombo, 2002: 295) para residir en determinados lugares o ingresar en determinadas corporaciones, quedando excluidos los descendientes de judíos, de musulmanes y los sancionados por la inquisición.

En consecuencia, la discriminación racial simboliza de fondo y forma los preceptos ideológicos que tuvieron su génesis en el esclavismo y se mantiene en el modo de producción capitalista; la discriminación racial materializada en la esclavitud centró las bases para diferenciar las clases sociales, esencia a posteriori del modo de producción capitalista, por el hecho de que en América la colonización la inician los blancos quienes se sienten superiores a los demás grupos étnicos, e inclusive de manera ideológica intentan esgrimir hipótesis científicas que no han sido demostradas, sólo se intenta explicar lo injustificado, la explotación del hombre por el hombre.

En América Latina como nuestra realidad más inmediata, el racismo está vinculado a la conquista, colonización y esclavismo (Bello, 2000: 11). Tan temprano como el siglo XVI, se confrontaron distintas visiones del indio ancladas en las tradiciones del pensamiento aristotélico y cristiano, que independientemente de sus profundas diferencias, justificaron la guerra, la conquista espiritual y más de tres siglos de dominación (Castellanos Guerrero, 2003: 36). La controversia entre Juan Ginés de Sepúlveda y Fray Bartolomé de las Casas, sobre capacidad e incapacidad, irracionalidad y racionalidad del indio, esto es su bestialización o su humanidad e igualdad, revelan los parámetros en que debió oscilar el racismo discursivo de la época (Medina, 1987: 18).

El problema del racismo en América Latina radica en que surge en un contexto de colonialismo que trata de justificar un sistema de desigualdades, de explotación y de dominación. Aun cuando los indígenas estaban protegidos por ley por parte de la Corona española, esto no les exentó de ser explotados y oprimidos. Esto trajo como consecuencia un gran número de mortalidad entre los indígenas a causa de las duras condiciones de trabajo y enfermedades generadas por estas. Como resultado de ello, los conquistadores se vieron en la necesidad de importar mano de obra de África, lo que posteriormente tendría un impacto importante en la gran diversidad multirracial que hoy existe en América Latina (Sitton, 2003: 156).

De acuerdo con Humboldt (1966: 51), una mezcla entre las distintas razas y culturas se produjo en el momento en que los españoles, indígenas y negros comenzaron a mezclarse y tener hijos, surgiendo de esta mezcla siete castas distintas:

1. los individuos nacidos en Europa, llamados vulgarmente gachupines;
2. los españoles criollos, o los blancos de raza europea nacidos en América;
3. los mestizos descendientes de blancos y de indios;
4. los mulatos descendientes de blancos y de negros;
5. los zambos descendientes de negros y de indios;
6. los mismos indios, o sea la raza bronceada de los indígenas, y
7. los negros africanos.

La población de las colonias se volvió gradualmente más compleja y variada al sumarse a estas, los africanos y las diferentes formas de descendencia que emanaron de su combinación con españoles, indígenas y mestizos. Como resultado de este mestizaje se produjo una estratificación y clasificación de la población en razas, cruza o castas. De aquí que muchas de esas clasificaciones como mulato, mestizo y castizo, provienen de ese sistema racista colonial y representan las

variedades de mezcla entre las tres etnias, tales como la europea, indígena, negra y sus descendientes.

En aquel tiempo, el sistema de castas o pirámide social formó una sociedad con la idea de una superioridad indiscutible del hombre blanco y europeo. El sistema fue una jerarquía social donde la raza blanca dominaba, siendo los españoles de Europa los más altos jerárquicamente de la sociedad. Junto a ellos pero con menor influencia estaban los criollos o mestizos y bajo ellos con muy limitado poder político, económico y prestigio estaban los indígenas. Al mismo tiempo, sometido a un estatus aún inferior que el de los indígenas, estaban las poblaciones negras de origen africano (Bello, 2000: 11). El sistema de castas fue basado tanto en el color de piel, la raza o el origen étnico, lo que también significaba que estos factores fueron cruciales para determinar la situación socioeconómica de una persona en la sociedad. Sin embargo cuanto más blanca era una persona o su herencia, más alto sería su estatus social, así como también tendría más oportunidades. De esta manera el prejuicio racial actuaba como factor de estratificación social y que a través de los siglos continuaría pesando fuertemente. Para autores, como Mignolo (2005: 43), hay momentos donde la clasificación racial no se ancla en el de diferencias fenotípicas sino en la inferiorización de la diferencia:

A mediados del siglo XVI, Las Casas proporcionó una clasificación racial aunque no tuviese en cuenta el color de la piel. Era racial porque clasificaba a los seres humanos en una escala descendente que tomaba ideales occidentales cristianos como criterio para la clasificación. La categorización racial no consiste simplemente en decir "eres negro o indio, por tanto, eres inferior", sino en decir "no eres como yo, por tanto eres inferior".

La colonización es el denominador común en la trayectoria histórica de la mayoría de los pueblos indígenas de América, donde el racismo latinoamericano es un sistema de dominio étnico-racial cuyas raíces históricas se enclavan en el colonialismo europeo y por tanto se remontan a la conquista, explotación y

genocidio de los pueblos indígenas y en la esclavitud de los africanos. Esta legitimación es, por tanto, inherente a las formas de colonialismo europeo:

El colonialismo fue una de las fuentes primordiales para la creación del pensamiento sobre las diferencias raciales, así como también la ideología de la superioridad racial europea frente a la supuesta inferioridad de los indígenas y los negros esclavos (Bello, 2000: 5).

Sin duda, la expansión colonial europea ha estado ligada a la distinción y jerarquización de lugares y gentes, como componentes de las tecnologías de dominación y de legitimación de exclusiones y de explotación del trabajo y de los territorios. La postura que sostiene Casaus (2002: 25) afirma que “el racismo es un sistema global, una unidad de acción que abarca todas las otras manifestaciones y que afecta al conjunto de las sociedades postcoloniales.” Algunas de estas distinciones y jerarquizaciones han sido racializadas. La colonización europea en América durante los siglos XVI-XVII, ha dejado muchas huellas y contribuido a lo que es hoy en día América Latina. Los siglos de dominio imperial han afectado y dejado profundas heridas en las culturas locales, imponiéndoles relaciones jerárquicas de subordinación y dependencia (Skidmore y Smith, 2010: 14).

La penetración de los europeos al continente americano no sólo significó la confrontación entre dos diferentes formas de vida, sino que también implicó un choque entre dos culturas, ya que cada una de estas se desarrollaban basadas en dogmas diferentes. La llegada de los europeos estableció el comienzo de un conflicto que, a pesar del transcurso de muchas décadas, todavía infesta el continente, manifestándose en la sociedad como discriminación y la clasificación de grupos inferiores y superiores. Esta mentalidad discriminatoria y clasista, se puede decir que proviene de los sistemas y la forma de pensar, que se desarrolló durante los años en que la colonización tuvo lugar. Como ejemplo, se puede mencionar el sistema de las encomiendas y el sistema de castas, que fueron dos prácticas que no sólo establecieron diferencias en la sociedad, sino que también contribuyeron a introducir el trato desigual de la población. El proceso de

mestizaje durante el tiempo colonial tuvo un papel importante en cuanto a la formación de estos sistemas, así como también gracias a este proceso, América Latina hoy en día tiene una gran diversidad cultural y étnica.

Lamentablemente, las estructuras sociales basadas en la pertenencia de un determinado grupo étnico se mantuvieron intactas por muchos años, aún después de que los países latinoamericanos se independizaron. Aunque la discriminación de hoy no es lo que fue en la época colonial, todavía se pueden encontrar restos de prejuicios como consecuencia del pasado histórico de América Latina.

Estamos pues de esta forma ante un proceso histórico, que ha tomado forma según ha sido la construcción de la desigualdad y sus justificaciones en cada espacio social. Al respecto, Quijano (2000: 203) afirma que:

En América, la idea de raza fue un modo de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista. La posterior constitución de Europa como nueva identidad después de América y la expansión del colonialismo europeo sobre el resto del mundo, llevó a la elaboración de la perspectiva eurocéntrica de conocimiento y con ella a la elaboración teórica de la idea de raza como naturalización de esas relaciones coloniales de dominación entre europeos y no-europeos. Históricamente, eso significó una nueva manera de legitimar las ya antiguas ideas y prácticas de relaciones de superioridad/inferioridad entre dominados y dominantes.

En síntesis, el racismo es una construcción ideológica con expresiones estructurales (estructuras de poder racializadas), el racismo debe entenderse como una ideología, estructura y proceso en el cual las desigualdades inherentes al sistema social más amplio se elaboran intersubjetivamente en interpretaciones de carácter determinista, en factores biológicos y culturales atribuidos a aquellos que se construyen como miembros de un grupo racial diferente. La raza es una construcción ideológica y no sólo una construcción social, porque la idea de raza nunca ha existido fuera de un marco de intereses grupales. Por lo tanto, hace falta tener una conciencia clara para comprender la problemática racista en nuestra región.

3.11. Etnicidad y espacio social

Etnicidad proviene del concepto griego *ethnos* que significa pueblo o nación; su uso generalizado ha emergido precisamente como reemplazo de la desprestigiada palabra raza (Bello, 2000: 7). Pero, no sólo es un sinónimo, porque mientras raza se refiere a características fenotípicas, etnicidad se refiere a cultura y, específicamente, a diferencias culturales. De acuerdo con Banks (1996: 5), etnicidad es

Una colección de declaraciones bastante simplistas y obvias acerca de las fronteras, la otredad, las metas y los logros, el ser y la identidad, la descendencia y la clasificación, que ha sido construida tanto por el antropólogo, como por el sujeto.

Smith (1997: 18) señala que existirían al menos tres corrientes de pensamiento sobre el significado de etnicidad:

Por una parte, la opinión de que es una cualidad primordial, esto significa que existe de forma natural, desde siempre, que es una de las cualidades dadas de la existencia, humana. De manera opuesta a esta visión existencialista, se considera que la etnicidad es situacional, ya que la pertenencia a un grupo étnico, es una cuestión de actitudes, percepciones y sentimientos en que se encuentre el sujeto: a medida que va cambiando la situación del individuo, también cambia la identificación del grupo, o por lo menos, la importancia de las identidades y discursos a las que se adhiere el individuo, irá variando conforme el paso del tiempo y las situaciones cambien. Un tercer aspecto, destaca los atributos históricos y simbólico-culturales de la identidad étnica. Un grupo étnico es un tipo de colectividad que cultural que hace hincapié en el papel de los mitos del linaje y de los recuerdos históricos, y que es conocida por uno o varios rasgos culturales o diferenciadores, como la religión, las costumbres, la lengua o las instituciones.

La etnicidad tiene la capacidad de reflejar los cambios culturales y la movilidad geográfica de las personas en el mundo entero (Wade, 2000: 19). Claro que no todas las evidencias objetivas en cuanto a localización son importantes en términos de las percepciones de la gente acerca de la diferencia geográfica (Gall, 2004: 230). Sin embargo, la perspectiva geográfica, la construcción de una “geografía cultural” ayuda mucho a explicar que entiende la gente por

“diferencias étnicas” y por qué la etnicidad parece haberse convertido en un fenómeno importante y común en el mundo moderno, en el que personas provenientes de diferentes lugares situados dentro de sus propias geografías culturales, se han estado relacionando con intensidad cada vez mayor, por lo que conforman así periodos en los que se da una intensa redefinición de las fronteras y de las colectividades sociales.

De este modo, raza y etnicidad se acercan y se alejan porque ambos conceptos son el reflejo de construcciones sociales y culturales que los sujetos elaboran y manipulan en función de diversos contextos. La diferencia, como ya se ha hecho mención, reside en que uno se construye —sobre todo— a partir de características fenotípicas mientras que el otro se vincula a la identidad étnica. La permanencia de las identidades, su gran fuerza para explicar procesos de construcción de sentidos de pertenencia o de noción de un *nosotros*, de una alteridad como oposición o negación del *otro* demuestra claramente su eficacia simbólica y su poder de acción en el espacio social (Bello, 2000: 8). En el tiempo humano de cuyo andar no hay historia registrada, existe sólo un *nosotros* y nuestro proceso de autoafirmación. Posteriormente, las comunidades humanas encuentran a los *otros* y, a partir de ahí, hacen frente a tres posibilidades: considerar a las instituciones de esos otros como superiores; considerarlas como iguales o equivalentes; o considerarlas como inferiores (Gall, 2004: 226).

Los antropólogos indigenistas comienzan a estudiar las relaciones interétnicas en México durante la época del cardenismo, bajo el espíritu del nacionalismo revolucionario que impulsa una política de integración y es también el de una antropología científica que se consolida. El escenario es el área mesoamericana, pero sobre todo la compleja realidad chiapaneca, en donde prevalecen relaciones de corte colonial (Castellanos Guerrero, 2000: 6).

Sin embargo, el estudio de estas relaciones no busca sus raíces históricas, ni un análisis de las formaciones regionales en las que se inscriben las relaciones interétnicas; recuérdese que en estos años el indigenismo exige un conocimiento de

las regiones étnicas para definir los sujetos de su acción y establecer sus puestos de avanzada para integrar al indígena a la sociedad nacional. En cambio, los antropólogos indigenistas ofrecen valiosas descripciones que nos acercan al mundo de las relaciones y subjetividades entre indígenas y no indígenas en esos años de construcción nacional, de supuesto despegue del México moderno, y de persistencia de viejas estructuras de dominación en regiones étnicas como Los Altos de Chiapas.

Este es el caso de Julio de La Fuente, uno de los antropólogos clásicos que pone al descubierto la naturaleza conflictiva de *Las relaciones interétnicas* (1965) y su interés explícito por desarrollar la práctica indigenista hacia el cambio del indígena. Pero también Alfonso Villa Rojas, antropólogo y activo participante en la práctica indigenista, en su *Etnografía tzeltal de Chiapas* (1990) describe la desconfianza, el temor y la violencia en las relaciones entre ladinos⁵ e indios de los años cuarenta, en los municipios de Oxchuc, Tenejapa y en Ciudad Real. Figura igualmente relevante es Gonzalo Aguirre Beltrán, quien identifica en *Regiones de refugio* (1970), la existencia de una ideología etnocéntrica y racista sustentada por ladinos para legitimar las relaciones de explotación del indígena. Desde los turbulentos años sesenta en que se desarrollan las luchas de liberación nacional y de las minorías étnicas por sus derechos sociales y políticos y aparecen nuevas utopías, se desata una crítica despiadada a la relación entre antropología y Estado, al indigenismo y los indigenistas, y al culturalismo, creando condiciones para una ruptura de paradigma en esta disciplina (Castellanos Guerrero, 2000: 6). En este contexto aparecen obras, como *Las clases sociales en las sociedades agrarias* (1971) de Rodolfo Stavenhagen, que introducen una nueva perspectiva para el análisis de la cuestión étnica.

⁵ En el contexto mexicano, la categoría de ladino es más amplia que la categoría de mestizo, y también más confusa. Éste último hace referencia al grupo social determinado biológicamente, producto de las relaciones establecidas entre indígenas y europeos; pero el ladino es una categoría que abarca más que esto: históricamente el ladino es persona o conjunto de personas que no eran indios ni españoles, ni criollos. El concepto ladino es amplio porque también incluye a negros (Martínez, 1992: 270-271).

Luego de un largo período en que se ignora el proceso histórico que da origen a la subordinación del indígena en la sociedad nacional y la naturaleza de las estructuras económicas y de clase que también determinan su condición, se inicia un arduo debate que comienza a poner en entredicho las bases teóricas del indigenismo. Juan Comas sigue de cerca el estudio de *Las relaciones interraciales en América Latina* (1961) revisando las aportaciones de sus contemporáneos. También, merece una especial mención *Cambio y continuidad entre los mayas de México* (1973) de Henri Favre por su visión diferenciada que como extranjero tiene de las relaciones interétnicas en esta región de Chiapas.

La delimitación de las diferencias entre grupos, cualquiera que sea su naturaleza es ciertamente un proceso cognitivo inherente a toda relación social. Sin excepción, tanto estos investigadores, como sus informantes, reconocen la existencia de dos culturas con diferencias lingüísticas, de indumentaria, de organización social, política y económica, de cosmovisión, y cuyos miembros exhiben diferencias fenotípicas, aunque para Favre indios mayas y ladinos “no se distinguen más que por el idioma” (Favre, 1973: 86).

Sin excepción, estos estudiosos coinciden en que son características culturales más que raciales, las que separan a ladinos de indios y que las relaciones interétnicas están marcadas por un fuerte etnocentrismo, y por actitudes raciales. Por ejemplo, en la Sierra Norte de Oaxaca existen prejuicios raciales de los castellanos y zapotecos hacia los chinantecos y mixes, expresados en estereotipos (tontos, cerrados y borrachos) que “se toman como innatos” (De La Fuente, 1965: 41). El color oscuro tiene una connotación de bajo status y se asocia “a la extracción biológica”, en tanto que “las nociones que se refieren a la inferioridad innata del indígena son comunes, y es general el empleo de términos como *indio*, *indiote*, *naco*, y otros, en sentido denigrante”; incluso hay quienes piensan que “el problema indígena” ha de resolverse “liquidando a los indios”, y los que creen con cierta vehemencia que “la mezcla de sangres mejora la raza indígena” (De La Fuente, 1965: 42). Este registro pone en evidencia un rechazo racista que fija las diferencias

del indígena y se pronuncia incluso por el exterminio y un racismo no aceptado conceptual y socialmente porque se encubre en la ideología del mestizaje en su versión más decimonónica, aunque De la Fuente no siempre informa sobre la posición de sus informantes en la estructura social regional, condición para entender los intereses y temores que median en las relaciones interétnicas.

Las relaciones entre blancos e indígenas están marcadas por un discurso racista que reproduce la desigualdad, la distancia social, la valoración del indígena como ser primitivo y de escaso intelecto y el desprecio a sus costumbres (Villa Rojas, 1990: 72) y que puede ocultar la ideología religiosa cristiana de la igualdad.

Es posible que en defensa de lo propio, constantemente amenazado por el mundo ladino, esta visión de los *otros* pueda ser interpretada como una forma de instrumentar el discurso de las élites regionales que han marcado la diferencia extrema y puesto en duda la existencia de una sola especie, de la igualdad de todos. Además, esta concepción no forma parte de un discurso hegemónico, son los estereotipos y la visión del ladino los que tienen el poder de trascender e imponer una forma de relación.

Como europeo que no escapa a la historia de un racismo diferencialista y de exterminio, Favre es radical en sus juicios sobre la existencia del racismo en México. Por ello afirma que la adquisición de una posición social equilibra bien la herencia racial y el éxito hace olvidar un nacimiento bajo. En ese sentido, no hay y no puede haber racismo en las relaciones entre indígenas y no indígenas, ya que el criterio racial no ofrece asidero alguno a los prejuicios (Favre, 1973: 84). Este juicio se hace a pesar de que el ladino se considera implícita o explícitamente superior al indio (Favre, 1973: 87). Es cierto que la posición social hace olvidar las herencias raciales, pero éste no es ni mucho menos un proceso automático y, es preciso contextualizar los casos.

Por su parte Stavenhagen reconoce una imbricación entre clase y raza, las dimensiones implicadas en la relación con el *otro*, identificando la naturaleza de los juicios y de la relación entre ladinos e indígenas. La posición socialmente superior

ocupada por los ladinos es concomitante a su sentimiento de superioridad (por su color y su sangre española) frente a los indígenas, a la vez que éstos asumen su inferioridad social y económica (Stavenhagen, 1971: 237-238), pero los factores esenciales en la estratificación son culturales y no raciales.

En los Altos de Chiapas, aunque indígenas y ladinos pobres viven similares condiciones de desigualdad social, las relaciones económicas, jurídicas y políticas, médicas, religiosas, educativas, personales, sexuales y conyugales con los indígenas tienden a estar marcadas por la distancia y la separación, la discriminación (expresada en las formas de “enganchamiento” para trabajar en las fincas cafetaleras, en las relaciones de servidumbre, en los fraudes de que es víctima el indígena, en los trabajos menos calificados que se les asignan, en los salarios más bajos por igual trabajo que percibe, en el endeudamiento forzado, en la exclusión de toda representación política en los aparatos del poder formal y la violencia.

En este sentido, la perspectiva estructuralista, a través de la cual Stavenhagen analiza las relaciones sociales y étnicas resulta enriquecedora. En su estudio sustenta cómo desde la colonia, el indio forma parte del sistema socio-económico y de la estructura de clase pese a la legislación tutelar que lo segregaba territorialmente, en tanto que su excedente lo vende en el mercado, acumula y emplea mano de obra, vende su fuerza de trabajo y establece relaciones comerciales entre la comunidad indígena y el mundo de los ladinos, es decir, la sociedad nacional (Stavenhagen, 1971: 223).

En el siglo XIX, la propiedad privada de la tierra impone a las comunidades indígenas una lógica distinta de relación que reduce el ámbito de su precaria autonomía al estimular la penetración de los ladinos y, en consecuencia, el despojo y la pérdida paulatina de sus territorios originarios. Es en este marco de relaciones de clase que se desarrolla un sistema de estratificación en el que los criterios étnicos predominan sobre otros y en el que los ladinos ocupan las posiciones superiores de la escala y los indígenas las posiciones inferiores (material y

simbólicamente). La igualdad legal proclamada en la Constitución no elimina la discriminación hacia los indígenas, sobre todo en las ciudades en las que están expuestos a toda clase de actos arbitrarios y vejatorios por parte de la población ladina y en donde, con excepción de las relaciones económicas no existe realmente una interacción social entre las dos etnias (Stavenhagen, 1971: 239). Esta visión es una aportación alternativa al análisis culturalista hasta entonces predominante.

Las relaciones sociales y étnicas conflictivas no son un fenómeno ahistórico y hay una relación entre estructura y subjetividad. Con base en fuentes diversas, Comas (1972: 171) reconoce las tendencias racistas y discriminatorias contra los grupos indígenas en América Latina, pero no se aleja de la visión, entonces común, de que el prejuicio racial es mínimo comparado con Estados Unidos y Sudáfrica, muy sutil y enmascarado e identifica un racismo latinoamericano. Pero considera que México es uno de los países donde el factor "raza" tiene menos influencia en las relaciones entre la diversidad de grupos. Esta posición difiere de la sostenida por Aguirre Beltrán, quien, con un conocimiento más profundo de las llamadas regiones de refugio, afirma que el "darwinismo social" forma parte del esquema conceptual del grupo dominante en las regiones de refugio (Aguirre Beltrán, 1970: 228). Pero precisa que las ideas etnocéntricas y racistas no se expresan en forma cínica o descarnada puesto que la mayoría de los ladinos cree sinceramente en la superioridad propia y en la inferioridad ajena, con lo que implícitamente distingue un racismo latinoamericano y revela las profundas raíces que tiene esta ideología. Como otros antropólogos, considera que el etnocentrismo es fuerza integradora en toda sociedad y coadyuva a pasar a una hostilidad que inferioriza al indígenas en todos los campos de sus expresiones culturales, con lo que implícitamente reconoce que la diferencia entre etnocentrismo y racismo es de grado. Su perspectiva de la ideología, como falsa conciencia, le lleva a ver en ésta un reflejo de los intereses de clase o casta que median entre ladinos e indígenas, con lo cual define su función de dominación en este contexto específico. Este reconocimiento de la ideología racista y de su carácter irracional, no deriva en un antirracismo a la

manera de Comas, su preocupación de fondo es que ésta es un obstáculo para la integración del indígena a la sociedad nacional y un impedimento para que se produzca el pase de la estructura de castas a la estructura de clases, perspectiva que puede igualmente ser etnocéntrica y racista porque encuentra en la acción indigenista un mecanismo para inducir el cambio, negando el derecho a la diferencia y participación a los pueblos indígenas en las políticas del estado.

Desde la concepción de un racismo doctrinario y biológico cuyo núcleo ha de ser la creencia en la superioridad/inferioridad con base en las diferencias raciales (biológicas, genéticas y fenotípicas) y el rechazo del mestizaje biológico y cultural, los estudiosos de las relaciones interétnicas describen los discursos, las actitudes y los comportamientos hacia los indígenas e independientemente de su reconocimiento explícito, sus datos muestran el racismo en sus varias formas elementales (prejuicios, discriminación, segregación y violencia) y en sus lógicas asimilacionista y diferencialista (De La Fuente, 1965: 159).

El problema de las identidades étnicas con frecuencia está ligado al de identidad de clase, entendida ésta como el lugar que se ocupa en el proceso de producción. En aquellas sociedades más o menos homogéneas étnicamente, los conflictos sociales no suelen traducirse en confrontaciones étnicas sino de clase. Pero no ocurre así en las sociedades nacionales con diversos grupos étnicos en su interior. En este caso es muy difícil que pueda darse una distribución equitativa del poder entre los diversos grupos étnicos; lo que impera generalmente es una jerarquización entre éstos con las consecuentes relaciones de dominación y subordinación. En este escenario no es raro que la estratificación de clases coincida con la étnica; es decir, que si un grupo étnico logra establecer su dominio sobre otro u otros, la clase social alta estará formada mayoritariamente por el grupo étnico dominante, mientras que en las clases bajas se ubicarán los grupos étnicos subordinados.

El grupo étnico dominante suele resaltar sus peculiaridades culturales y de fenotipo para diferenciarse de los grupos subordinados. Es por ello que a lo largo

de la historia las revueltas sociales violentas pueden adquirir matices raciales. Un ejemplo de ello son las guerras de independencia de Hispanoamérica, en las cuales la lucha se estableció contra el grupo español peninsular. Sin embargo, los insurrectos no sólo los identificaban por su riqueza sino también por sus fenotipos raciales, es decir, por ser europeos. En este caso fueron los mismos españoles peninsulares los que se empeñaron en resaltar sus diferencias étnicas al establecer una serie de prohibiciones para que los indios y mestizos pudieran ocupar ciertas posiciones en la sociedad colonial. Esta estructura socio-étnica dominada por la población de origen ibérico se mantiene más o menos clara en los países latinoamericanos hasta la fecha.

3.12. La construcción del *otro*

La otredad, entendida como la condición de ser *otro*, distinto, diverso de quien define, que está afuera de quien lo nombra, ocupa muchas líneas de análisis en la producción intelectual del mundo. Constituye también un concepto clave de la filosofía y de la antropología. Como idea es opuesta al concepto de identidad y pretende referirse a algo diferente, aludiendo a otro individuo más que a uno mismo.

El tema de la otredad ha sido abordado no sólo por antropólogos y etnógrafos, sino por los más diversos autores de textos; desde crónicas de viajeros (los primeros que se aventuraron junto con conquistadores y guerreros en las grandes invasiones) hasta sociólogos, historiadores, médicos y muchos religiosos, en su calidad de misioneros. Cada escrito publicado a través de los tiempos refería a diferentes cortes teóricos, se adscribía a distintas escuelas o corrientes en boga, respondía a dogmas religiosos o ideológicos o, simplemente, planteaba las ideas del autor, generalmente un agudo observador, aunque, no pocas veces cargado de los prejuicios y estereotipos que dominaban su sociedad de pertenencia. Estos textos de viajeros, incipientes etnógrafos, se transformaron en una fuente de

información del territorio lejano y sus gentes. Sin embargo, fueron los primeros en reproducir y propagar interpretaciones erróneas, teñidas por el filtro de sus propias concepciones culturales.

Muchos pensadores a lo largo de la historia se han referido a la idea del *otro* como necesidad del individuo para definir su propia identidad. Fue Hegel (1968), uno de los que introdujo la idea del *otro* como parte del autoconocimiento. Sin embargo, su pensamiento tiene un antecedente inmediato en la obra del filósofo Fichte (1994), quien postula que la auto-conciencia es un fenómeno social. Afirma que aunque su existencia depende de los objetos del mundo externo, la mera percepción de estos objetos externos depende de la auto-conciencia. También el filósofo existencialista francés Jean-Paul Sartre (1972), describirá cómo el mundo se ve alterado por la aparición de otra persona y parece girar en torno a ella. Pero fueron los pensadores Lacan (1976) y Lévinas (1992, 1997) quienes darían al concepto del *otro* una dimensión totalmente distinta. Lacan lo vincularía con el orden simbólico y la lengua, mientras Lévinas lo uniría al Dios tradicional de las Escrituras denominándolo “otro infinito”. Para Lévinas el *otro* es superior o anterior a uno mismo. El hecho de considerar la existencia de un *otro* generará preguntas tanto si se le tiene en cuenta como si se le ignora. Por eso este pensador plantea que aunque se matara al *otro*, la alteridad permanece, pues no ha sido negada ni controlada. Se trata de una alteridad infinita ciencia que ocupa un lugar secundario en su ética. Lévinas (1992: 85) escribe:

Los otros que me obsesionan en el otro no me afectan como ejemplos de la misma especie unidos entre sí por una semejanza o naturaleza común, individuos de la raza humana, o ramas de un mismo árbol. Los otros me incumben desde el primero hasta el último. Aquí, la fraternidad precede a la comunidad de una especie. Mi relación con el otro como prójimo da sentido a mis relaciones con todos los otros.

El análisis de Lévinas en torno a la alteridad se ordena conforme a la estructura formal de la idea de lo infinito en nosotros (1997: 103). Este análisis no parte de la conciencia, sino del aparecer del infinito como presencia en nosotros.

Presencia que se significa necesariamente en el existir, y en existir separadamente. La conciencia deja de ser una región ontológica central en la que la intencionalidad se halla superada por la presencia absoluta y desproporcionada por la desmesura de lo infinito. La alteridad puede describirse en términos de relación del ser y del ente trascendente absolutamente en otro sentido; en términos de relación del ente, que no se deja aprehender en su idea de ente separado, y del ser.

Según se desprende de la obra de Sartre (1972), todo *otro*, en tanto prójimo, tiene la capacidad de observar al ego y se puede así constituir en una suerte de oponente. Esto es así porque el ego a su vez percibe como objeto al *otro*. El filósofo francés observa una evolución desde la relación alienante inicial entre los sujetos hasta la relación positiva que se plantea entre los mismos, cuando el *otro* deja de ser un competidor. Por otra parte, Lacan (1976), influido por la filosofía sartreana, considera que el *otro* es al mismo tiempo el prójimo y todo el conjunto de sujetos que constituyen la cultura y la sociedad desde el origen de la humanidad.

Cuando consideramos al *otro* lo hacemos, sobre todo, pensando en *nosotros* mismos, porque su definición no puede hacerse sin que ésta nos afecte, excluyéndonos, sin que establezcamos una oposición entre *nosotros* y *él*, que nos distinga, una comparación que nos diferencie. Si no, el *otro* no existiría, no sería más que un *nosotros* mismos indiferenciado; el *otro* y *nosotros* son términos de una única proposición comparativa (Querol Sanz y Reyzábal, 2008: 7).

Lo ajeno, lo desconocido y lejano, como el opuesto necesario para establecer lo que es propio, conocido y próximo, nos habla de la distancia que existe entre quienes somos y que hacemos *nosotros* respecto al *otro*, siendo fundamento de esta distancia el aspecto espacial, cultural, moral o material, entre otros elementos que permiten establecer fronteras. El descubrimiento del *otro* tiene mucho de invención, de construcción al margen de la observación. En muchos casos se hace dando como premisas inalterables las ideas y tópicos que la historia ha ido aquilatando sobre el extraño, de modo que todo rasgo observado que no se

corresponda con eso tópicos, o los niegue, queda descartado de nuestra observación, no existe, no lo hemos visto (Querol Sanz y Reyzábal, 2008: 19).

De este modo, el conocimiento del que vive fuera de nuestro límites (territoriales, culturales, sexuales, religiosos, etc.) se convierte en una abstracción donde depositar todos aquellos rasgos que consideramos ajenos a nosotros mismos, tanto en el ámbito físico como en el de las costumbres. Es a partir de aquí cuando la identidad precisa la alteridad, y por ende la definición del *nosotros*, no puede ser defendida sino por la oposición al resto, a lo externo (la fácil y básica oposición *dentro/fuera* aplicada al universo antropológico).

En este sentido, el *otro* se construye, no es dado. Partimos del presupuesto universalista de que todos los seres humanos somos iguales, al menos en tanto personas, y todos pertenecemos a la comunidad humana. Said (1996: 58) dice que hay que entender la otredad no “en relación con las culturas no occidentales sino como un producto de Occidente mismo, hay que ver a los otros no como algo dado ontológicamente, sino como históricamente constituidos.”

Por ello, la construcción del *otro* es tal, no es parte de lo dado, sino que es algo que se produce a lo largo de la relación entre colectivos. Esta relación les diferencia entre comunidades, por eso se constituyen mutuamente en *otros*, en la relación se van construyendo barreras, límites de la mismidad y la alteridad, se van marcando diferencias que constituyen las características de los colectivos, características que o no se comparten o se interpretan de distinta manera de modo que sirvan para la distinción. Por eso decimos que la construcción del *otro* es un fenómeno dialéctico, al construir un *otro* estamos definiendo por negación al *nosotros*, y a la inversa. Toda alteridad se sitúa externa a la propia comunidad definidora o productora de ese *alter*. La relación entre ambos colectivos produce históricamente imágenes, creencias, mitos y leyendas sobre el *otro* que portan una valoración. Estos contenidos de la construcción del *otro* van variando históricamente, pueden difuminarse unos rasgos en determinado periodo y resaltarse otros. Los límites intergrupales, entre *ellos* y *nosotros* perfilan también la

identidad personal de quienes las definen y mantienen. Cuando asignamos a las personas en distintos colectivos o formas de agrupación, estamos estableciendo fronteras, criterios de inclusión y exclusión, estamos situando a los *otros* y a la vez a *nosotros* mismos.

3.13. La discriminación como problema social

La discriminación constituye una problemática extendida que se encuentra presente en los diversos ámbitos de nuestra sociedad. Tales prácticas deshumanizan a las personas por atacar la dignidad misma del ser humano y son un obstáculo para la integración y cohesión social. De esta manera, los individuos que pertenecen a esos grupos son juzgados no por sus méritos y acciones sino por los prejuicios que la sociedad atribuye al grupo de manera injustificada (Rodríguez, 2005: 25). En efecto, la discriminación se encuentra vinculada con el prejuicio, actitud arraigada en el ámbito de las convicciones personales que considera a un determinado grupo humano como inferior.

Estos esquemas de intolerancia han contribuido con un proceso de exclusión que ha dado como resultado la percepción de la discriminación como un modo natural de descartar a determinadas personas. Este rechazo se ha reflejado en la construcción de un imaginario social centrado en la exacerbación de la superioridad de determinadas identidades étnicas o raciales, modelos culturales, estéticos y religiosos. Además, ha conducido a la negación u oposición de las personas que son consideradas como diferentes del paradigma vigente.

La discriminación es una de las palabras de naturaleza política que está presente en una gran cantidad de usos cotidianos del lenguaje. Se trata de un término que se usa con mucha frecuencia y con sentidos e intenciones diversas, por lo que la primera evidencia que tenemos de ella es la de su condición polisémica.

De acuerdo con Rodríguez Zepeda (2005: 28):

La discriminación es una conducta, culturalmente fundada, y sistemática y socialmente extendida, de desprecio contra una persona o grupo de personas sobre la base de un prejuicio negativo o un estigma relacionado con una desventaja inmerecida, y que tiene por efecto (intencional o no) dañar sus derechos y libertades fundamentales.

Por lo tanto, la discriminación es una situación en la que una persona o grupo es tratada de forma desfavorable a causa de prejuicios, generalmente por pertenecer a una categoría social distinta. El concepto de discriminación hace hincapié a un fenómeno centrado en las relaciones entre distintos grupos sociales, dicho término se origina de la opinión que un grupo tiene sobre otro, estos grupos pueden ser parte de otros grupos sociales mayores o menores, incluso el individuo puede ser discriminado por varias causas.

De acuerdo a García (2008: 19), entre los tipos de discriminación se encuentran:

- a) Racismo y xenofobia: El racismo es una teoría fundamentada en el prejuicio según el cual hay razas humanas que presentan diferencias biológicas que justifican relaciones de dominio entre ellas, así como comportamientos de rechazo o agresión, se relaciona frecuentemente con la xenofobia (odio hacia los extranjeros).
- b) Homofobia: Se presenta cuando se rechaza a los homosexuales, debido a que consideran a este grupo como una entidad ajena y peligrosa, con valores particulares y extraños, amenazadores para la sociedad y —lo que es peor— hasta contagiosos.
- c) Discriminación a discapacitados y enfermos: Los discapacitados a veces tienen dificultad para ciertas actividades consideradas por otras personas como totalmente normales. El mayor reto para ellos ha sido convencer a la sociedad de que no son una clase aparte. Históricamente han sido compadecidos, ignorados, denigrados e incluso ocultados en instituciones.
- d) Diferenciación según el estrato social: Esto significa que las clases sociales tienen un acceso distinto, y normalmente desigual, a privilegios, ventajas y oportunidades.
- e) Discriminación religiosa: Se presenta cuando las personas son discriminadas por su inclinación hacia determinada religión.
- f) Discriminación a las mujeres (sexismo, machismo): El machismo es una discriminación sexual de carácter dominante, adoptada por los hombres. El hombre que ha sido educado en una cultura machista

aprendió desde temprana edad a respetar, admirar o temer a otro varón tanto física como intelectualmente. Sin embargo, su “cultura” le enseñó a ver a la mujer en términos de valores o atributos físicos, su admiración hacia ella se basa, principalmente, en una concepción biológica de la misma.

Se entiende que no ser discriminado equivale a tener acceso a todos los derechos y libertades (civiles, políticos y sociales). En este sentido la discriminación se interpreta como una limitación injusta a las personas en cuanto a sus libertades y protecciones fundamentales, a la participación social y política y a un sistema de bienestar de acuerdo a sus necesidades (Rodríguez Zepeda, 2004: 15). La discriminación se inscribe de esta manera, en el horizonte de los derechos humanos y las libertades fundamentales, y ello hace evidente la necesidad de su eliminación para lograr una sociedad libre, igualitaria y justa.

3.13.1. El prejuicio, evaluación negativa de un grupo

Existen muchas definiciones de la palabra prejuicio, entre ellas se destaca en primer lugar, una definición clásica, elaborada por un psicólogo de la Universidad de Harvard, Gordon Allport, que dedicó la mayor parte de su trabajo académico al tema y entabló un famoso debate con Theodor Adorno acerca de si los prejuicios formaban o no parte de la personalidad. Al respecto, Allport (1971: 7) dice que prejuicio es

una actitud suspicaz u hostil hacia una persona que pertenece a un grupo, por el simple hecho de pertenecer a dicho grupo, suponiéndose por lo tanto que posee las cualidades objetables atribuidas al grupo.

Baron y Byrne (1988: 227) nos dicen que “el prejuicio es una actitud (normalmente negativa) hacia los miembros de un grupo social, basado únicamente en los miembros de ese grupo. En otras palabras, una persona con prejuicios hacia un grupo social tiende a evaluar a sus miembros de una forma específica (normalmente negativa) simplemente porque pertenece a ese grupo”.

También merece destacarse la definición de Smith (1993: 304), autor que ha insistido en la necesidad de considerar al prejuicio, más como una emoción social, que como una actitud. Define el prejuicio como “una emoción social experimentada con respecto a una identidad social, como un miembro de grupo, con un exogrupo como objeto.”

Brown (1995: 9) tras hacer una revisión crítica a distintas definiciones anteriores del concepto de prejuicio, propone que el prejuicio es “mantener actitudes sociales o creencias cognitivas peyorativas, la expresión de un afecto negativo, o la puesta en práctica de conductas hostiles o discriminatorias hacia miembros de un grupo a cuenta de su pertenencia a ese grupo.”

El prejuicio también puede implicar tendencias a actuar negativamente hacia los grupos que son objeto de este prejuicio, centrándose en aspectos emocionales o evaluativos, enfatizando a veces odios irracionales con que a veces se caracterizan los prejuicios raciales, religiosos o étnicos.

Por otra parte, los prejuicios son una forma intensificada de las preconcepciones. Detrás de todo prejuicio hay algún estereotipo o imagen exagerada sobre la que el prejuicio se refuerza y actúa. El prejuicio en todo caso necesita de estas imágenes —de las preconcepciones en general— y tiene un carácter más negativo y cercano al conflicto que ellas (Billbeny, 2002: 100). Podemos decir que los prejuicios son ideas y creencias recibidas que conducen a un individuo o un grupo a estar predispuestos a favor o en contra de otros grupos o individuos, antes o a pesar de tener un conocimiento actual de ellos. Molero (2007: 592) argumenta que en el prejuicio intervienen elementos individuales, grupales y sociales:

Individuales, porque en el prejuicio intervienen procesos cognitivos (por ejemplo la categorización) y afectivos (las propias emociones negativas que implica el prejuicio). Se dan procesos grupales porque el prejuicio tiene un carácter compartido y su objeto son los miembros de otro grupo social. Finalmente los prejuicios tienen también un importante componente societal desde el momento en que se ven afectados por las leyes y las normas predominantes en un determinado contexto social.

Las personas con prejuicios hacia algún grupo social tienden a evaluar a sus miembros de forma específica, simplemente porque pertenecen a ese grupo. La información que se procesa sobre ese grupo se hace de forma diferente que hacia otros grupos sociales. Si no existen acontecimientos que destruyan el prejuicio, éste se hace más fuerte con el tiempo. Progresivamente se van incluyendo en él sentimientos o emociones negativas que aparecen con el simple hecho de pensar en las personas hacia las que se tienen prejuicios:

El prejuicio se eterniza porque se autorratifica con ayuda de la distorsión perceptual, con lo que la persona afectada por él se corrobora en su “falsa” opinión o, en todo caso, no se ve obligada a modificarla; la idea estereotipada es compartida, acto seguido, por un gran número de personas de cualquier *ingroup* en relación a un determinado *outgroup*, lo cual puede contribuir igualmente a que aquélla siga viva (Heintz, 1957: 53).

De lo anterior se deduce que el prejuicio está relacionado no sólo con aspectos evaluativos o emocionales, sino también con lo cognitivo, es decir, con la forma que tenemos de procesar la información del entorno. Los prejuicios son, por lo tanto, ideas que adquirimos de los demás sin experimentarlas, y que empleamos, como cualquier otro tipo de ideas, para elaborar categorías que nos permitan predecir el comportamiento de los elementos que integran dichas categorías, y orientar nuestra conducta en consecuencia.

3.13.2. Los estereotipos, creencias generalizadas

El sentido común incorpora una serie de supuestos sobre cómo actúan los seres humanos, los solemos llamar estereotipos. Cuando hablamos de estereotipos, normalmente, aunque no siempre, nos estamos refiriendo a categorías de seres humanos. Los estereotipos se diferencian de los prejuicios en estos dos aspectos: se trata de un conjunto de ideas y se suelen atribuir a grupos de personas. Los estereotipos son más complejos que los prejuicios, fundamentalmente, debido a dos razones. En primer lugar, porque se trata de un conjunto de ideas que nos

proporcionan una imagen, si bien simple, que pretende caracterizar el comportamiento de las personas que componen una determinada categoría. En segundo lugar, porque como se suelen utilizar para tener una idea del comportamiento de otras personas, tienen mucho que ver con el comportamiento que uno mismo se atribuye o atribuye al grupo al que uno pertenece, y por lo tanto, más que describir a los otros, lo que hacen es describir nuestra relación con ellos, subrayando aquellos aspectos que más nos distinguen a los unos de los otros.

De acuerdo con Islas Azaïs (2005: 24-25), un estereotipo es

Una representación que asigna un conjunto más o menos estructurado de creencias a los miembros de un grupo. Pueden ser visuales, como una caricatura, un símbolo, una prenda de vestir; o auditivos como un acento particular, un tono de voz.

Para Rodríguez (1996: 296), un estereotipo es “un conjunto de creencias simplificadas, inflexibles y generalizadas sobre grupos de personas que lleva a considerar a todos los miembros del mismo grupo como portadores del mismo conjunto de particularidades señaladas.”

Los estereotipos son útiles en la comunicación humana, por eso hacemos el esfuerzo de adquirirlos, crearlos, mantenerlos y transmitirlos. Estereotipar consiste en simplificar, en asociar un conjunto simple de ideas sencillas, generalmente adquiridas de otro (y cuando es así estamos hablando de prejuicios). Páez (2004: 760) afirma que

Los estereotipos pueden definirse como las creencias más o menos estructuradas de la mente de un sujeto sobre un grupo social [...] Se trata de generalizaciones que ignoran en parte la variabilidad de los miembros de un grupo y que tienen un carácter resistente al cambio.

El hecho de que los estereotipos representan creencias inconscientemente compartidas es determinante para ocultar los juicios de valor que se esconden detrás de cada estereotipo. Los estereotipos forman parte de nuestra vida cotidiana: aparecen en los periódicos, en los libros de texto, en la televisión y en la

publicidad. Su significado es obvio porque lo conocemos. Se convierte en la forma lógica y normal de pensar, de hablar y de hacer chistes a propósito de un grupo. Se utilizan tanto en nuestra vida diaria que llegamos a pensar que son “lo más natural”, pero hay que recordar que son meramente una representación de un grupo. Las características elegidas sugieren que ésta es la forma de ser de la gente y, lo que es más importante, la forma en que debería ser. Apenas reconocemos su uso y mucho menos cuestionamos los juicios de valor que se están haciendo. Por tanto, el estereotipo nos está sugiriendo fuertemente cómo deberíamos comportarnos y pensar sin que nos demos cuenta de ello (Quin y McMahon, 1997: 144).

Islas Azais (2005: 25) sostiene que estereotipar es un proceso mental mediante el cual un conjunto de creencias generales acerca de un grupo se atribuye a cada uno de los miembros de ese grupo. Y una vez que un estereotipo se forma y se transmite, muchas personas comienzan a aceptarlo como un hecho. El problema más evidente de los estereotipos es que se aplican de forma indiscriminada e injusta a los individuos con base en su pertenencia a un grupo, independientemente de si el individuo o el grupo en cuestión, se comporta de la manera que lo representa el estereotipo. Un ejemplo de esto puede ser la comunidad gay, en donde las representaciones de los homosexuales con actitudes no son propias de las que culturalmente son asignadas a un varón, describe su forma de ser y actitud ante la vida, cuando en realidad el que unos actúen de esa forma, no implica que toda la comunidad lo hará de esa manera. Otro ejemplo puede ser un inmigrante, donde el nombre en sí es algo neutro, de carácter indicativo. Sin embargo, se vuelve estereotipo cuando le son atribuidos juicios de valor y se llena de imágenes que implican una carga exageradamente negativa (sucio, delincuente, pobre). Al aplicar este tipo de juicios a una persona por el mero hecho de ser miembro de un grupo social determinado, se dice que se está estereotipando a dicha persona y a la categoría en sí. Los estereotipos están

integrados por características diversas relacionadas con la apariencia física, rasgos de personalidad y rol laboral.

Baron y Byrne (1988: 228) dicen que los estereotipos son como “las creencias de la gente sobre los miembros de un grupo social que juegan un papel importante en muchos aspectos del prejuicio.” El hecho de que los estereotipos contengan explícita o implícitamente juicios de valor negativos sobre un grupo con características diferentes a las de la mayoría los convierte en instrumentos para estigmatizar y descalificar, para justificar el maltrato de personas y hasta para explicar acciones y sucesos. Mientras Bilbeny (2002: 97-100) sostiene que

Los estereotipos consisten en generalizaciones externas de orden simbólico sobre la conducta de otros. El racismo se alimenta de estereotipos múltiples y variados entre sí: la sexualidad bestial de quien es de otra raza, su transmisión de enfermedades, o también, su potencialidad delictiva, amén de su inferior cultura. Además el papel importante en el desarrollo del estereotipo es que al ser una representación, es una forma mediante la cual el discurso dominante ejerce su control. El discurso dominante se despliega naturalmente en el lenguaje diario, pero recibe un sostén decisivo en la producción y circulación de significados sociales por parte de la televisión, la radio, la prensa, el internet, la propaganda, el discurso político e incluso los medios académicos.

Si bien las distintas conceptualizaciones del prejuicio tienen el común denominador del componente afectivo, los estereotipos están inscritos en los procesos cognitivos de las personas perjudicadas, ya que son representaciones de grupos. Estas representaciones son selectivas y están repletas de valores. Por una parte, es una serie de características elegidas para representar a un grupo determinado y, por otra, es un concepto compartido por todos los miembros de un grupo.

En síntesis, los estereotipos son un conjunto de ideas, pensamientos y creencias compartidas acerca de las características que tienen en común las personas de una misma categoría social. Se pueden clasificar a lo largo de distintas dimensiones bipolares: positivos y negativos, erróneos y precisos, funcionales y disfuncionales para las personas afectadas. Los estereotipos tienen no sólo son

construcciones individuales sino su carácter compartido por todo un colectivo o grupo sociocultural hace que tiendan a reproducirse culturalmente. Así, el estereotipo es una representación más o menos consensuada, aunque la cognición social ponga el énfasis en su carácter individual, sin darle tanta importancia grado de consenso que pueda llegar a tener. De hecho, los estereotipos más estudiados en la literatura (raza o etnia, género) poseen una raíz cultural profunda y su nivel de consenso es elevado. Por tanto, los estereotipos también se pueden clasificar en individuales (como construcción idiosincrática particular) y culturales (como representación consensuada de un colectivo).

CAPÍTULO 4. METODOLOGÍA

Este cuarto capítulo constituye una introducción teórica a la metodología que se aplicó en la interpretación discursiva, para lo cual se revisaron (no en forma exhaustiva, sino puntual) aquellos planteamientos teórico-metodológicos que se relacionan más estrechamente con la perspectiva ideológica en el plano del análisis enunciativo. En primer lugar, se expone el paradigma de estudio y se describe la ruta metodológica que siguió para la construcción de esta tesis. Asimismo, se presentan algunos antecedentes de la pragmática. A continuación, se hace un breve recorrido por el panorama lingüístico actual, particularmente sobre la teoría de la enunciación, dentro de la que se destacan algunos autores cuyas propuestas y modelos se aplicarán en el análisis.

4.1. Paradigma de estudio

Para llevar a cabo esta investigación, se utilizó eminentemente, un modelo de investigación encuadrado en el paradigma cualitativo, ya que “la investigación cualitativa es un campo interdisciplinar, transdisciplinar y en muchas ocasiones contradisciplinar. Atraviesa las humanidades, las ciencias sociales y las físicas. La investigación cualitativa describe incidentes relevantes en forma descriptiva y los relaciona al contexto social utilizando el fenómeno de estudio como una instancia

de la organización social” (Rodríguez, 1996; 9); para ello se empleó el análisis crítico del discurso, ya que es una herramienta adecuada de análisis cualitativo. Se adoptó la perspectiva pragmático-discursiva, centrando la atención en aspectos ideológicos caracterizados por el discurso de los enunciadores involucrados en los textos.

Dentro del marco teórico-metodológico general de este trabajo, el análisis crítico del discurso está apoyado en la teoría de la enunciación. La combinación de estas dos metodologías confiere una gran riqueza al análisis ya que sus planteamientos de base son indispensables para el caso específico de esta investigación, en virtud de que la complejidad que presenta la ideología necesita de teorías que puedan reflejar la diversidad de su comportamiento profundo y sus distintos empleos. Así también, se recurrió a algunos fundamentos de la sociología para lograr una mejor comprensión del carácter ideológico de los textos.

Por esta razón, esta tesis combina elementos interpretativos desde la perspectiva del análisis crítico del discurso, la pragmática y la sociología, en virtud de que al unir los principios más destacados de las tres disciplinas, se puede obtener una caracterización global y válida del discurso literario indigenista y su relación con la ideología.

4.2. Ruta metodológica

En este apartado presento el diseño metodológico seguido en la realización de esta investigación. La ruta metodológica planteada propone e ilustra sobre los siguientes puntos: delimitación del tema, precisión de los objetivos y preguntas de la investigación, corpus discursivo, sustento interdisciplinario del análisis discursivo, categorías y dimensiones de análisis.

4.2.1. Delimitación del tema

El primer paso fue diseñar el perfil del proyecto de investigación, lo cual consistió en la delimitación del tema de investigación, la identificación del objeto de estudio partiendo del contexto: la ideología en los discursos indigenistas en Chiapas, que fue el eje que permitió clarificar y especificar la ruta teórico-metodológica de la investigación. Esto formó parte importante del ciclo de investigación, en tanto que fue el punto de inicio de todo el proceso. Al respecto Stake (1998: 25) dice que la formulación de la idea central de la investigación

requiere una organización conceptual, ideas que expresen la comprensión que se necesita, puentes conceptuales que arranquen de lo que ya se conoce, estructuras cognitivas que guíen la recogida de datos, y esquemas para presentar las interpretaciones a otras personas.

Esto significa que la idea central, sirve de anclaje para esbozar el diseño de la investigación. De este modo, se dio inicio a la búsqueda de aspectos teóricos, contextuales y metodológicos que pudieran facilitar el diseño del trabajo, lo cual constituyó un momento básico para precisar el tema de investigación, formular el problema, redactar los objetivos y preguntas de investigación y comenzar a construir el marco teórico.

4.2.2. Objetivos y preguntas de investigación

Los objetivos y preguntas de investigación conformaron un momento de reflexión en este trabajo. Estos fueron producidos a partir de las inquietudes surgidas de la comprensión dimensional de la importancia de la ideología en los discursos indigenistas. Las preguntas fueron la guía de un proceso de diseño que significó el punto de comienzo del proceso investigativo, además de precisar el carácter que asumiría la investigación en su desarrollo.

Las preguntas de investigación se formularon de la siguiente manera:

1. ¿Cuáles son los aspectos ideológicos más relevantes en la construcción de la imagen del indígena en el corpus de las obras literarias seleccionadas?
2. ¿Qué estrategias discursivas y recursos lingüísticos ponen en juego los textos literarios para construir la imagen del indígena?

El Objetivo general de la tesis:

1. Analizar los aspectos ideológicos más relevantes de la literatura indigenista en Chiapas.

En tanto los objetivos específicos:

1. Analizar las estrategias discursivas y recursos lingüísticos puestos en juego en los textos literarios para construir la imagen del indígena.
2. Analizar e interpretar los fines ideológicos que persiguen los discursos literarios indigenistas.

4.2.3. El corpus discursivo

Para la construcción del corpus, llevé a cabo la consulta literaria, con el fin de abordar el estudio de una literatura indigenista que encerrara un trasfondo ideológico. Para ello se consideró fundamental partir de obras literarias que ofrecieran una similar visión del mundo dentro del colectivo de escritores indigenistas. Ante la necesidad de llevar a cabo un examen extensivo de la producción literaria, se seleccionó una muestra representativa de tendencias escriturales importantes de la literatura indigenista. Por lo tanto, los escritores que finalmente fueron elegidos debieron cumplir con el parámetro de relevancia: el criterio principal para la selección consistió en reunir aquellas obras literarias que resultaran representativas con respecto a la construcción de la imagen del indígena y los aspectos ideológicos que la acompañan.

Después de considerar estos aspectos, para la conformación del corpus se seleccionó a la autora chiapaneca, Rosario Castellanos; así como al escritor alemán,

B. Traven. La elección se hizo tomando en cuenta que las novelas del corpus ilustran los diferentes aspectos de la ideología indigenista como punto de referencia importante para la narrativa, con reflexiones sobre aspectos históricos, sociales, económicos, políticos y culturales en torno al indígena de la región.

Se destaca como un aspecto importante que la situación geográfica también confiere coherencia al corpus. Todas las obras se desarrollan en Chiapas: los escritores recrean la realidad indígena a través de personajes extraídos, principalmente, de las etnias tzotzil y tzeltal.

Así pues, como corpus de base para esta investigación se cuenta con cuatro obras literarias, que fueron estudiadas bajo la óptica y metodología del análisis crítico del discurso y la teoría de la enunciación, y que son las siguientes:

El general. Tierra y libertad, de B. Traven;

Oficio de tinieblas, de Rosario Castellanos;

La carreta, de B. Traven; y

Balún Canán, de Rosario Castellanos

4.2.4. Sustento transdisciplinario del análisis discursivo

Este aspecto fue clave en la construcción del diseño de investigación, pues aquí se expusieron las bases, teorías y modelos relacionados con la pragmática y la teoría de la enunciación. Por lo consiguiente, para fundamentar el análisis discursivo he tomado en consideración a las corrientes que analizan el análisis crítico del discurso y la teoría de la enunciación: a los planteamientos de Benveniste, Bajtín, Ducrot y van Dijk, principalmente, y he seleccionado categorías de carácter pragmático que pudieran dar soporte a lo concerniente al campo del análisis crítico del discurso. Se incluyó información de investigaciones previamente realizadas sobre los aspectos pragmáticos o vinculados a los aportes de tales estudios y las teorías que sustentan el trabajo, sugiriendo una metodología de referencia que

ayudara a profundizar en los aspectos ideológicos que se plantean en la investigación.

Como ya se ha mencionado, se implementó un enfoque cualitativo para apoyar la parte práctica: el análisis crítico del discurso (ACD), ya que es una metodología cualitativa que analiza los aspectos ideológicos en casi todas las ramas de las humanidades y las ciencias sociales (van Dijk, 2000: 15).

El análisis del discurso como tal, es una metodología cualitativa que tiene por objetivo establecer el contenido semántico de los conceptos que corresponden a los términos utilizados en determinados textos. Éste se enfoca en explicar cada término con el fin de construir el contenido o significación del texto a partir del uso contextual material en el que se encuentra. Esta metodología no se limita a estructuras del lenguaje en las que sólo podemos acceder a significados que expresan opiniones o ideologías, sino que va más allá de la constitución del sentido del texto, hasta llegar al contexto cognitivo del mismo, tanto social como político y cultural.

También se tomaron en cuenta los postulados académicos de la sociología, ya que esta disciplina estudia los modos de existencia de las sociedades humanas, la estructura social, y su evolución, la relación hombre-sociedad-medio, y la influencia que la sociedad ejerce sobre la acción de sus integrantes. Esta parte incluyó la búsqueda, selección y estudio de conceptos que facilitaron la comprensión del tema investigado para vincular lo ideológico y lo social.

4.2.5. Categorías y dimensiones de análisis

La construcción de las categorías y dimensiones del análisis se basó en la revisión teórica y metodológica de la pragmática, el análisis del discurso y la sociología. Cada categoría representa una temática que es de interés para la interpretación ideológica, determinando así las siguientes categorías y dimensiones de análisis del contenido discursivo:

Cuadro 3: Categorías y dimensiones de análisis

DIMENSIONES DE ANÁLISIS	CATEGORÍAS ANALÍTICAS
Dominación Resistencia ante el poder Legitimación de la ideología	Deixis Modalización Polifonía

Para establecer la importancia de la ideología dentro de los textos literarios que conforman el corpus y para estudiar la relación entre ellos, es preciso, presentar el esquema con tres categorías analíticas de la teoría de la enunciación que comprenden diversos funcionamientos discursivos y muestran con mayor claridad la subjetividad en el discurso que remite, a su vez, a una distinción más fundamentada de las prácticas discursivas: la deixis estudia los aspectos indiciales del lenguaje; la modalización, la actitud del hablante; y la polifonía, las diversas voces dentro de una misma obra. Cada una de estas categorías será examinada en los respectivos análisis.

En lo referente a la deixis, en este trabajo de investigación ésta se ocupa del tratamiento de las personas gramaticales desde la perspectiva discursiva, es decir, de la *deixis personal* que señala a las personas del discurso presentes en la enunciación. El estudio del sentido (significado pragmático) a través de los indicios de persona y situación permitirá una aproximación al posicionamiento ideológico subyacente en las formaciones discursivas que se analizarán. El estudio del significado se tratará aquí tomando como referencia los sujetos ideológicos y su presencia en las formaciones discursivas. Se estudiarán con mayor detenimiento cuestiones vinculadas con el problema de la deixis y las características que cierto tipo de deícticos tienen dentro de un enunciado: los pronombres personales, los pronombres demostrativos, los adverbios de lugar y de tiempo, y el tiempo verbal.

La polifonía está presente en los diferentes discursos y voces ideológicas de los textos estudiados: la religión, la raza, la cultura, la política; por medio de la

presencia de los diversos lenguajes se establece un dialogismo que permite conocer un mundo narrativo donde el lenguaje y la ideología se entrelazan.

Por lo que respecta a la modalización, la mayoría de los fragmentos que, a lo largo del análisis se irán presentando, son muy significativos por su carácter ideológico, adquiriendo un valor específico determinado. Su principal característica, no obstante, es que todos ellos van acompañados frecuentemente de adverbios y adjetivos que ponen de manifiesto una modalidad muy marcada en las obras.

La consideración del funcionamiento del discurso ideológico a través de la deixis, la polifonía y la modalización es una de las múltiples formas de enfocar el complejo campo de la dimensión enunciativa. Estas tres formas de manifestarse la subjetividad en el discurso son analizadas de forma transversal a lo largo de la tesis.

Con respecto a las dimensiones de análisis, la ideología se aborda desde los siguientes conceptos de la sociología, todos ellos complementarios: la dominación, la resistencia ante el poder y la legitimación. En cuanto al origen de las relaciones de dominación entre los dos grupos representados en las novelas (blancos e indígenas) significan la imposición de la voluntad e intereses de índole económico, político, social e ideológico, de uno de ellos sobre el otro; significa, a grandes rasgos, la presencia de dos clases sociales: la dominante —una élite minoritaria— y la dominada. La resistencia, en los textos analizados, es una acción de reivindicación que ejercen los indígenas en situaciones específicas de dominación, porque carecen de otro tipo de estrategias para contrarrestar los efectos de la discriminación, el racismo y la exclusión. Por último, la legitimación de la ideología dominante se convierte en una de las formas de abordar los relatos de discriminación en los textos del corpus, los cuales están ligados a los fenómenos de exclusión y marginación de los indígenas, y desde donde se postula una forma de ejercer un poder social sobre el *otro*. Se establecen así las categorías de *ellos* y *nosotros*, dominador y dominado, pertenencia o no a determinado grupo; para lo

cual se necesita de algo que garantice o apruebe la pertenencia a determinado grupo: la legitimación.

En síntesis, las categorías y dimensiones de análisis aquí expuestas, relativas a los distintos enfoques y aproximaciones al objeto de estudio, fueron de gran utilidad para hacer un acercamiento a los textos estudiados desde distintas perspectivas del análisis ideológico.

4.3. Perspectiva pragmática: teoría de análisis

La pragmática (término introducido por Charles W. Morrison, en los años treinta del siglo XX) es una rama de la semiótica que se encarga de estudiar las relaciones entre los signos, sus usuarios y los correspondientes contextos. La pragmática es “el estudio de aquellas relaciones entre el lenguaje y el contexto que están gramaticalizadas, o codificadas en la estructura de una lengua” (Levinson, 1989: 8).

En palabras de Escandell (1996: 13):

Se entiende por pragmática el estudio de los principios que regulan el uso del lenguaje en la comunicación, es decir, las condiciones que determinan tanto el empleo de un enunciado concreto por parte de un hablante concreto en una situación comunicativa concreta, como su interpretación por parte del destinatario.

La relevancia de la pragmática se debe a que la pragmática no sólo suministra un marco teórico que permite tratar temas como los actos del lenguaje, la argumentación, las leyes de discurso, sino que también constituye una manera original de aproximarse a ciertos problemas considerados tradicionalmente de orden semántico, tales como referencia, la presuposición, las modalidades, etc. En las últimas décadas se han intensificado los estudios e investigaciones sobre pragmática debido a su importancia dentro de los estudios lingüísticos. Su nivel de desarrollo se deja ver en la abundante investigación, la existencia de sociedades científicas, los congresos internacionales y las innumerables publicaciones a que ha

dado lugar en forma de monografías, colecciones de estudio o revistas especializadas.

De manera más global podría decirse que la pragmática estudia la utilización del lenguaje en el discurso, y las marcas específicas que en la lengua revelan su función discursiva. Sin embargo, y pese a que el objeto de la pragmática sea éste último, debemos resaltar el papel fundamental que desempeña el sentido dentro de esta disciplina: algunas expresiones, el orden de las palabras, la temporalidad empleada, ciertos adverbios y conjunciones nos remiten implícitamente a su utilización.

Los estudios de la pragmática se interesan, ya desde hace años, por estos efectos conversacionales, y muy a menudo, se plantean la cuestión de saber si ciertas formas lingüísticas tienen un sentido pragmático que se puede reducir a una indicación que concierne al acto de lenguaje llevado a cabo por el locutor, o a su actitud respecto de lo que dice, o a la orientación argumentativa de su propósito o bien, si por el contrario, la indicación pragmática, que a primera vista parece suministrada por tal constituyente del enunciado, está, en realidad, dirigida por la enunciación, en virtud de un efecto conversacional sin ser ligada convencionalmente, a una forma lingüística particular.

Podemos decir que tres tradiciones pragmáticas se encuentran en el origen de la mayoría de los estudios teóricos y descriptivos, en el ámbito del empleo de la lengua en situación de comunicación y en discurso: una tradición sociológica; una tradición analítica y una tradición enunciativa. Estas tres tradiciones pertenecen a sectores de disciplinas relativamente bien delimitadas.

La pragmática subraya la necesidad de estudiar el significado en uso, en movimiento, es decir, en un contexto determinado (*meaning use* o *meaning in context*), rompiendo con esquemas cerrados, en los cuales el lenguaje aparece aislado a la realidad (Wittgenstein, 1988: 249). Se distingue dos tendencias distintas en los estudios pragmáticos: en la primera, la pragmática se concibe como el significado del hablante (*speaker meaning*), es decir, el significado que atribuye al

enunciado el emisor del mensaje, mientras que en la segunda aproximación, la pragmática se describe en términos de interpretación de enunciados (*utterance interpretation*). Desde el primer enfoque, la atención se centra en el hablante, en sus metas comunicativas y en su capacidad de persuasión, desde el segundo, lo que importa es la inferencia que hace el oyente.

El protagonista de la comunicación verbal es el sujeto lingüístico (el emisor y el receptor del mensaje). Es el que ocupa el lugar principal en los estudios pragmáticos: el hablante, inmerso en los procesos semánticos de codificación y descodificación de mensajes, para transmitir la información de sonidos, morfemas, palabras, sintagmas, frases, refiriéndose a hechos y objetos reales; y el oyente, que conoce los códigos del lenguaje, descodifica el significado de lo dicho por el hablante. Sin embargo, no sólo entran en juego los códigos del lenguaje: la comunicación se basa en conocimientos mucho más amplios. Para interpretar el mensaje, el interlocutor no sólo debe descodificar el significado semántico del enunciado, sino inferir otros contenidos implícitos y ver la intención con la que el hablante produjo ese mensaje.

La pragmática nos enseña que para analizar la lengua en su función comunicativa e interpretar correctamente los textos no basta sólo considerar su contenido y sus características lingüísticas sino que es necesario considerarlos como eventos comunicativos y tener en cuenta también sus componentes pragmáticos, situación, personajes, finalidad, etc.

Una de las direcciones más importantes y productivas hacia la que los investigadores de la pragmática han dirigido sus intereses es la de los estudios literarios. Si la pragmática en general se ocupa de las condiciones y reglas para la idoneidad de los actos de habla en un contexto determinado, cabe preguntarnos qué es la pragmática literaria:

Entendemos como pragmática literaria la investigación que se centra en el funcionamiento del lenguaje en el uso literario. Dicho funcionamiento se muestra fundamentalmente significativo, por lo mismo, lo que le interesa a la pragmática es el uso dinámico e inestable de las estructuras lingüísticas que

hacen posible la comunicación literaria. En otras palabras, lo que importa a la perspectiva gramática es aquel significado generado en contextos de uso reales, que en el caso del fenómeno literario implica las condiciones socioculturales de realización, su condicionamiento institucional e intersubjetivo (Huamán, 2003: 29).

La pragmática literaria surge en la década de los años ochenta del siglo XX como un intento de explicar —siguiendo los planteamientos de la pragmática lingüística— en qué consiste la comunicación literaria frente a esa comunicación verbal no marcada. Sería la parte de la semiótica textual literaria encargada de definir la comunicación literaria como tipo específico de relación entre emisor y receptor. La pragmática literaria tiene sentido en tanto define la literatura como la configuración de un código y un estatuto comunicativo supraindividual que precede y preexiste al código. La pragmática literaria se desdobra en dos principales áreas de interés:

Una tiene su centro en una cuestión ontológica y la otra se origina desde la epistemología de la obra literaria. En definitiva, se trata de saber, primero, qué tipo de comunicación, de enunciación y de acto lingüístico se establece a través de la literatura y, en segundo lugar, cómo se conoce en el proceso de lectura —esto es, en su uso como signo— el objeto estético que llamamos texto literario (Casas, 1994: 253).

La pragmática literaria, entendida como el componente que da acceso a la explicación global del hecho literario en su naturaleza comunicativa, permite explicitar la importancia que tienen los factores directamente implicados en el proceso literario. Esto en virtud de que la pragmática literaria estudia las relaciones entre el texto literario y sus lectores: cómo se generan los significados, cuáles son las reglas de su funcionamiento, qué efectos logra en el lector, las condiciones de éxito o realización del fenómeno literario como un uso estético literario de estructuras verbales:

La adopción de una perspectiva pragmática permite, pues, adoptar puntos de vista renovadores, que ayudan a trazar una imagen más fiel y detallada de las características propias de la comunicación literaria. [...] esta misma perspectiva ha permitido también poner de relieve que las obras literarias no son, en el

fondo, una realidad tan alejada del lenguaje cotidiano: los mismos instrumentos teóricos que habían dado buenos resultados en la descripción del funcionamiento de la comunicación ordinaria han servido para analizar y explicar lo que de distinto y distintivo hay en la literatura (Escandell, 1996: 209).

En conclusión, la pragmática es aquella parte del estudio del lenguaje que centra su atención en la acción, se ocupa del estudio de los principios que regulan el lenguaje en la comunicación, es decir, las condiciones que determinan tanto el empleo de un enunciado concreto por parte de un hablante concreto en una situación comunicativa concreta, así como su interpretación por parte del destinatario.

4.4. Teoría de la enunciación

Paralelamente a la corriente pragmática, surgida principalmente en los Estados Unidos, se desarrolla en Francia una corriente lingüística relacionada de cierto modo con los estudios de pragmática. Su origen debemos buscarlo principalmente en los trabajos, por una parte, de Austin (1970), sobre los enunciados performativos y los actos ilocutorios, y, por otra, de Benveniste (1974), sobre el discurso y la enunciación. El máximo representante de esta tendencia es Ducrot (1983) con sus trabajos sobre la argumentación y la polifonía.

4.4.1. El concepto de enunciación

La historia del concepto de enunciación parte de los análisis de Roman Jakobson (1981) y Émile Benveniste (1974). Ambos se plantean la reflexión sobre la enunciación a partir del fenómeno lingüístico de la deixis. La aportación inicial de Benveniste a la teoría de la enunciación provino de la consideración del discurso como totalidad significativa y como centro donde convergen enunciación, oración, uso y contexto. A diferencia de lingüistas anteriores, Benveniste no considera que el discurso corresponda a una organización formal preconstruida comparable a

una sintaxis: la oración sólo existe en el momento en que es dicha y no se puede separar del contexto ni de la intención. El lingüista francés, con su teoría de la enunciación, va a marcar una etapa en el desarrollo del pensamiento lingüístico y define el ámbito concreto de la enunciación como:

esa puesta en funcionamiento de la lengua por medio de un acto individual de utilización [...] La relación del locutor con la lengua determina las características lingüísticas de la enunciación [...] La enunciación supone la conversión individual de la lengua en discurso [...] Antes de la enunciación, la lengua queda actualizada en una instancia de discurso, que proviene del locutor, forma sonora que llega a un oyente y que suscita otra enunciación en correlación.

Toda enunciación es, de manera explícita o implícita, una alocución, requiere un interlocutor [...] en la enunciación, la lengua es empleada para expresar una cierta relación con el mundo. [...] La referencia es parte integrante de la enunciación [...] El acto individual de apropiación de la lengua introduce al hablante en su discurso. Este es un dato constitutivo de la enunciación. La presencia del hablante en su enunciación hace que cada instancia de discurso constituya un centro de referencia interno. Esta situación se va a manifestar por medio de un juego de formas específicas cuya función consiste en poner al hablante en relación constante y necesaria con su enunciación (Benveniste, 1974: 80-83).

Cuando enunciamos una frase, hacemos referencia a un estado de cosas del que hablamos, pero este estado de cosas no está, en general, íntegramente representado por la frase: para determinar de lo que habla el locutor, hace falta tener en consideración no solamente la frase que enuncia sino también el contexto de enunciación. Algunos elementos de la frase tienen, precisamente como función indicar que aspectos de la situación de enunciación debe tenerse en cuenta para determinar de lo que habla el locutor.

Los elementos que constituyen el aparato formal de la enunciación están relacionados con las distintas condiciones que resultan necesarias para que esta se realice. A su vez, estas condiciones son posibles gracias a un aparato formal cuya función consiste en meter al locutor en una relación constante y necesaria con su enunciación. Benveniste (1974: 81-82) afirma que las condiciones necesarias para que una enunciación se realice son:

- a) la introducción de un locutor;
- b) el proceso, por parte de dicho locutor, de apropiación del aparato formal de la lengua mediante el cual este enuncia su posición de locutor sirviéndose de índices tanto específicos como accesorios;
- c) la constatación de que toda enunciación es una alocución, es decir, convoca la presencia de un alocutor;
- d) finalmente, el hecho de que en toda enunciación la lengua establece una cierta relación con el mundo.

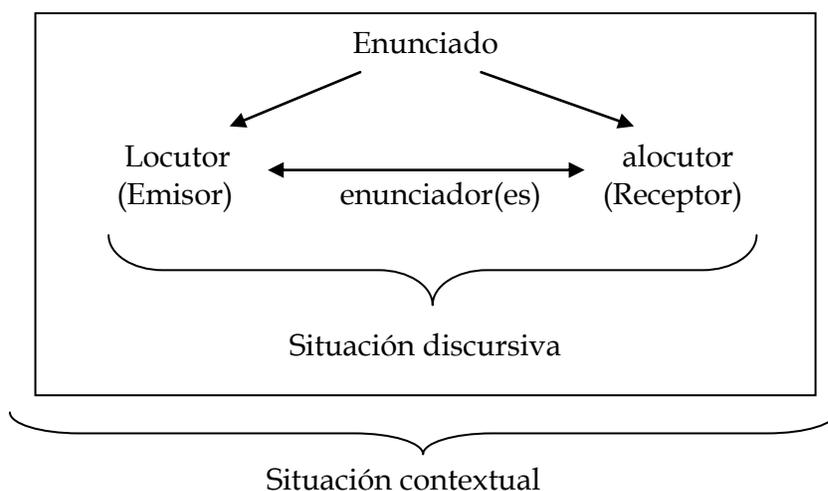
En la situación de enunciación contextual (Esquema 3) se convoca el género y al mismo tiempo se construyen diversos sujetos discursivos que muestran modos de relación diferentes entre ellos: El locutor (voz responsable del enunciado), presenta una imagen de sí o de otros en términos de enunciador(es) a través de un punto de vista asumido (en un texto podemos encontrar más de un punto de vista lo cual significa que podemos encontrar varios enunciadores), y en relación con una imagen de interlocutor en términos de enunciatario el cual puede ser presentado a través de diversas estrategias discursivas que permiten esbozarlo por medio de una actitud responsiva deseada por el locutor, y, el tema valorado en términos de lo enunciado o la voz ajena traída de otros momentos de enunciación, de un acontecimiento, un saber o una opinión que se presenta de una cierta manera. El enunciador, el enunciatario y lo enunciado son los componentes de la situación de enunciación contextual.

De esta manera, Benveniste desarrolla la denominada *teoría de la enunciación*, en la que analiza y describe el proceso de producción lingüística que desemboca en el enunciado; desde entonces, la enunciación constituye uno de los temas de investigación más característicos de los estudios franceses en análisis del discurso.

Por medio del acto de enunciación, el locutor se sirve del funcionamiento del sistema de la lengua para confirmar verbalmente un enunciado dirigido a la interpretación de un interlocutor. De este modo, las personas, el tiempo y el lugar del enunciado se identifican por su relación con la situación de enunciación. El

universo semántico del enunciado adquiere sentido en relación con el acto y la situación de enunciación. El acto de enunciación permite entonces transformar la lengua en discurso y establecer una referencia discursiva al mundo (tema tratado) desde la perspectiva (modalización) del sujeto enunciador y desde su intención de informar o de producir un determinado efecto comunicativo en el interlocutor o destinatario.

Esquema 3: La enunciación



Con la enunciación se produce el paso del nivel semiótico (el nivel de la significación virtual de las frases organizadas según las reglas gramaticales del sistema de la lengua) al nivel semántico, es decir, la conversión de la frase en enunciado donde las palabras van a adquirir un sentido en relación con una situación y con la intención del locutor (Benveniste, 1974: 215).

Por lo tanto, la enunciación es una instancia de mediación entre la lengua y el habla, que debemos considerar para interpretar lo que dice el locutor. En la base de esta aproximación lingüística, encontramos la idea fundamental de que la lengua no funciona simplemente como un sistema de signos ni como un código donde cada término recibe su valor a partir de las diferencias u oposiciones que tengan con los otros elementos del sistema. La enunciación es el proceso y también el lugar en donde el sujeto ejerce su competencia semiótica.

Maingueneau (1980: 112) sostiene que la teoría de la enunciación es “la más importante tentativa de sobrepasar los límites de la lingüística de la lengua.” Esto, debido al vacío teórico que había dejado la propuesta saussureana y sus ramificaciones estructuralistas y al alto precio que pagaron los estudios del lenguaje por excluir al sujeto y la situación con tal de convertir a la lingüística en una disciplina “rigurosa”. Con Benveniste se pone en evidencia que la alternativa para superar la visión de la lengua como sistema de signos e introducir una relación con el mundo social es contemplar no la *estructura general* del lenguaje sino el *acto individual de utilización* (Maingueneau, 1980: 113). Así se da el paso histórico desde una lingüística clasificatoria a una teoría de los procesos y de la actividad del lenguaje.

En un primer momento, los trabajos sobre la enunciación lingüística hicieron hincapié sobre los fenómenos de embrague o conexión y de modalización. Progresivamente, se ha ido acrecentando el interés por el discurso transmitido, que plantea el problema de la inserción de una situación de enunciación dentro de otra. Pero esto no es más que la parte visible de una gran cantidad de fenómenos lingüísticos que provienen de una problemática más general, la de la heterogeneidad, el encuentro en la misma unidad discursiva de elementos originarios de diferentes fuentes de enunciación. Como cada unidad discursiva no tiene por definición más que un sólo sujeto de enunciación, se trata pues de estudiar la posibilidad que ofrece la lengua de inscribir varias “voces” en la misma enunciación. Múltiples huellas en el enunciado nos permitirán acceder a la multiplicidad enunciativa.

La lingüística de la enunciación se fija preferentemente en la deixis personal, espacial y temporal, en los mecanismos modalizadores del discurso (formas temporales del verbo y modalidades oracionales) y en un conjunto de marcas o formas modales imprecisamente definidas, entre las que algunos incluyen las variedades internas de la lengua.

4.4.2. El tipo de enunciación que opera con el sistema de las formas del discurso

Como el enunciado no se enuncia por sí mismo sino que depende de un sujeto enunciador que lo organiza y lo construye tomando como referencia su propia situación de enunciación y su subjetividad enunciativa, habrá que observar el modelo de enunciación escogido por el locutor para inscribir y orientar el sentido del mundo representado en el enunciado.

4.4.2.1. La deixis

El término deixis proviene del griego *deiktikós* o *deiknumi*, que significa indicar, mostrar, señalar, designar la referencia, por medio de unidades gramaticales de la lengua, a elementos del contexto de la comunicación. Lyons agrega que, de hecho, fue justamente *demonstrativus* el término que escogieron los gramáticos romanos para traducir *deiktikós* (Lyons, 1980: 573).

La deixis es sinónimo de referencia exteriorizada o extralingüística. Son deícticas todas las expresiones lingüísticas que se interpretan en relación con un elemento de la enunciación. La señalización deíctica es frecuente sobre todo en las conversaciones cara a cara. La enunciación nos lleva a situarnos en los protagonistas de la acción enunciativa, es decir, el sujeto enunciador y el sujeto enunciatario. El primero, el enunciador, viene tradicionalmente definido por tres elementos interrelacionados:



Benveniste hace el estudio de los componentes de la enunciación, a los que denomina *indicateurs* —también deícticos— y que pueden ser personales (yo/tú), temporales (ahora, en este momento) y espaciales (aquí). Los hablantes son los protagonistas de la enunciación. Señala a lo largo de la obra la necesidad de su

consideración para poder determinar las estructuras de ciertas categorías en las lenguas; de ahí infiere la obligatoriedad, para la teoría lingüística, de hacer propia la descripción de las prácticas discursivas.

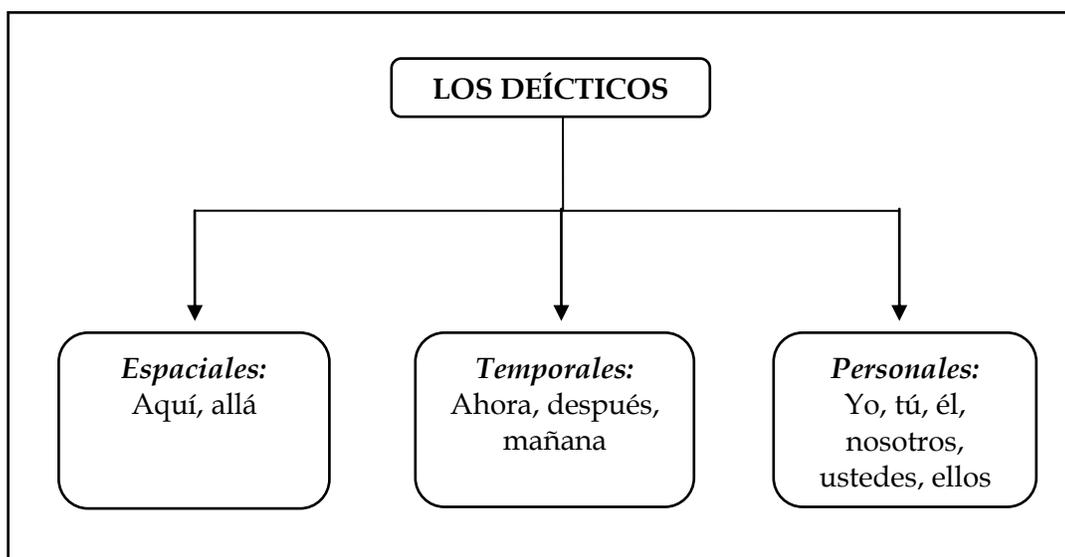
Las personas gramaticales, según Émile Benveniste (1966: 166), no pueden ser pluralizadas de forma ordinaria. La unicidad del sujeto observada por este autor impide la posibilidad de tener una pluralidad de primeras personas enunciando un enunciado al mismo tiempo. El caso excepcional es el caso del coro, en donde se produce una verdadera multiplicación de primeras personas. *Nosotros* siempre es una conjunción entre *yo* y un *no-yo* (*yo + no-yo*) más que una multiplicación de objetos idénticos (*yo + yo*). Únicamente la tercera persona (él), que para el autor es una *no-persona*, puede ser verdaderamente pluralizada, gracias a su carácter *no-personal*. El *yo* es constitutivo del *nosotros*, pero a él se agrega un *no-yo* que puede representar distintos elementos. El *no-yo* puede tener un contenido específico (como *ustedes* o *ellos*) o simplemente ser una dilatación difusa de *yo*. En el primer caso (*no-yo* de contenido preciso) se habla de dos tipos de *nosotros*: el *nosotros inclusivo* (*yo + tú* o *ustedes*) y el *nosotros exclusivo* (*yo + él* o *ellos*). En ambos tipos de *nosotros* con contenido precisos, es siempre una persona gramatical la que predomina, es decir que nunca predomina la llamada tercera persona, que para el autor no es una persona. En el plural inclusivo (*yo + tú*) predomina la segunda persona (no-subjetiva) *tú*, mientras que en el *nosotros exclusivo* (*yo + él*) predomina el *yo*. Benveniste concluye que el sistema de la persona sirve de pilar al aparato formal de la enunciación de una manera tan certera como se refleja en la doble expresión del *nosotros* con contenido preciso ya que siempre predominan las personas (*yo* o *tú*) y jamás la *no-persona* (él).

El concepto de sujeto productor del discurso o voz enunciativa se une a la observación de su presencia en su propio discurso: a través de la enunciación el sujeto construye el mundo como objeto y se construye a sí mismo. El *yo enunciator* precisa, por el mero hecho de existir, de un *no-yo*: el *tú enunciatario* o también denominado *coenunciador*. El *aquí* y el *ahora* representan, respectivamente, el lugar

y el momento en que se produce la enunciación. Todos aquellos elementos que hacen referencia tanto al *yo* y al *tú* como al *aquí* y al *ahora* se consideran índices específicos de la enunciación o deícticos.

Según Benveniste (citado por Cortés Rodríguez, 2003: 35), “la lengua no dispone exclusivamente de lexemas referidos a nociones constantes y objetivas, sino que está dotada de un aparato formal específico de signos vacíos no referenciales (conmutadores) susceptibles de ser concretados contextualmente, es decir, que es por medio del uso como se posibilita al individuo de su apropiación.” Son las personas gramaticales y los pronombres personales las formas analizadas en primer lugar. *Yo* y *tú* son elementos pragmáticos que no hacen referencia ni a un contexto ni a un individuo predeterminado fuera de la específica realización en el acto de enunciación.

Esquema 4: Los deícticos



Dentro del mundo anglosajón fue Fillmore (1971, 41-42), uno de los investigadores que mejor indagó en el tema que nos compete. Para este autor, la deixis es

el nombre dado a aquellas propiedades formales de las expresiones que están determinadas por ciertos aspectos del acto comunicativo y que se interpretan a partir del conocimiento de esos aspectos. Estas propiedades incluyen [...] la identidad de los interlocutores en una situación de comunicación, cubierta por el término deixis de persona; el lugar o los lugares en el que estos individuos se encuentran, para los cuales existe el término deixis espacial; el tiempo en el que el acto de comunicación tiene lugar —para el cual tendremos que distinguir entre el tiempo de codificación, es decir, el tiempo en el que el mensaje es enviado o producido, y el tiempo de decodificación en el cual el mensaje es recibido— estos dos tiempos se engloban bajo el nombre de deixis temporal.

Así también Lyons (1980: 574), que dedica gran parte de su obra a este fenómeno, define la deixis de la siguiente forma:

Por deixis se entiende la localización e identificación de personas, objetos, eventos, procesos y actividades de las que se habla, o a las que se alude, en relación con el contexto espacio-temporal creado y sostenido por la enunciación y por la típica participación en ella de un solo hablante y al menos un destinatario.

Por su parte, Calsamiglia y Tusón (2007: 106) proporcionan la siguiente definición:

La deixis se ocupa de cómo las lenguas codifican o gramaticalizan rasgos del contexto de enunciación o evento de habla, tratando así también de cómo depende la interpretación de los enunciados del análisis del contexto de enunciación.

Según el factor contextual que se señale (los participantes, el momento o el lugar de la comunicación, o bien el propio texto) se distinguen varios tipos de deixis, realizadas por categorías gramaticales diversas (Calsamiglia y Tusón, 2007: 119):

La deixis personal. Por esta se entiende el conjunto de deícticos que expresan la referencia a los papeles de los participantes en el acto comunicativo, los cuales son los pronombres personales en todas sus formas de 1ª y 2ª persona [yo (mí, me), tú (te, ti,...)]; también, con los de de 3.ª persona (él, ella), pero con éstos sólo cuando señalan a una persona presente en la situación; los adjetivos y los pronombres posesivos de 1ª y 2ª persona (mi, tu, su, nuestro, vuestro,...); y morfemas verbales de 1ª y 2ª persona, a causa de la elipsis, habitual en

español, del pronombre sujeto (quiero), en que la *o* final señala a la persona que habla).

La deixis temporal. Comprende expresiones cuya interpretación requiere la referencia a las coordenadas temporales del evento comunicativo, realizada mediante adverbios, locuciones y sintagmas adverbiales de presente (hoy, ahora), pasado (ayer, el mes pasado, hace poco) o futuro (el mes próximo, dentro de poco) y mediante morfemas de tiempo (llegó), (llegas).

La deixis espacial. Esta comprende las expresiones cuya interpretación requiere la referencia a las coordenadas espaciales de la enunciación, formulada con adverbios de lugar (aquí, ahí, allí, allá), demostrativos (este, ese, aquel) verbos de significado locativo (traer) al lugar en que se habla, (venir), etc., y pronombres demostrativos como *ésto* o *aquéllo*.

La deixis textual o discursiva. Es aquella forma de deixis con la que el hablante hace el discurso, es decir, referencia al mismo discurso, expresadas en las formulas anafóricas y catafóricas (aquí, más arriba, en el primer capítulo), realizada con pronombres personales o demostrativos neutros (eso, ello, lo) o expresiones del tipo (líneas más arriba, como ya hemos comentado, a continuación), etc.; remite a fragmentos del texto que se han dicho, o que se van a decir, y que, por lo tanto, están ya presentes en el entorno comunicativo y son susceptibles de ser señalados

La deixis social, que refleja o establece la relación social entre los participantes en la comunicación. Las fórmulas de tratamiento, aunque forman parte de la deixis personal, se consideran como grupo específico ya que no sólo señalan los papeles de locutor e interlocutor, sino también su estatus social y la relación que los une. En español el sistema de tratamientos varía según los dialectos: (tú, usted, vos, ustedes, vosotros) se utilizan de modo distinto, conformando por lo tanto subsistemas distintos de deixis social.

Para Benveniste, los pronombres son elementos que explícitamente marcan en el mensaje la presencia del locutor; esto es, deja huellas de su propia subjetividad en el enunciado, mediante el uso de ciertos signos que vinculan al hablante con el receptor y dejan ver quién y bajo qué circunstancias se produce el discurso:

Los pronombres personales son el primer punto de apoyo para este salir a la luz de la subjetividad en el lenguaje. De estos pronombres depende a su vez otra clase de pronombres, que comparten el mismo estatuto. Son los indicadores de la deixis, demostrativos, adverbios, adjetivos, que organizan las relaciones espaciales y temporales en torno al "sujeto", tomado como punto de

referencia [...] Tiene por rasgo común definirse solamente por relación a la instancia de discurso en que son producidos, es decir, bajo la dependencia que en aquellas se denuncia (Benveniste, 1974: 183).

Así pues, los deícticos funcionan como elementos contextuales, “son elementos que conectan la lengua con la enunciación y se encuentran en categorías diversas (demostrativos, posesivos, pronombres personales, verbos, adverbios) que no adquieren sentido pleno más que en el contexto donde se emiten” (Calsamiglia y Tusón, 2007: 106).

Son estas partículas lingüísticas —los deícticos— las que reafirman la enunciación, pues remiten a ésta por medio del eje persona-espacio-tiempo. Por su parte, Ducrot (1984: 131) afirma que:

Ciertos elementos, como los pronombres personales, tienen un referente definible en los enunciados particulares, pero que de hecho dependen enteramente de estos; en cuanto cambia el enunciado, cambian también las condiciones de definición de la referencia, o lo que es lo mismo, todas las unidades léxicas reciben, en el curso de su actualización discursiva, un correlato referencial determinado.

Y para Kerbrat-Orecchioni (1986: 48) los deícticos son:

las unidades lingüísticas cuyo funcionamiento semántico referencial (selección en la codificación, interpretación en la decodificación) implica tomar en consideración algunos elementos de la situación de comunicación, a saber: el papel que desempeñan los actantes del enunciado en el proceso de la enunciación y la situación espacio-temporal del locutor y eventualmente del alocutario.

Kaplan (2004: 189-191) distingue dos tipos de expresiones deícticas fundamentales:

- a) Los demostrativos genuinos: son aquellas expresiones lingüísticas que requieren ir acompañadas de una señal, un gesto o una presentación visual del objeto que se distingue por esta señal para saber qué objeto se está determinando. Así, lo que se necesita para que un demostrativo genuino refiera a algo es que el hablante haga algo. Ejemplos de estos son el pronombre personal "él", los adverbios demostrativos "éste", "ése", "aquél", entre otros.

- b) Los deícticos puros: estos no requieren que una demostración esté asociada a su uso para saber a qué se refieren. Las reglas que gobiernan su uso determinan de manera completa el referente para cada contexto. Ejemplos de estas expresiones son los pronombres personales tales como "yo", "tú", adverbios demostrativos temporales como "ahora", locativos como "aquí", palabras como "mañana", entre otras. La referencia de los deícticos puros es automática, por decirlo de algún modo. Pero, para saber el referente que determinan estas expresiones en cada una de sus emisiones se precisa saber quién las emitió, el momento de emisión, etc. Esto es, su referente depende del momento en que se realiza el acto de habla y quién lo realiza.

Desde la perspectiva enunciativa del discurso, el referente queda organizado y representado en el enunciado verbal tomando como punto de referencia la situación de enunciación (la deixis del *yo/tú/aquí/ahora*), es decir, inscribiendo el mundo tratado en el enunciado en relación con la persona, el espacio y el tiempo del locutor y del interlocutor. Para señalar y representar en el enunciado las personas del locutor y del interlocutor (o alocutario), el sujeto enunciadador recurre a las marcas gramaticales de los pronombres personales de primera persona (*yo, me, mi, conmigo, nosotros, nos*) y de segunda persona (*tú, te, ti, contigo, vosotros, usted, ustedes*). El pronombre de la tercera persona representa de forma anafórica a un referente (persona o cosa) que no participa en la relación de interlocución. Ese referente queda señalado también anafóricamente por medio de las marcas gramaticales de los adjetivos y pronombres posesivos de tercera persona.

Las marcas gramaticales de los demostrativos (*éste, ése, aquél*) y de los posesivos (*mi/mío/tú/tuyo/su (de usted)/suyo, etc.*) sirven para situar, representar y señalar el referente en relación con los interlocutores. Las marcas adverbiales de la deixis temporal (*ahora, en este momento, hoy, esta mañana, hace un momento, ayer, la semana pasada, el otro día, mañana, dentro de dos horas, la semana próxima, el año que viene, etc.*) y las marcas de la deixis espacial (*aquí, allí, allá, cerca, lejos, delante, detrás, etc.*) sirven para situar el tema tratado en el enunciado en relación con el espacio y el tiempo de los interlocutores.

El análisis lingüístico de los enunciados organizados según el sistema formal de discurso (mundo comentado) o según el sistema de la historia (mundo narrado), tendrá que poner de relieve el funcionamiento de los deícticos, especialmente las marcas de persona referidas a los interlocutores y que muestran el grado de confianza o de jerarquía que se establece entre ellos (dimensión socio-comunicativa), las marcas de los deícticos adverbiales (espaciales y temporales) y las marcas de los tiempos verbales.

4.4.2.2. La modalización

El estudio de la enunciación implica, pues, analizar la huella que la voz enunciativa o *locutor* deja en su discurso, y cómo y por qué introduce otras voces o *enunciadores*. En relación con estas cuestiones, fenómenos enunciativos como el discurso referido o el uso de las comillas en un texto escrito son estudiados en cuanto marcas de la presencia de distintos *enunciadores* en un discurso. El análisis de la subjetividad, la modalización, la distancia o personalización son mecanismos discursivos también centrales en los trabajos sobre la enunciación, pues se relacionan con la actitud del sujeto discursivo hacia lo que dice.

Una de las características propias del discurso es la modalización. Se trata de un fenómeno discursivo relacionado con la expresión verbal o no verbal que relaciona el punto de vista del locutor respecto al contenido de sus enunciados. En otras palabras, el locutor al emitir sus enunciados añade la perspectiva desde la cual tiene en cuenta lo que dice y, por tanto, se trata de la expresión de aquello que piensa. Calsamiglia y Tusón (2007: 164) definen la modalización como “la relación que se establece entre el locutor y los enunciados que emite.”

La expresión de la modalización es frecuente en la conversación coloquial. Calsamiglia y Tusón (2007: 59) atribuyen dicha frecuencia al grado de imprevisibilidad y de improvisación que caracterizan a este tipo de discurso: dado el grado de imprevisibilidad y de improvisación característico del discurso oral, es

común que quien habla modalice muy a menudo aquello que dice, ya sea para mostrar duda o seguridad o para señalar su actitud respecto al contenido de sus palabras. Ilustra esta afirmación con expresiones del tipo: “yo creo, yo diría, a mí me parece, no sé tú qué pensarás pero yo...” En el caso concreto de la negociación de acuerdo, podemos mencionar otras razones que explican la frecuencia de la modalización. Cuando los hablantes producen opiniones, puede ser que deseen evitar un grado elevado de compromiso con lo dicho. En ese caso pueden recurrir a la utilización de expresiones que disminuyen el grado de certidumbre respecto al contenido proposicional de su enunciado

En este sentido, la modalización se puede entender como expresividad, pues a través de ella los hablantes acceden a una gran variedad de formas de decir las cosas. Calsamiglia y Tusón (2007: 165) clasifican la modalización como sigue:

1. Las modalidades de la frase (asertiva, interrogativa, exclamativa, imperativa) y los modelos verbales (indicativo, subjuntivo) que están codificados gramaticalmente y que suponen una perspectiva implícita del sujeto.
2. Las modalidades que expresan el grado de certidumbre, probabilidad o posibilidad del *dictum*. Se expresan a través de la subordinación de este a expresiones modales, de forma no personales del verbo (infinitivo, gerundio, participio) y de algunos adverbios. Suponen una perspectiva explícita del sujeto.
3. Las modalidades apreciativas, que se indican a través de medios léxicos como los adjetivos o los adverbios, y por medio de la entonación y las exclamaciones.
4. Las modalidades expresivas, que agrupan todos los fenómenos que afectan al orden canónico de las palabras —el énfasis, la tematización— y al conjunto de la llamada sintaxis de la expresividad. En la oralidad se acompaña e incluso se sustituye por la prosodia y por elementos paraverbales y no verbales como gestos y vocalizaciones.

La cuestión de la modalización o de las modalidades enunciativas remite a la actitud que adopta el sujeto enunciador respecto a lo dicho en el enunciado y a la manera de presentar el enunciado al destinatario. Para comprender el trasfondo

del tema, citamos estas palabras de Maingueneau (citado por Herrero Cecilia, 2006: 33):

El sujeto enunciador es al mismo tiempo el punto de origen de la información referencial (*yo* indica que el sujeto del enunciado es idéntico al sujeto enunciador) y de las modalizaciones. Éstas últimas desempeñan un papel fundamental en el acto de enunciación ya que toda enunciación implica una cierta actitud del enunciador respecto a lo que enuncia. Un enunciado juega simultáneamente sobre dos registros estrechamente unidos: por un lado el enunciado dice algo a propósito de algo, por el otro, esta relación se establece desde una determinada actitud por parte del enunciador. En ningún caso se puede separar lo que se dice de la manera de decirlo.

Bally (citado por Maingueneau, 1980: 125), postula básicamente que en toda oración hay dos dimensiones:

1. El *dictum* (lo dicho), serie de elementos correlativos al proceso (por ejemplo, la crisis, el gobierno, la iniciativa privada, la inflación, la compra, etc.), sin intervención del sujeto hablante.
2. El *modus* (la modalidad, la manera de decir o la actitud que el locutor proyecta sobre lo que dice). Una serie de elementos correlativos a la intervención del sujeto hablante: su sentimiento, su pensamiento o su voluntad sobre el *dictum* (lo que se enuncia).

Además de hacer una reflexión sobre la importancia de las modalidades en la elaboración del enunciado (Herrero Cecilia, 2006: 34), Bally también señala que la diferencia entre la modalidad y el *dictum* radica en que éste remite a la función comunicativa de la lengua, al contenido del enunciado, mientras la modalidad corresponde a una operación psíquica asociada a ese contenido; y la relación entre *dictum* y modalidad puede ser explícitamente marcada con un sujeto modal (*yo*), con un verbo modal (*creer*), con un adverbio modal (*probablemente*), etc., o bien puede estar implícita, aunque entre ambas formas la diferencia es sólo de grado.

La modalización adquiere especial interés en los estudios sobre el discurso porque permite comprender la manifestación de la subjetividad en el enunciado. Desde la lingüística, la modalidad ha sido definida como un cambio morfológico que expresa por un lado las relaciones del hablante con su enunciado, y por el otro,

la subjetividad. Dicho de otra manera, la modalidad pone en evidencia la posibilidad que tiene el hablante de expresar su postura y actitud, su propia perspectiva en el discurso, tanto en el juicio intelectual como en el juicio afectivo o emocional. En su estudio sobre algunas concepciones de la lingüística que se han establecido sobre la modalidad, ésta se concibe como cambio morfológico que expresa en términos lingüísticos, lo que en la lógica se ha denominado actitud proposicional: un enunciado no sólo representa un estado de cosas, sino que además expresa los sentimientos y pensamientos del locutor y también suscita o evoca en el oyente sentimientos.

En efecto, la modalización enunciativa abarca un conjunto muy amplio de elementos lingüísticos que se engloban dentro de la modalidad lógica que a su vez se relaciona con el valor de verdad o falsedad de una proposición. En este sentido, la modalidad epistémica se relaciona con el saber y la modalidad deóntica se relaciona con el deber. De manera, que si un hablante emite un enunciado del tipo *Posiblemente hoy me visite tu hermana*, su interlocutor interpreta que no sabe con seguridad si hoy va a recibir una visita de su hermana. Y si dice: *Es necesario que pases por mi despacho* su interlocutor infiere que debe pasar por su despacho. A partir de esta base, los hablantes se sitúan en los extremos del saber y el deber y entre estos dos polos aparecen diversas posiciones intermedias distribuidas en diferentes grados con las que se constituye la modalidad.

En líneas generales, por modalización enunciativa se entiende todo aquello que en el texto indica una actitud del sujeto en relación a lo que enuncia, a través, por ejemplo del modo verbal, las construcciones sintácticas (las interrogaciones, para citar un caso) o los lexemas (nombres, adjetivos, verbos o adverbios) afectivos o evaluativos. La modalización es un concepto complejo que implica la manera de decir algo a alguien y la actitud que adopta el sujeto enunciativo ante lo que dice.

Según Maingueneau (1980: 113), la modalización se puede dividir de la siguiente manera:

1. Modalidad de enunciación: es la que el sujeto de la enunciación establece con el alocutario o receptor. Este tipo de modalidad se puede dividir en cuatro grandes apartados: aserción, interrogación, intimación (imperativa) y, exclamación.
2. Modalidad de enunciado: es la manifestación de la opinión del emisor sobre el enunciado en la misma expresión. Es decir, se trata de juicios apreciativos, el modo (*modus*) en que se dice el mensaje (*dictum*). Cuando el *modus* se confunde con el *dictum*, se está en el grado cero de la escritura o de la expresión, y se presenta como objetivo por ausencia de todo tipo de modalizador. La modalidad de enunciado caracteriza la relación que el enunciador establece con su propio enunciado. Se divide en modalidades lógicas y apreciativas. Las primeras dan cuenta del valor de verdad/falsedad, posibilidad/certeza, necesidad/contingencia u obligatoriedad/permisividad que el sujeto le atribuye a un enunciado. A través de las segundas el hablante expresa una valoración pero, esta vez, localizando el enunciado con respecto a su estimación, a lo feliz/infeliz, útil/inútil, bueno/malo, deseable/indeseable.
3. Modalidad de mensaje; se trata de la organización de la información dentro del enunciado:
 - a) tematización
 - b) la impersonalidad y la pasivización: el locutor desaparece como emisor.
 - c) Importancia de los verbos *dicendi*: dijo, lamentó, ordenó, gritó, llamó, sugirió...
 - d) los marcadores textuales; articuladores del discurso.
 - e) las nominalizaciones: conversión de la acción en sustantivo.

4.4.2.2.1. Las modalidades de enunciación

Las modalidades de enunciación corresponden a la manera de decir o de presentar la enunciación misma en el tipo de frase escogido (asertiva, interrogativa, imperativa) para configurar el enunciado. La modalidad de enunciación escogida implica el tipo de actitud que debe adoptar el interlocutor ante el contenido comunicado en el enunciado. Benveniste (1974: 84), diferenciaba entre la actitud que implica la aserción (el locutor presenta el enunciado como algo cierto, y esto orienta al interlocutor hacia la adhesión a lo dado como real, lo que implica la interrogación (el locutor desea recibir una información que implica una respuesta

por parte del interlocutor), y la actitud que se deriva de la orden o de la interpelación dirigida al interlocutor. Escogiendo la modalidad de la aserción (frase declarativa: afirmativa o negativa), el sujeto enunciador presenta el mundo del enunciado como algo considerado real o inscrito el mundo de la realidad (*Pedro ha llegado ayer*). Esto implica un compromiso sobre la verdad de lo dicho, y el interlocutor o destinatario lo asume como un dato objetivo, a no ser que lo considere un engaño. Escogiendo la modalidad de la interrogación (frase interrogativa, afirmativa o negativa), el enunciador parte de un no-saber sobre la realidad del tema tratado y espera una reacción de respuesta de parte del interlocutor: (*¿Pedro ha llegado ayer?*). Escogiendo la modalidad de la orden o de la interpelación (frase imperativa o de mandato: afirmativa o negativa), el enunciador espera una reacción que implica un tipo de comportamiento de parte del interlocutor: (*¡Pablo, pásame el pan, por favor!*).

Como muestra de la subjetividad del hablante ante lo enunciado, las modalidades de la enunciación representan un ámbito de estudio esencial al discurso dialógico, pues en él es constante la construcción y mezcla de segmentos marcados enunciativamente que constituyen una de las características más acusadas de las tradiciones discursivas del diálogo literario.

Las modalidades de la enunciación son las responsables de que existan los contenidos básicos en términos comunicativos que codifican las oraciones. El hablante codifica su punto de vista y sus necesidades pragmáticas de un determinado modo para transmitirle a su receptor un mensaje específico, como cuando desea darle una información (enunciación declarativa), desea obtener una información (enunciación interrogativa) o que desea que él haga una determinada acción (enunciación imperativa). Como es bien sabido, no existe una relación causal y biunívoca entre forma proposicional y modalidad de la enunciación, ya que una misma modalidad se puede expresar sintácticamente de múltiples maneras.

4.4.2.2.1.1. Modalidad asertiva

Se acostumbra a definir la aserción como el tipo de enunciado que puede recibir un valor de verdad, es decir, que puede ser verdadero o falso. Incluso en las aproximaciones pragmáticas al tema, se aprecia a menudo la impronta de la concepción veritativo-funcional de los enunciados asertivos: pragmáticamente consistirían en el intento de hacer creer al interlocutor que lo que se dice es verdadero. El acto asertivo consiste en que el hablante asume una posición epistémica que le compromete con la verdad de lo que comunica. La naturaleza de ese compromiso se pone de manifiesto en el desarrollo discursivo que puede seguir a una aserción. En él, el enunciador no puede introducir información que contradiga lo que acaba de asertar. Debido a ello, son inadmisibles secuencias como: *Marta tiene un marcapasos, pero no lo sé; Todos los días vienen a comer a mi casa, pero nunca vienen.*

La modalidad asertiva expresa la certeza (López Ferrero, 2002: 164), es decir, el compromiso con la verdad del enunciado (estar seguro, indudablemente tener la convicción, estar claro). Empleo frecuente de verbos que expresan intensificación de la acción para reforzar el compromiso de una tesis puesta en duda: *ratificar, insistir, reafirmar, confirmar, poder, afirmar, permitir, concluir.*

Situándonos en el nivel de los hechos codificados, es innegable que existen enunciados preparados para realizar ese acto de habla. No son otros que los caracterizados por pertenecer al llamado *modus aseverativo*: *El sol es el centro del sistema solar, La hermana de Pedro se casó ayer, El pomelo es un cítrico de un agradable sabor amargo, etc.* Todos ellos, en caso de recibir la modalidad interrogativa, se ven automáticamente incapacitados para expresar una aserción. Esta fuerza ilocutiva abarca todo el enunciado y no tan sólo una parte de él. Es una propiedad asociada al enunciado como conjunto unitario y no a uno de sus componentes

4.4.2.2.1.2. Modalidad interrogativa: la pregunta retórica

La interrogación, no solo como forma de conseguir de los demás una información que desconocemos, sino como mecanismo de expresión de las más variadas actitudes del hablante, supone un modo de enunciación enormemente rico por los valores pragmáticos que posee en ese gran universo interaccional que es la lengua. Un recurso interesante en la modalización del discurso es la introducción de ciertas preguntas (enunciación interrogativa). Si bien existen varios tipos de preguntas, por ejemplo, las retóricas, las pedagógicas o de catecismo, etcétera, en este apartado nos referiremos a un tipo de preguntas que son más bien de anticipación de posibles objeciones. Las que a continuación se analizan en algunos casos se dirigen a un enunciatario que virtualmente está dialogando con el enunciador.

En la actualidad, las gramáticas, a la hora de abordar el estudio de la interrogación, suelen partir de la distinción, ya clásica, entre *dictum* y *modus*. Se entiende que determinadas interrogativas funcionan como tales en enunciado, pero no en la enunciación. La perspectiva pragmática es, una vez más en este aspecto del análisis lingüístico, fundamental para obtener resultados en la investigación sobre textos.

La interrogación tiene muchas características formales en común con la negación; una de ellas es la posibilidad de aparición de estos términos de polaridad negativa. Según Escandell (1999: 3960), la negación externa es un indicador formal que presenta el contenido afirmativo como presuposición y que induce, como consecuencia directa de este hecho, la interpretación de que el emisor no es neutral acerca del contenido transmitido. La negación nunca es opcional o expletiva: si es interna, forma parte del contenido proposicional que se quiere cuestionar; si es externa, introduce una presuposición afirmativa que determina sistemáticamente la orientación argumentativa del enunciado.

Son, pues, de diversa índole los fenómenos lingüísticos —y extralingüísticos— que restringen la interpretación de las interrogativas.

Centrándonos en los mecanismos propiamente textuales, cabe decir que existen determinados elementos que, bien funcionando en el plano oracional, interoracional o supraoracional, orientan de manera determinante la interrogación de forma que el receptor ve coartadas sus posibilidades comunicativas a la hora de responder. Cuanto más general es una pregunta, más facilidades tiene el receptor para contestar. Así, por ejemplo, un enunciado interrogativo como *¿Crees que Juan vendrá mañana?* puede verse restringido en cuanto a la posibilidad de respuesta si añadimos ciertos mecanismos lingüísticos como marcadores discursivos (*¿De verdad crees que Juan vendrá mañana?*) o incluso oraciones subordinadas (*¿crees que Juan vendrá mañana, aun sabiendo que no le caemos bien en absoluto?*).

Escandell (1988) lleva a cabo un minucioso estudio de los usos pragmáticos de la interrogación en español. Conocemos las bases metodológicas sobre las que asienta su análisis: necesidad de no confundir el sentido oracional abstracto de la interrogación con los diferentes usos pragmáticos que asumen los enunciados interrogativos concretos al utilizarse en unas condiciones particulares de enunciación y el significado abstracto de la modalidad interrogativa, que es el fundamento de los valores particulares de cada enunciación. Entiende por preguntas los enunciados interrogativos que funcionan como peticiones de información. Sólo serán preguntas aquellas peticiones de información que vienen realizadas por una estructura interrogativa. Entre las propiedades formales de las preguntas, destacan las siguientes:

- No llevan negación ni términos de polaridad negativa o negativa-modal, que siempre son índice de una orientación, es decir, de cierta expectativa por parte del hablante.
- Con las preguntas puede aparecer la secuencia "por favor", fórmula con la que se pretende mitigar el mayor o menor coste que una petición de información tiene para el destinatario.
- La adición de... ¿o no? sólo conviene a las preguntas.

Existen varios tipos de interrogaciones establecidas por esta autora, entre los cuales están: la interrogación orientada, la interrogación confirmativa, la interrogación hipotética, la interrogación retórica, la interrogación exclamativa y la interrogación directiva. Sin embargo, para efectos de este estudio, sólo mencionaremos las características principales de la interrogación retórica.

La interrogación o pregunta retórica es una figura de pensamiento por la que el emisor finge preguntar al receptor, consultándolo y dando por hecho que hallará en él coincidencia de criterio; en realidad no espera respuesta, y sirve para reafirmar lo que se dice (Beristáin, 1988: 262). Es decir, no son preguntas propiamente dichas, sino incitaciones a estar de acuerdo con lo que el orador de forma implícita está afirmando. Afirma Escandell (1988: 504) que se denominan

interrogaciones retóricas a los enunciados interrogativos que se interpretan pragmáticamente como afirmaciones de sentido contrario y que presentan inversión de polaridad. Consisten en utilizar una interrogación con el significado de aserción de signo contrario.

En la pregunta retórica se presenta un enunciado en forma de pregunta para generar en el lector la necesidad de cuestionarse lo propuesto. Es una forma de señalar la obviedad o trascendencia de la respuesta, que a veces aparece explícita a continuación, por lo que el escritor “disfraza” su intención de imponer su opinión, generando la idea de que la respuesta es lógica y aceptada por todos. Fontaner (1968: 368), describe la interrogación retórica muy certeramente con estas palabras:

Consiste en utilizar el giro interrogativo, no para expresar una duda y provocar una respuesta, sino para indicar, por el contrario, la más grande persuasión, y desafiar a aquellos a los que se habla, a poder negar o incluso responder. No hay que confundirla con la interrogación propiamente dicha, con la interrogación de duda, de ignorancia o de curiosidad, por la cual se busca instruirse o asegurarse de una cosa.

Una característica de la pregunta retórica es que el hablante conoce de antemano la respuesta a la pregunta que formula. Por consiguiente, tampoco se solicita la información del oyente sino que implícitamente el hablante lleva a cabo

una aserción (Green, 1996: 160). Sin embargo, la forma lingüística empleada en la realización de las preguntas retóricas no es arbitraria y las diferencia de los actos de habla asertivos.

Son formalmente interrogativas retóricas aquellas que contienen alguno de los marcadores relacionados con la negación: negación externa, términos de polaridad negativa o partículas de inversión argumentativa (Escandell, 1984: 26). Por medio de estos enunciados el emisor comunica que no es totalmente neutral con respecto al contenido proposicional de su enunciado, sino que favorece explícitamente una determinada opción: la que presenta el signo contrario al que aparece en su enunciado.

Dumitrescu (1993: 66) a su vez, define la interrogación retórica como “expresión interrogativa que carece de la expectativa de una respuesta. Por lo común, se considera que, si bien interrogativas en forma, las preguntas retóricas tienen la fuerza ilocutiva de las aserciones, y es por ello que no esperan respuesta alguna.” Al tener la fuerza de las aserciones pueden utilizarse para producir actos discursivos de evaluación en movimientos inicio (evaluación: acuerdo) y para expresar acuerdo y desacuerdo con tales actos de evaluación, en movimientos respuesta (evaluación: acuerdo y evaluación: desacuerdo). Sin embargo, las preguntas retóricas sí que esperan respuesta aunque la respuesta esperada no sea informativa, es decir, no producen actos de elicitación: información, en movimientos iniciales sino de elicitación: acuerdo o evaluación: acuerdo. Lo que esperan, por tanto, son respuestas de acuerdo que apoyen la proposición transmitida.

Existe, pues, una fuerte separación entre el sentido prototípico de las oraciones interrogativas (pregunta) y la interpretación real (afirmación) de estas construcciones. Las interrogaciones retóricas totales se interpretan como afirmaciones de sentido contrario. Normalmente este cambio de sentido se manifiesta en la elección de un indefinido de sentido opuesto o contrario que actualizan las interrogaciones retóricas no es una información codificada. El oyente

ha de acceder a ella por la vía pragmática. Reconstruye el sentido por medio de inferencias que realiza en su cerebro a partir de informaciones enciclopédicas o contextuales que logra combinar. A partir de la presunción de relevancia y aplicando datos contextuales almacenados en nuestra mente es como interpretamos.

Las interrogaciones retóricas totales se interpretan como afirmaciones de sentido contrario. Normalmente este cambio de sentido se manifiesta en la elección de un indefinido de sentido opuesto:

Cuadro 4: Preguntas retóricas: enunciado lingüístico-enunciado pragmático

Enunciado lingüístico	Enunciado pragmático
¿Hay algo más fiel que un perro?	Nada hay más fiel que un perro
¿He dicho yo alguna vez tal cosa?	Yo nunca he dicho tal cosa
¿Alguien me ha visto ebrio en alguna parte?	Nadie me ha visto ebrio en ninguna parte
¿Conoces algún otro modo mejor de hacerlo?	No conoces ningún modo mejor de hacerlo

En las interrogaciones parciales el signo interrogativo sufre una reinterpretación positiva o negativa, dependiendo de la naturaleza negativa o positiva del contexto en el que se encuentra:

Cuadro 5: Preguntas retóricas: contexto positivo-negativo

	Contexto positivo	Contexto negativo
Quién	Nadie	Todos - todo el mundo
Dónde	En ninguna parte	En todas partes
Cuándo	Nunca	Siempre
Cómo	De ninguna manera	De cualquier manera

En la pregunta retórica el interlocutor no espera ningún tipo de respuesta, ya que la pregunta parece contenerla en sí misma. La retoricidad es una propiedad exclusivamente pragmática, basada en supuestos compartidos por los hablantes y

en su capacidad de inferencia. Por tanto, en la pregunta retórica se espera que el hablante razone y acepte la obviedad de la respuesta.

Entre el significado literal y el sentido de las interrogaciones retóricas se establece, como se ha podido ver, una relación de antonimia o contrariedad. Es precisamente esta polarización de contenidos lo que convierte a las interrogaciones retóricas en un excelente campo de experimentación en el que encontramos pruebas empíricas e inmanentes para sostener algunas propuestas: a) La necesidad de diferenciar enunciado lingüístico y enunciado pragmático, b) La necesidad de recurrir al enunciado pragmático es una magnitud necesaria en la explicación sintáctica, y c) La corroboración de que descodificación lingüística e inferencia pragmática constituyen dos procesos simultáneos y constantemente interrelacionados. Hallamos dos hechos empíricos que aconsejan distinguir enunciado pragmático (EP) de enunciado lingüístico (EL): a) La diferente naturaleza de su modalidad. En la conformación lingüística, el enunciado posee una modalidad interrogativa; pero, en su realización pragmática, se actualiza como un acto de afirmación; y b) La interpretación antitética del sentido, que se refleja especialmente en los indefinidos y en los interrogativos. En el análisis lingüístico de la interrogación retórica *¿Cuándo dije yo tal barbaridad?*, el adverbio interrogativo *cuándo* es el complemento circunstancial (CC) de la frase verbal (FV) u oración gramatical presidida por *dije*. Sin embargo, ha de interpretarse como nunca, sentido al que solo podemos llegar tras una interpretación pragmática.

Cuando un hablante utiliza una aserción se compromete a que sea verdad y es responsable de ella. Por el contrario, la interrogación retórica le permite presentar un argumento sin comprometerse y transfiriendo la responsabilidad al interlocutor, si es que este acepta la formulación (Escandell: 1988: 529-530). En contrapartida, al interlocutor le cabe la posibilidad de rechazar el contenido asertado en la interrogación retórica haciendo como si la hubiera interpretado como una pregunta neutra y dando una contestación distinta de la esperada:

—Después de todo, ¿quién sino Juan puede ser nuestro representante?

—Pues Pedro, naturalmente. Está más capacitado y lo hará mejor (Escandell: 1988: 531).

Schmidt-Radefeldt (1987: 383) señala que tres pueden ser las razones para utilizar la interrogación retórica en lugar de la aserción: 1) dar más énfasis a la afirmación; 2) considerar que el contenido proposicional es bien conocido; y 3) tener cierta reserva sobre la veracidad de la aserción implícita pero querer presentarla como si tuviera absoluta seguridad.

En cuanto a la estructura adoptada por las preguntas retóricas, no existe diferencia con respecto a la de otros tipos de pregunta. Como lo afirma Escandell (1984: 36):

Aunque la interrogación retorica sea, desde el punto de vista argumentativo, una afirmación, sin embargo, ello no quiere decir que pierda su carácter formalmente interrogativo.

Cuando se trata de una pregunta retórica, ésta tiene, la mayoría de las veces, una respuesta que, o bien es evidente para los dos participantes del intercambio, o bien lo es únicamente para el que la ha enunciado. En la interrogación retórica el hablante y el oyente conocen la respuesta y ambos saben que su interlocutor lo sabe y que cuenta con ello. La respuesta es conocida para ambos porque se sitúa en una parcela de conocimiento compartido, Y lo que se pretende con la formulación interrogativa es traerlo a la memoria del interlocutor (Escandell, 1984: 36) generalmente dentro de un discurso de tipo argumentativo. Este conocimiento común tiene siempre, recordemos, la forma de aserción de polaridad invertida cuando la polarización es general:

¿No debemos ayudar a nuestros amigos?
Debemos ayudar a nuestros amigos

¿Podemos, acaso, olvidar a los que luchan por la causa?
No podemos olvidar a los que luchan por la causa,

O del uso del cuantificador contrario, si la interrogación es parcial. Así:
¿Qué mujer no soñaría con un marido como él?

Cualquier mujer (=toda mujer) soñaría con un marido como él.

Como ya se ha dicho, en las interrogativas retóricas, la finalidad es la de afirmar algo que el enunciador considera verdadero pero que no es evidente para el enunciatario, haciendo que sea éste último quien descubra la verdad en la respuesta posible a dicha pregunta. Se puede considerar, como hace Escandell (1984: 36) "como un intento de imponer al interlocutor un modo peculiar de ver las cosas de tal manera que la respuesta del mismo, desde el punto de vista informativo, es innecesaria por evidente. Según Ducrot (1984: 251):

Si la pregunta retórica pretende forzar al destinatario a reconocer, explícitamente o no, lo que el locutor considera verdadero, es porque le impone la necesidad de responder cuando la respuesta es evidente. De ahí el carácter "restrictivo", "vehemente", que le atribuyen, a menudo, los manuales de retórica.

Pragmáticamente, la interrogación retórica se halla muy cerca de las aserciones categóricas. Presentan una polaridad invertida, de modo que la interrogación afirmativa adquiere un valor negativo, y la negativa un valor afirmativo (tanto en la general como en la parcial):

¿No debemos ayudar a los que buscan la paz? → Debemos ayudar a los que buscan la paz (Escandell, 1988: 503)

¿Quién puede desear ir a la cárcel? → Nadie puede desear ir a la cárcel (Escandell, 1988: 504)

En resumen, el destinatario "reconoce la retoricidad del enunciado por su contenido, más que por su forma" (Escandell, 1988: 513). La pregunta retórica no es una propiedad formal, sino una propiedad pragmática basada en presupuestos compartidos por el hablante y su interlocutor (Escandell, 1988: 510). Ahora bien, no cualquier conocimiento compartido puede dar lugar a una interrogación retórica

(se excluyen las verdades analíticas y científicas). Sólo sirven aquellos que son opiniones generalizadas que funcionan como supuestos culturales compartidos, o los que pertenecen a la propia esfera de la relación entre los dos interlocutores.

4.4.2.2.2. Las modalidades de enunciado

En conformidad con la teoría de la enunciación, entendemos la modalidad del enunciado como la actualización por parte del hablante de las posibilidades que le ofrece el sistema de la lengua para situar el contenido de la estructura proposicional verbalizada de acuerdo con sus estados cognoscitivos, emotivos e interpersonales; lo que sabe, duda, cree, aprecia, espera, teme, etc., y el sistema de relaciones interpersonales en que se integra (Pottier, 1970: 186). En este sentido, la modalidad es una proyección del “yo enunciator” del hablante sobre el propósito de su enunciado.

Las modalidades de enunciado corresponden a las diversas maneras de marcar en el mismo enunciado la actitud que el locutor proyecta respecto a la manera de asumir lo que dice. Herrero Cecilia (2006: 35-37) las clasifica en:

4.4.2.2.2.1. Modalidades epistémicas

El sujeto enunciator marca lingüísticamente (por medio de verbos introductores o de adverbios) su grado de conocimiento subjetivo en cuanto a la realidad o a la verdad de lo afirmado en el enunciado de la proposición. El grado de conocimiento puede situarse en la modalidad de la incertidumbre o la inseguridad (*No sé si Andrés ha venido, No estoy seguro de que Andrés haya venido, Tal vez [posiblemente] Andrés haya venido, etc.*) Puede adoptar un punto de vista subjetivo más cercano a lo que se considera cierto (*Me parece [creo, pienso, considero, puedo afirmar, etc.] que Andrés ha venido*); o un punto de vista que asume con certeza la realidad o la objetividad de lo afirmado en la proposición desde una perspectiva personal expresada de manera elocutiva (*Estoy seguro [estoy convencido, tengo la seguridad,*

etc.] de que Andrés ha venido). El sujeto enunciador puede optar por una cierta distancia enunciativa recurriendo a construcciones impersonales (verbo en 3ª. persona) para marcar un grado de conocimiento de mayor o menor evidencia (*Es cierto [seguro, evidente, innegable, es verdad, etc.] que Andrés ha venido*) o de mayor o menor probabilidad o posibilidad en cuanto a la realidad del tema tratado (*Es muy probable [es posible, pudiera ser], etc.) que Andrés haya llegado*). Puede recurrir también a marcadores que expresan un grado de reserva o de mera posibilidad (*Parece ser, [según parece, al parecer, etc.] que Andrés ha venido*).

4.4.2.2.2. Modalidades lógicas

El enunciador, tomando como perspectiva la realidad misma de las cosas y no el grado de certidumbre sobre la verdad del hecho tratado, sitúa o inscribe el tema del enunciado dentro de lo objetivamente necesario o dentro de lo contingente; dentro de lo posible o de imposible; dentro de lo probable o de lo improbable. Ejemplos: *Si queremos encontrar una solución, debemos ponernos de acuerdo; Para terminar este trabajo, es necesario que nos quedemos una hora más; Con el ruido que haces, es imposible trabajar; Teniendo en cuenta el mal tiempo, es improbable que el tren llegue a su hora; Para ir a Londres, tienes que aprender inglés; Puedes venir a ayudarnos mañana, pero no es necesario que vengas, etc.*

4.4.2.2.3. Modalidades afectivas o apreciativas

Cuando el sujeto enunciador marca lingüísticamente el grado de reacción emotiva o afectiva que le suscita el tema tratado en el enunciado, estamos ante las modalidades afectivas o emotivas. Para ello, el enunciador recurre al empleo de adjetivos relacionados con los sentimientos eufóricos o disfóricos (*fenomenal, estupendo, magnífico, fabuloso, maravilloso, insoportable, horroroso, etc.*), a formas de insulto, desprecio o elogio del interlocutor (*¡Estúpido!, ¡Idiota!, Eres un encanto, un cielo, etc.*) a giros impersonales (*es feliz, es insoportable, es bueno*) a ciertos adverbios

(*Desgraciadamente, por desgracia, etc.*) al empleo de exclamaciones, interjecciones (*¡Que estupidez!, ¡Ay!, ¡Mejor!, Vaya por Dios!, etc.*)

Por otro lado, el enunciador puede enfocar el tema del enunciado realizando una evaluación cualitativa o cuantitativa del mismo por medio de ciertos adjetivos evaluativos (*grande, pequeño, alto, frío, caliente, caro, barato, importante, etc.*) que tienen un carácter gradual y que no implican un juicio de valor ni una reacción afectiva. Tenemos entonces una modalidad apreciativa no axiológica. Si decimos: *Este coche es muy caro*, el coche es evaluado desde la perspectiva de lo que se considera normalmente caro (norma objetiva) y aplicando un grado alto. Pero también es evaluado desde la perspectiva que el enunciador personalmente tiene de lo que considera caro (norma subjetiva) Si los adjetivos empleados implican un juicio de valor positivo o negativo dentro de un campo determinado de tipo ético, estético, ideológico, etc. (*bueno/malo; bello/feo; justo/injusto; legal/ilegal, etc.*) tendremos una modalidad apreciativa axiológica. Este registro de modalidad, por su relación con la categoría adjetival, se encuentra en relación directa con el léxico. Aquí también entra en juego una doble norma (objetiva y subjetiva). Si se dice, por ejemplo: *Esta película es muy mala*, se establece una evaluación axiológica en relación con la norma de lo que se entiende por una *buena película*; pero, al mismo tiempo, el sujeto enunciador está proyectando su propia perspectiva subjetiva de la idea que él se hace de una *mala película*. Los adjetivos que intervienen en la modalización afectiva (*admirable, maravilloso, genial, insoportable, horroroso, etc.*) también funcionan como marcadores de la modalidad apreciativa axiológica, porque además de manifestar una reacción afectiva del locutor, están proyectando en el enunciado una evaluación axiológica que pone en juego una doble norma.

En la modalidad apreciativa el enunciador no modaliza su enunciado desde el solo punto de vista asertivo o del grado de certeza de su realización. Tienen también un lugar privilegiado los nombres de cualidad, muy a menudo despreciativos (*imbécil, cretino*). Los verbos son igualmente susceptibles de transmitir modalidades apreciativas. La fuente de la evaluación puede ser el enunciador.

Ejemplos: *berrear, chillar, arrastrar*, que son expresiones constantemente subjetivas. Con relación a los verbos intrínsecamente despreciativos, hay otros, a menudo revestidos de formas neutras o menos despreciativas. Ejemplos: *llorar/gemir, gritar/vociferar, golpear/aporrear*. Ejemplos: *Yo estoy segura de que la ciudad es insoportable. El que vocifera es un imbécil.*

La apreciación puede recaer sobre el acto mismo de la enunciación cuando el enunciador pretende caracterizar su decir o el de su destinatario: sinceramente, injustamente; en este caso contiene un adverbio modalizador orientado al enunciador. Ejemplo: *Qué podemos hacer*, que al orientar el adverbio hacia el coenunciador, éste se ve solicitado a emitir una respuesta sincera. Entre las categorías lexicales más estrechamente unidas a las apreciaciones del enunciado están el adjetivo calificativo. Entre ellos: *bello-belleza, duro-endurecer, maravilloso-maravillosamente* (Maingueneau, 1980: 119). Ejemplos: *Sinceramente, no sé qué podemos hacer. Yo creo que la naturaleza es maravillosa.*

Las modalidades apreciativas caracterizan la manera en que el sujeto sitúa el enunciado con relación a juicios apreciativos (de lo útil, lo triste, lo agradable, etc.), así como subjetivos (de deseo, temor, etc.). Por ejemplo: *Está feliz de que Pablo haya venido. Temo que venga. Siento que no venga.*

4.4.2.2.2.4. Modalidades deónticas

El acto de enunciación no es tanto una expresión del pensamiento de un sujeto como la interacción constantemente habitada por la presencia del coenunciador. De allí que existen las modalidades deónticas para las que esta presencia no puede ser eludida. Ellas cubren el campo del permiso, de la obligación, de la prohibición. Aquí también hay que considerar un dominio impreciso, con múltiples gradaciones y una gran diversidad de recursos lingüísticos: el imperativo, los giros impersonales (*se autoriza, se requiere*), una gran variedad de verbos de locución con igual significado (*exigir, ordenar, incitar, sugerir*) u opuestos (*permitir, prohibir*). La

manera que adopta el enunciador es importante; ya que puede asumir directamente el yo (*yo estoy obligado a abordar un tema delicado*) o instituir un lugar de enunciación vacío que incluye tanto al enunciador como al co-enunciador (*es preciso abordar un tema delicado*). Es un dominio en donde la toma en cuenta del tipo de discurso resulta determinante. Hay lugar para giros académicos (*conviene no perder de vista que, es preciso reconocer, se comenzará por leer.*) También hay prescripciones directas.

Con estas modalidades, el sujeto enunciador enfoca el tema del enunciado en relación con el comportamiento que hay que adoptar frente a dicho tema. Para ello, puede inscribirlo dentro de lo considerado obligatorio (*Hay que respetar las señales de tráfico; Tengo que ayudar a mis padres, etc.*), o de lo considerado facultativo (*Si quieres, puedes venir esta tarde, etc.*); o bien en la perspectiva de lo considerado prohibido (*Aquí está prohibido fumar; No se puede fumar en este lugar, etc.*) O de lo considerado permitido (*El vigilante me permite entrar, Mis padres me han dado autorización para hacer este viaje, etc.*)

En síntesis, la modalidad puede ser vista entonces como una matriz de valores comunicativos relacionados con una gran variedad de conceptos tales como necesidad, posibilidad, creencia, seguridad, certeza, obligatoriedad, permisibilidad, deseo, etc., mediante los cuales el hablante manifiesta sus compromisos veritativos, de veracidad o de rectitud en torno a las estructuras proposicionales que verbaliza.

4.4.2.3. La polifonía desde el enfoque de Mijaíl Bajtín

Abordar el estudio de la polifonía en una perspectiva narrativa implica, en primer lugar, hacer referencia a Mijaíl Bajtín. Este teórico y crítico literario, fue un precursor de la lingüística del discurso y de la enunciación. Sus planteamientos presentan bastantes puntos en común con el enfoque del lenguaje que hacen los teóricos de la pragmática lingüística. Bajtín sentó las bases de una nueva manera

de interpretar el discurso atendiendo a las necesidades dialógicas de la palabra, es decir, a la presencia simultánea de diversos lenguajes, puntos de vista, visiones del mundo y voces sociales e históricas en un mismo discurso, e incluso, en un mismo enunciado. El sistema lingüístico y proceso comunicativo son inseparables, pues ciertos elementos de la lengua adquieren significación sólo cuando son actualizados por el hablante en el momento de la enunciación. Para Bajtín (1999: 283):

un enunciado revela una especie de surcos que representan ecos lejanos y apenas perceptibles de los cambios de sujetos discursivos, de los matices dialógicos y de marcas limítrofes sumamente debilitadas de los enunciados que llegaron a ser permeables para la expresividad del autor. El enunciado, así, viene a ser un fenómeno muy complejo que manifiesta una multiplicidad de planos.

La aparición del concepto de polifonía surgió a partir de las investigaciones de base lingüística que desarrolló este autor en el marco de la teoría literaria y que a mediados de los años setenta planteó Oswald Ducrot. El término polifonía se usaba originalmente en la música, para significar la pluralidad de voces de una pieza musical. Bajtín desarrolla el concepto de polifonía estableciendo una metáfora que compara estructuras musicales complejas con la estructura de la novela moderna.

En Problemas de la poética de Dostoievski, Bajtín opone el monologismo de las novelas de Tolstoi, donde las diferentes voces se subordinan al propósito controlador del autor y una sola visión del mundo, al dialogismo que se da en las novelas de Dostoievski, al contrato libre e independiente de palabras y concepciones de personajes sin subordinarlas a las del autor, a que estos no sean sólo objetos del universo del autor, sino sujetos de su propio mundo signifiante.

Bajtín profundizó su concepto de dialogismo y de la polifonía analizando el funcionamiento del discurso narrativo en las novelas de Dostoievski. Encuentra en la obra múltiples voces, las cuales lejos de ser fundidas en una sola perspectiva se mantienen independientes de la perspectiva del autor, en un patrón que podemos

encontrar en otras novelas polifónicas modernas. En estas novelas cada una de estas voces tiene su propia perspectiva, su propia validez y su propio peso narrativo.

El autor conceptúa la actividad subjetiva del hablante desde un punto de vista dialéctico. Cuando éste construye un texto se vincula y comunica con una tradición literaria del pasado, al mismo tiempo que contrae compromisos con el futuro, de quien esperará una respuesta para disentir o concordar. El que escribe dialoga con los objetos que construye y consigo mismo, lo que deviene en una valoración, que involucra una postura ética y estética. En correspondencia, el que lee debe asumir una postura cuestionadora y seria.

En el interior de la lengua, los signos son puros valores distintivos, neutrales desde el punto de vista axiológico, ideológico, estilístico, etc. Sin embargo, estos aspectos son esenciales en el ámbito discursivo. Bajtín utiliza la polifonía para significar la naturaleza pluriforme de todo sistema lingüístico, bajo cuya aparente unidad abstracta subsiste una intersección e interacción de voces, las cuales son el reflejo de diferentes estructuras sociales e ideológicas que se manifiestan inequívocamente en el discurso:

Para la conciencia que vive en él, el lenguaje no es un sistema abstracto de formas normativas, sino una opinión plurilingüe concreta acerca del mundo. Todas las palabras tienen el aroma de una profesión, de un género, de una corriente, de un partido, de una cierta obra, de una cierta persona, de una generación, de una edad, de un día, de una hora. Cada palabra tiene el aroma del contexto y de los contextos en que ha vivido intensamente su vida desde el punto de vista social; todas las palabras y las formas están pobladas de intenciones (Bajtín, 1989: 110).

El lingüista ruso afirma que el lenguaje de la literatura no es un dialecto cerrado sobre sí mismo, sino un discurso artístico que se alimenta de los diversos discursos sociales. Al penetrar en la novela éstos dejan de ser sistemas sociolingüísticos separados, pierden la intencionalidad directa y se integran en la intencionalidad del discurso de la obra. El escritor no los copia o reproduce directamente sino que los representa de forma estética en un universo imaginario y

artístico, estableciendo entre ellos relaciones dialógicas que se orientan hacia la finalidad comunicativa que confiere unidad y significación al discurso de la obra.

La voz del escritor adquiere sentido y resuena con acento propio por su manera de hacer dialogar o de hacer enfrentarse, dentro del universo de la obra, las diversas voces o discursos ideológicos que confluyen hacia el mismo objeto de su discurso dentro de un determinado contexto social. El arte de la creación verbal en la novela consistirá en saber adoptar de forma sutil y polisémica una palabra segunda, distanciada, indirecta, que se eleva por encima de los diversos discursos representados directamente en la obra.

Bajtín establecerá como uno de sus conceptos esenciales el de plurilingüismo en la novela. El plurilingüismo no sólo desecha la abstracción saussureana de la *langue* frente a la realidad de la *parole* sino que además no considera a este como un acto individual sino social, pues para Bajtín (1989: 89) el lenguaje está saturado ideológicamente ya que

la lengua en cada uno de los momentos de sus procesos de formación no sólo se estratifica en dialectos lingüísticos en el sentido exacto de la palabra [...] sino también —y ello es esencial— en lenguajes ideológicos sociales, profesionales, de género, lenguaje de las generaciones, etc.

Este plurilingüismo tiene cabida en la novela que no se muestra como un uso particular e individual del lenguaje sino como un reflejo de la diversidad de discursos sociales, como una muestra construida por la presencia dialéctica de los distintos lenguajes socio-ideológicos. Este concentra una multitud de voces ideológicas, sin privilegiar a ninguna. Designa, entonces, la multitud de voces que aparecen y se superponen en la novela.

Puesto que el plurilingüismo sirve de expresión variada de las intenciones del autor, su palabra es esencialmente bivocal. Este concepto bajtiniano de bivocalidad (Bajtín, 1989: 142), menos conocido que otros, hace alusión a dualidad de sentidos e intenciones del autor, la refractada del autor y la directa del hablante en la narración.

En *Teoría y estética de la novela*, Bajtín (1989: 81) señala cómo ésta se constituye en el género literario por excelencia donde confluyen los diferentes discursos en el texto, los cuales presentan la posibilidad de escuchar las diferentes voces desde la marginalidad enfrentadas al discurso monológico oficial, el discurso del poder. Así entonces, este género brinda el espacio idóneo para la expresión de los diferentes discursos:

El discurso del autor y del narrador, los géneros intercalados, los lenguajes de los personajes, no son sino unidades compositivas fundamentales, por medio de las cuales penetra el plurilingüismo en la novela; cada una de esas unidades admite una diversidad de voces sociales y una diversidad de relaciones, así como correlaciones entre ellas (siempre dialogizadas, en una u otra medida). Esas relaciones y correlaciones espaciales entre los enunciados y los lenguajes, ese movimiento del tema a través de los lenguajes y discursos, su fraccionamiento en las corrientes y gotas del plurilingüismo social, su dialogización, constituyen el aspecto característico del estilo novelesco.

La novela polifónica es un tipo de novela cuya estructura se basa en el dialogismo de los personajes, es decir, en la dialéctica. El dialogismo ocupa el centro de las reflexiones teóricas, dialogismo entendido como manifestación de las voces individuales de los personajes y su recreación colectiva, y al tiempo como nivel en que suceden las transformaciones de esas unidades caracterológicas, los cambios discursivos y la integración plural de distintos tiempos.

En este tipo de novela los personajes coexisten dialécticamente en una unidad como héroes con ideología propia que representan distintas ideas o cosmovisiones del mundo, sin perder por ello su carácter individual. El objeto de la novela polifónica consiste en presentar la imagen de la idea. Mijaíl Bajtín (2006: 15) describe la polifonía y las características de la novela polifónica de la siguiente manera:

La pluralidad de voces y conciencias independientes e inconfundibles, la auténtica polifonía de voces autónomas, viene a ser, en efecto, la característica principal de las novelas de Dostoievski. En sus obras se combinan la pluralidad de las conciencias autónomas con sus mundos correspondientes, formando la unidad de un determinado acontecimiento y conservando su

carácter inconfundible. Los héroes principales de Dostoievski, son, no sólo objetos de su discurso, sino sujetos de dicho discurso con significado directo.

Una de las características de la novela dialógica o polifónica es que a los personajes de la novela se les atribuye una gran libertad de pensamiento para que logren dialogar entre sí o con el autor mismo:

Las relaciones dialógicas son relaciones (de sentido) entre toda clase de enunciados en la comunicación discursiva. Cualesquiera dos enunciados confrontados en el plano del sentido y, no como cosas o como ejemplos lingüísticos entablan una relación dialógica (Bajtín, 1999: 309).

Este diálogo genera, según Bajtín, un conflicto de ideologías que no son juzgadas por una voz autoritaria. Fundamental dentro de la novela polifónica, es que cada voz tiene su propio punto de vista, su propia validez, y su peso narrativo propio dentro de la novela. Esta distinción de voces hace que el lector no analice la novela de acuerdo a la realidad del autor, sino analizando lo que cada una de las voces tiene que decir. Entonces, la novela es la diversidad social del lenguaje (Bajtín, 1989: 81). La novela polifónica es una mezcla de estilos y géneros. Los narradores múltiples producen la integración de discursos ideológicos diferentes y revelan la presencia de voces gramaticalmente subordinadas al narrador.

La visión polifónica de la novela plantea un nuevo paradigma de comprensión de los discursos. En ella, no puede existir un lenguaje central desde el cual se hable la verdad. Al contrario, la polifonía es un ejemplar excelente de esta la diseminación de los discursos, de la descentralización de las voces que pretenden hablar el mundo.

Como ya se ha comentado, Bajtín considera que la cualidad especialmente destacada en las novelas es la polifonía, la cual resulta de la interacción de múltiples voces, conciencias, puntos de vista y registros lingüísticos, a partir de esto él considera que ese dialogismo implica polifonía textual, la aparición de voces distintas para caracterizar a los personajes, uno de los elementos fundamentales del relato moderno.

Así, la mera adopción de un tipo de discurso sitúa al locutor en una determinada constelación argumentativa. El discurso nunca es plenamente objetivo, “es el lenguaje de un día, de una época, de un grupo social, de un género, de una corriente, etc., el cual implica a su vez un punto de vista específico sobre el mundo, una forma de interpretación verbal del mismo, un horizonte objetual semántico y axiológico específico” (Bajtín, 1989: 90).

El discurso reproducido adquiere formas una vez que es convocado para destacar directa o indirectamente la presencia de diferentes puntos de vista —y de diferentes voces— que complementan de uno u otro modo el pensamiento del enunciador. De manera que esas voces o esos puntos de vista evidencian la inclusión de más de un sujeto de enunciación dentro de un discurso aparentemente homogéneo cuyo carácter polifónico resulta comprobable, como mínimo.

4.4.2.4. La polifonía desde el enfoque de Oswald Ducrot

En la obra de Ducrot, *El decir y lo dicho* —ampliación de la teoría bajtiniana al campo de la lingüística— que reúne diversos trabajos del autor escritos entre 1968 y 1984 relativos a los problemas lingüísticos de la enunciación, el autor plantea una concepción polifónica de la enunciación y descubre en el sentido de los enunciados que el decir es como una representación teatral, como una polifonía en la que hay una presentación de diferentes voces abstractas, de varios puntos de vista y cuya pluralidad no puede ser reducida a la unicidad del sujeto hablante. Según su teoría de la polifonía enunciativa, en un mismo enunciado están presentes varias entidades polifónicas con niveles lingüísticos y funciones diferentes, figuras discursivas que el propio sentido del enunciado genera.

La particularidad de los trabajos de Ducrot sobre la enunciación radica en el hecho de que cuestiona el postulado de la unicidad del sujeto hablante, en la cual se propugna que a cada enunciado corresponde un sujeto de conciencia, y si existe

un locutor, éste es idéntico al sujeto de conciencia. El sujeto pasa a ser el responsable de las actividades psicológicas y fisiológicas vinculadas con la enunciación, designado por las marcas de la primera persona. Esta concepción destruye el axioma de la unicidad del sujeto hablante, que postula que detrás de cada enunciado habría una y solamente una persona que habla. Según la teoría polifónica de la enunciación en un mismo enunciado están presentes varios sujetos con status lingüísticos diferentes.

En la teoría de la polifonía enunciativa de Ducrot (2001: 255), se traspone al campo del enunciado la concepción de Bajtín sobre el discurso de la novela, afirmando que el sentido del enunciado es interpretado según las instrucciones y a los efectos que se derivan de su propia enunciación, es decir, de los actos que el locutor realiza al dirigirse a su interlocutor: el sentido de un enunciado está constituido por un conjunto de indicaciones que se refieren a su enunciación:

Con la noción de polifonía, Ducrot intenta mostrar que el autor de un enunciado no se expresa nunca directamente, sino que pone en escena, en el enunciado mismo, un cierto número de personajes. El sentido del enunciado nace de la confrontación de esos diferentes sujetos y no es más que el resultado de diferentes voces que allí aparecen (García Negroni y Tordesillas, 2001: 174).

Observemos como esta concepción destruye el axioma de la unicidad del sujeto hablante, que postula que detrás de cada enunciado habría una y solamente una persona que habla. Según la teoría polifónica de la enunciación en un mismo enunciado están presentes varios sujetos con status lingüísticos diferentes:

El sentido de un enunciado es [...] una descripción de su enunciación. ¿En qué consiste esa descripción? Se trata de las informaciones que el enunciado aporta, en su sentido mismo, sobre el (o los) autor(es) eventual(es) de la enunciación [...] esa descripción de la enunciación que es constitutiva del sentido de los enunciados, [...] que es constitutiva de lo que el enunciado quiere decir y no ya de lo que el lingüista dice de él [...] entraña, o puede entrañar, la atribución a la enunciación de uno o varios sujetos que serían su origen. La tesis que quiero defender aquí es que hay que distinguir entre estos sujetos al menos dos tipos de personajes, los enunciadore y los locutores (Ducrot, 2001: 259).

La concepción polifónica de la enunciación se caracteriza precisamente por la confrontación, en el mismo enunciado, de varias perspectivas que se yuxtaponen, se superponen y se responden. La polifonía de la enunciación es concebida como una representación teatral, la puesta en escena de diferentes actitudes, independientes las unas de las otras o que dialogan entre ellas. Este tipo de polifonía se origina por la fusión de dos enunciaciones distintas, con sus respectivos centros de referencia interna; normalmente, una se inscribe en la otra y se le subordina. Incluso cuando el locutor de ambas apunta al mismo ser empírico, el mismo sujeto hablante, quien por ejemplo se cita a sí mismo.

Ducrot designa precisamente a través de la enunciación la expresión cuyo sentido depende, en parte al menos, de la situación en la cual las expresiones son empleadas y que resultan reconocibles a partir de la referencia deíctica. Para este autor, los deícticos revelan la situación de enunciación (2001: 141), mientras que los anafóricos hacen lo propio con el entorno lingüístico, por lo que, con el propósito de explicar su teoría, comienza por recuperar el valor de la situación de enunciación en la cual, como se ha descrito anteriormente, intervienen múltiples puntos de vista, expresados a través de un único enunciado.

En la enunciación, en lugar de existir dos locutores identificados semánticamente (mediante los correspondientes deícticos), se produce un desdoblamiento implícito entre el locutor único y otros entes discursivos subordinados a él y a los que denomina enunciadores “se trata de personas que el sentido mismo del enunciado da como responsables de tal o cual efectuado en la enunciación” (Ducrot, 2001: 261). Su función es manifestar, en el marco de un mismo enunciado, orientaciones argumentativas o tipos de discurso en confrontación, los cuales pueden ser asimilados o no al locutor, esto es, con los cuales el locutor puede comprometerse o disputar en mayor o menor grado. A diferencia de los casos de doble enunciación, los enunciados polifónicos cuyo sentido presenta varios enunciadores suponen un único acto enunciativo. Por tanto, hay sólo un locutor, sin que existan marcas semánticas de primera persona

referidas a otros. Este locutor único es el pleno responsable del sentido polifónico, quien, como el autor de una miniatura dramática o una orquesta, organiza los distintos puntos de vista o actitudes —los enunciadores—, ya identificándose con uno de ellos, ya censurando o ridiculizando algún otro, si bien en muchos casos el locutor guarda una reserva ecuánime, manteniéndose distanciado de todos ellos.

El origen de la polifonía obedece a un problema más general vinculado con la heterogeneidad del discurso, el encuentro en la misma unidad discursiva de elementos originarios de diferentes fuentes de enunciación. La posibilidad que ofrece la lengua de inscribir varias voces en la misma enunciación, las diferentes escenas enunciativas que se generan, la responsabilidad del hablante con su discurso, los contextos posibles. De acuerdo con ellas —y como la anunciaba Benveniste— la enunciación es un proceso de apropiación de la lengua.

De esta manera, el autor presenta el sentido del enunciado como una escena de teatro en la que se cristalizan en un discurso distintas voces o puntos de vista introducidos en escena por el locutor. El enunciador es al locutor lo que el personaje es al autor. La polifonía resultará de la pluralidad de puntos de vista. Por consiguiente, la polifonía es una condición natural del discurso, ligada a su carácter social: todo enunciado, incluso si no contiene ninguna marca semántica que lo indique de manera explícita, es potencialmente polifónico en tanto que puede ser usado de un modo autorreferencial, es decir, para representar (para conotar) una idea, una enunciación, un locutor (concreto o típico), una clase de discurso.

En síntesis, Ducrot pone en tela de juicio la concepción tradicional sobre la unicidad del sujeto locutor autor del enunciado y propone una teoría polifónica de la enunciación que intenta mostrar que el autor de un enunciado no se expresa nunca directamente, sino que pone en escena, en el enunciado mismo, un cierto número de personajes. El sentido del enunciado nace de la confrontación de esos diferentes sujetos y no es más que el resultado de diferentes voces que allí aparecen.

4.4.2.5. Funciones del sujeto hablante

En su modelo polifónico, Ducrot define el sentido del enunciado como una descripción de la enunciación (1984: 259). De este modo, propone una suerte de indicaciones que permiten explicar ese sentido, distinguiendo las siguientes instancias enunciativas (Herrero Cecilia, 2006: 40-41):

- a) *El sujeto hablante empírico* (es el autor efectivo, el productor del enunciado, quien profiere unas palabras o las escribe). Esto no quiere decir que el autor empírico sea el mismo que asume el contenido del enunciado. Puede serlo o no.
- b) *El locutor*. Es el que asume la responsabilidad de la enunciación en el enunciado mismo. Puede coincidir o no, con el productor del enunciado. En la novela, el locutor es la voz del narrador inventado por el autor. Si el locutor habla en primera persona, estará representado por las marcas correspondientes del pronombre de la primera persona. Si enuncia en tercera persona, no marca su *yo* como origen de la enunciación. Por otro lado, el locutor puede desdoblar la enunciación y meter en ella otro proceso de enunciación atribuido a otro locutor (real o imaginario) por medio del discurso citado en estilo directo. La segunda enunciación queda así representada dentro de la primera por el sujeto hablante productor de todo el enunciado. En la mayoría de los enunciados el locutor está inscrito en el sentido mismo del enunciado y está designado en las marcas de primera persona *yo, mi* y *me*. La voz del locutor tiene una dimensión verbal, se le atribuyen palabras.

En el interior mismo de la noción de *locutor*, Ducrot propone una distinción entre el *locutor* en cuanto tal o *locutor L* (responsable de la enunciación) y el *locutor* que remite a sí mismo como ser del mundo o *Locutor λ*, representado en el discurso por medio de las marcas (*yo*, etc.) que le convierten en referente o tema del enunciado.

- c) *Los enunciadores*. De la misma manera que un autor hace hablar a los personajes creados por él, el locutor responsable del enunciado hace existir o pone en escena dentro del enunciado unos enunciadores organizando sus puntos de vista y actitudes. El locutor juega con los puntos de vista atribuidos a los diferentes enunciadores representados en el enunciado y puede mostrar su propia actitud identificándose con alguno de ellos o marcando una distancia.

En la situación enunciativa se ponen en escena una serie de personajes cuyas voces aparecen superpuestas en distintas capas: por un lado el locutor, responsable

del enunciado (y distinto del sujeto empírico); por otro, el o los enunciadores que dan cuenta de los distintos posicionamientos y/o puntos de vista presentados en el enunciado.

El locutor y los puntos de vista atribuidos a los enunciadores son indisociables de la enunciación y constituyen el relieve donde viene a inscribirse el sentido del enunciado asumido por el locutor. Los enunciadores constituyen una especie de desdoblamiento del *yo*. El punto de vista asumido es el resultado de una selección que opera el locutor y puede ser favorable o desfavorable, según instruya una argumentación a favor del discurso seleccionado o a favor del discurso excluido. El locutor es el responsable de la enunciación (designado por las marcas de primera persona, salvo en el estilo directo) y le corresponde el alocutor (referido generalmente como destinatario), a quien se dirige la enunciación:

Por definición, entiendo por locutor a un ser que, en el sentido mismo del enunciado, es presentado como su responsable, es decir como alguien a quien se debe imputar la responsabilidad de ese enunciado. A él remiten el pronombre *yo* y las otras marcas de la primera persona (Ducrot, 1984: 151).

Ducrot excluye explícitamente de su foco la figura del sujeto (y en este punto adopta una posición típicamente estructuralista), lo cierto es que su concepción polifónica del sentido hace eclosionar la noción de sujeto hablante como fuente única, soberana, homogénea y monológica.

La noción de locutor como autor del enunciado (Ducrot, 1984: 15), protagonista y responsable del discurso (aquel que dice *yo*), que se inviste de determinados atributos y pone en escena discursos y voces ajenas, da cuenta de esto. De allí que la relación del locutor (la figura discursiva que se instaura en la enunciación) con la estructura sea dual: por un lado, este se sirve de la lengua en tanto repertorio de discursos argumentativos; por otro lado, en el acontecimiento enunciativo, interviene en la estructura.

En ese sentido, no hay subjetividad que preexista al discurso, ésta se constituye en la enunciación. Habrá que admitir, entonces, que en el mismo

discurso, incluso en un enunciado, se expresa la pluralidad de voces de los enunciadore; es decir, una polifonía que, conforme Ducrot, no se reduce a un simple discurso referido, por cuanto muchas veces locutor y destinatario no coinciden dentro del mismo enunciado. Así entendido, el enunciadore es el ser cuya voz expresa el enunciado; se evidencian claramente al menos dos sujetos: uno que narra y otro cuyo discurso es citado de modo directo por el escritor. El primero representa, en la teoría polifónica, al locutor como tal, quien comenta los hechos y firma el texto narrativo; el segundo, representa el enunciadore referido en estilo directo y responsable del *yo* incluido en el texto; una marca deíctica imposible de atribuir al locutor, ya que no recoge la posición de este sino la de una tercera persona a quien se hace intervenir en el enunciado con un propósito, una intención específica.

4.5. Triangulación metodológica

La triangulación es un término usado originalmente en los círculos de navegación por tomar múltiples puntos de referencia para localizar la posición exacta de un objeto en el espacio, de tal forma que se lograría una mayor precisión que la alcanzada mediante la aplicación de un único punto de referencia. Este concepto tiene sus raíces en otros ámbitos de conocimiento diferentes al de la investigación social, concretamente, en la topografía e incluso, en la logística castrense.

En la investigación, se considera la triangulación como la posibilidad de emplear diversas teorías para la recolección de información, para tener la posibilidad de complementariedad entre ellas y de esta forma permitir determinar la exactitud de sus conclusiones a partir del cruce, efectuando triangulaciones con varias fuentes de datos. Al respecto, Denzin (1979: 281), nos dice que “la triangulación se puede definir como la combinación de metodologías en el estudio de un mismo fenómeno.”

Por consiguiente, se asume convencionalmente que la triangulación es el uso de múltiples métodos en el estudio de un mismo objeto. Es conveniente concebir la triangulación envolviendo variedades de datos, investigadores y teorías, así como metodologías.

La técnica de análisis cumple un papel importante. Ello tiene que ver con lo siguiente: el análisis puede variar según los intereses que motiven la investigación, según las preguntas que se formulen y los objetivos que se planteen. Así, mientras mayor conocimiento tengamos de propuestas y modelos de análisis, de recursos y herramientas analíticas, de categorías de análisis que han emergido de otras investigaciones, mayor será nuestra capacidad creativa. Por lo mismo, en este trabajo, el necesario conocimiento de la teoría del análisis crítico del discurso que se expone a continuación, el cual fue complementado con propuestas de la pragmática y la sociología, para así interpretar y explicar la ideología en los textos literarios indigenistas.

Como ya he mencionado anteriormente, en el diseño de este trabajo de investigación me ubiqué en el paradigma cualitativo, en virtud de que remite a un tipo de investigación interpretativa que intenta descubrir pautas para comprender el sentido, el significado y la construcción ideológica de los textos indigenistas a través la aplicación del modelo de análisis crítico del discurso (ACD), de tal manera que a través de este modelo se pudieran desvelar los aspectos ideológicos en los diferentes textos enunciados. Cabe destacar que en este punto de la investigación, la incorporación una técnica de análisis como el ACD, resultó beneficiosa para el conjunto de la investigación, puesto que uno de los principales objetivos que se fija esta herramienta es el desenmascaramiento de las lógicas que operan bajo el lenguaje.

Uno de los primeros pasos en el proceso de esta investigación consistió en la elección de la perspectiva teórica y la metodología más apropiadas para la interpretación y análisis del objeto de estudio. En este punto de la investigación fue de gran utilidad establecer un contexto de referencia que ofreciera un panorama

sobre el punto de partida, esto significa que nos proporcionara información acerca de los fenómenos socioculturales (marginación, exclusión, discriminación, etc.) que los indígenas retratados en las novelas indigenistas experimentaban en su espacio social. Para conocer estos problemas fue preciso recurrir también a fuentes históricas, antropológicas y sociológicas.

La investigación se orientó hacia la dimensión ideológica de los contextos de significados sociales en los cuales se desarrolla la relación de antagonismo entre blancos e indígenas. Es decir, la preocupación básica estuvo centrada en comprender el punto de vista de los diferentes enunciadores de las novelas. Por esa razón, y a fin de captar el significado que la ideología tiene para los individuos y la manera en que tales significados influyen en sus conductas, la estrategia escogida fue la interpretación a través del análisis crítico del discurso, en virtud de que las temáticas abordadas por esta disciplina están relacionadas con el estudio del poder, racismo y desigualdades sociales; y especialmente con la perspectiva crítica con la que ello se hace. Existe, por lo tanto, una intención ideológica innegable en el análisis crítico del discurso (van Dijk, 1999: 2003).

Por esa razón, la decisión metodológica adoptada fue complementar diferentes miradas ideológicas de la narrativa indigenista a través de las siguientes obras literarias: *Oficio de tinieblas*, *El general*, *Tierra y libertad*, *Balún Canán* y *La carreta*. Ahora bien, no se trataba simplemente de combinar las ideas subyacentes a la ideología, sino de ordenarlas de tal forma que el análisis fuera pertinente para la concreción de los objetivos de esta investigación. Es decir, se trataba de abordar el aspecto ideológico de la literatura indigenista en Chiapas desde diferentes visiones para añadir profundidad al análisis. Como uno de los objetivos generales de la investigación era conocer de las estrategias discursivas utilizadas por los autores indigenistas, se consideró apropiado asumir una perspectiva cualitativa de abordaje, sustentada, como ya se ha dicho, en el análisis crítico del discurso. Por otra parte, en el marco de los objetivos de la investigación se apuntaba a establecer los aspectos ideológicos de los discursos indigenistas, así que el objeto central del

estudio consistió en indagar el significado que diferentes aspectos ligados con la ideología. Del mismo modo, la interpretación de las estrategias discursivas fue realizada teniendo en cuenta ciertas categorías analíticas tales como la deixis, la modalización y la polifonía. Esto significa que se procuró enriquecer el análisis cualitativo tomando en cuenta tanto categorías analíticas derivadas de la pragmática y las dimensiones de análisis retomadas del análisis crítico del discurso y la sociología.

Ballén Ariza (2007: 55), sostiene que

Partiendo de que la investigación cualitativa es ecléctica y abierta, ofrece la oportunidad de utilizar cualquier técnica o método en la recolección y análisis de los datos, por lo cual el investigador, con la variedad de instrumentos que emplea, localiza diversos puntos y realiza la triangulación, lo que le permite tener una visión de diferentes ángulos y posiciones.

Una de las primeras actividades metodológicas que se avizoró fue dotar de contenido específico y concreto a las categorías de análisis del modelo teórico-metodológico, ya que éste debería definir con claridad cada elemento que lo constituye y los criterios que habrían de cuidarse para hacer que el modelo tuviera un carácter pragmático-discursivo. Cabe aclarar que se requirió de un trabajo complejo de definición constitutiva y operativa de cada categoría analítica que sería aplicada en los textos discursivos.

En un proceso implicado a la etapa del diseño teórico-metodológico, se procedió a la lectura y recolección de fragmentos de las obras literarias para ser analizados. Al principio se disponía de una cantidad de información que era necesario clasificar para que adquiriera significado. Esta parte constituyó uno de los retos más importantes para la investigación, pues allí se sistematizaron las relaciones generadas a partir del abordaje teórico y metodológico realizado en el transcurso de la investigación.

Primero se realizó una lectura de los textos para identificar las ideas a destacar en cada uno de los fragmentos. Se siguió un proceso de clasificación de las ideas principales, teniendo en cuenta las referencias teóricas. Una vez hecha esta

clasificación, se identificaron las dimensiones y las categorías con las que se trabajaría posteriormente. Después de este primer trabajo los textos se organizaron de acuerdo a las categorías y dimensiones de análisis ya identificadas.

En la siguiente fase de análisis de la investigación, me di a la tarea de realizar una selección de los discursos sobre los que llevaría a cabo el análisis propiamente dicho. El criterio utilizado fue elegir los fragmentos más significativos y apropiados en los que quedara manifiesta la temática de investigación y sobre ellos llevar a cabo el análisis. A partir de las diferentes aportaciones teóricas que se han destacado anteriormente, se procedió al análisis ideológico y enunciativo de los textos, y para ello se realizó una lectura atenta de las obras literarias. En numerosas ocasiones, estos párrafos resultaban útiles para distintas categorías, pero, aun así, se evitó al máximo la repetición de los mismos en los diferentes aspectos aquí trabajados.

Posteriormente, al interpretar las cuatro obras literarias, se hizo énfasis en las estrategias discursivas utilizadas. De acuerdo con el modelo de análisis, que sirvió como hilo conductor, la interpretación de los modos de operación de la ideología permitió identificar las estrategias discursivas que utiliza el locutor para lograr tanto la credibilidad de su discurso como la acción que espera de su auditorio. Entendiéndose por estrategia discursiva la selección y el orden de las operaciones lógicas y modales aplicadas a las series de argumentos agrupadas en función de sus respectivos objetos discursivos (Giménez, 1983: 148). Dicho en otras palabras, el ubicar las estrategias discursivas implica detectar aquellas acciones que ejecuta el enunciador en su acto enunciativo.

En el proceso de categorización, se llevó a cabo la triangulación de la información estableciendo una primera relación entre los fragmentos del texto que aparecían en las novelas y las categorías teórico-metodológicas. El hecho de segmentar los discursos en unidades de contenido se entiende como la extracción de todo aquello que resulte relevante y asociado a un tema. En este caso, se

identificaron fragmentos que expresaran una idea relacionada con las categorías preestablecidas.

En el momento de la lectura de las novelas e identificación de las categorías, uno de los conflictos que se presentó fue el hecho de categorizar al mismo tiempo la información extraída de las novelas en categorías y dimensiones de análisis, ya que esto supuso ampliar las definiciones de los aspectos a analizar. Además, surgieron más interrogantes, como por ejemplo, si un mismo fragmento se podía utilizar más de una categoría o dimensión analítica. Para resolver este conflicto se colocó el fragmento en la categoría o dimensión donde parecía que pudiera corresponder, y más adelante se decidió en cuál era más adecuado categorizarlo.

El siguiente paso en la triangulación fue cruzar los aspectos ideológicos obtenidos a partir de la información de los fragmentos y después agruparlos por su pertenencia a una determinada categoría, y con ello se generaron las primeras impresiones para pasar a un segundo nivel, que consistió en establecer relaciones de comparación significativa desde las cuatro obras literarias. Es decir, se trianguló la información obtenida de las cuatro obras literarias a las interrogantes centrales de la investigación, lo que permitió “hilar más fino”, y que consistió en establecer estas relaciones de comparación significativa entre categorías, cuando ello fue posible (esto porque a veces no todas las categorías eran aplicables a todos los fragmentos).

Tres elementos que han contribuido en la estrategia de triangulación han sido el contexto estudiado, las categorías y dimensiones analíticas y el trabajo de interpretación de los textos indigenistas. La triangulación de estos elementos permitió establecer relaciones de comparación entre los contextos de las cuatro novelas, en función de los diversos tópicos ideológicos analizados, con lo que se enriqueció el escenario subjetivo desde el cual inicialmente se construyeron los significados. El poder realizar correctamente este proceso interpretativo se vio enormemente posibilitado a partir de elementos teóricos de base, que permitieron pensar organizadamente y, con ello, ordenar de modo sistematizado y secuencial

el trabajo de investigación. En el análisis se hizo uso de estrategias de expresión del proceso constructivo tales como tablas, cuadros, esquemas, mapas; lo cual complementó el proceso desarrollado con base a la información analizada.

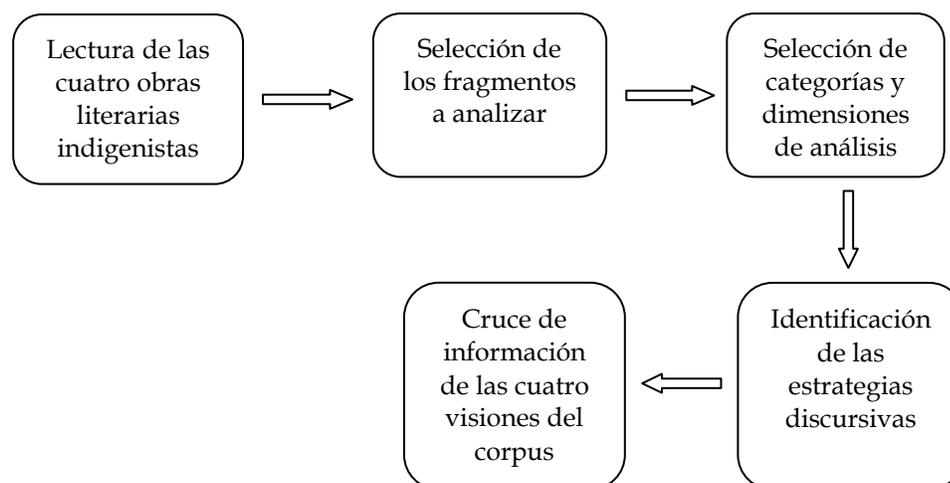
En esta fase, era relevante el interés por los temas de orden ideológico para interpretar la construcción y funcionamiento de la imagen del indígena, a través de las relaciones de poder y dominación que se instauran en las diversas formas de manifestación que toma el discurso. A su vez, se contextualizó la problemática social del racismo hacia los indígenas y se señalaron algunos aspectos del discurso como las ideologías de la legitimación del poder, poniendo en foco el conflicto entre indígenas y blancos para hacer la interpretación de los elementos ideológicos que exhibe el mensaje discursivo. Además del conflicto étnico-racial que reproducen los textos, se analizó la explotación del sistema productivo que representa el capitalismo de los blancos frente a la desprotección, pobreza y vulnerabilidad de los indígenas. Por lo tanto, se tuvo la ocasión de comprobar los aspectos ideológicos de la literatura indigenista, además de profundizar en la operatividad de los recursos lingüísticos utilizados en la transmisión de contenidos ideológicos concretos.

En lo que se refiere a la triangulación metodológica, mi posición al respecto es que se ha trascendido el plano estrictamente metodológico, ya que el enfoque cualitativo ha impregnado todo el trabajo de investigación, no solo en el acopio de información, sino en el resto de las fases —la conformación del marco teórico, y el análisis, por supuesto—, pues se ha seguido el posicionamiento de la complementariedad e intercambio de diversos puntos de vista teóricos y metodológicos.

En conclusión, la combinación metodológica de categorías y dimensiones analíticas permitió abordar distintas aristas del fenómeno ideológico y combinar diferentes niveles de análisis. La perspectiva cualitativa permitió entender los significados, los motivos e interpretaciones que los enunciadores dan a su acción y a su situación. Lo importante es advertir que no se trató sencillamente de combinar

datos de cualquier índole sino de complementarlos de manera tal que cada nivel de análisis fuera pertinente para el logro de los objetivos de la investigación, que, por un lado, posibilitaran captar dimensiones del problema que no es posible ver mediante una sola perspectiva y, por otro, le incorporasen profundidad y amplitud al análisis.

Esquema 5: Pasos seguidos en el proceso de triangulación

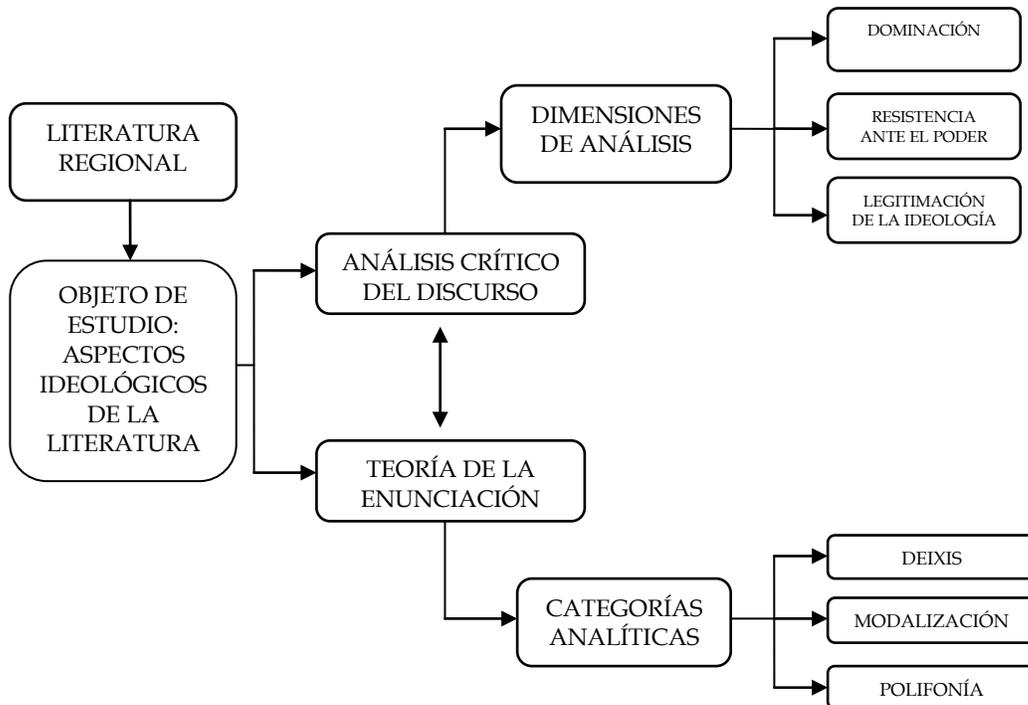


4.6. Modelo de análisis

Finalmente, con el fin de abordar el funcionamiento ideológico subyacente en cada una de las obras estudiadas, la propuesta metodológica se integra en un modelo de análisis discursivo (Esquema 2) que se basa en el análisis crítico del discurso, en el cual convergen tres dimensiones de análisis, dominación, resistencia ante el poder y legitimación de la ideología dominante, con el apoyo de tres categorías pragmáticas: la deixis, la polifonía y la modalización. Con este modelo de análisis se propone llegar a una inscripción adecuada de los textos literarios en el contexto socio-histórico de la época a partir de categorías analíticas pertinentes y centrales al texto literario, y que al mismo tiempo puedan informar sobre su relación con el contexto, en función del juego de fuerzas ideológicas que apunta a la problemática

del indígena que opera en dichas obras literarias. El diseño de análisis, aunque definido en un primer momento, ha tenido un carácter emergente en el sentido de que se ha ido construyendo a medida que avanzaba la investigación y se integraban diversas visiones teóricas.

Esquema 6: Modelo de Análisis



CAPÍTULO 5. ANÁLISIS SOCIO-HISTÓRICO DEL CORPUS

5.1. *El general. Tierra y libertad: explotación indígena en las monterías de Chiapas*

La explotación de la caoba es tan antigua como la presencia de los europeos en América. Gonzalo Fernández de Oviedo reconoció el valor de la caoba desde el siglo XVI afirmando que en todas partes del mundo sería estimada esta madera (Lamb, citado por Benjamin, 1981: 508). La caoba se utilizó para decorar la catedral de Santo Domingo (construida de 1514 a 1540) y Hernán Cortés la empleó en la construcción de embarcaciones en 1521. La caoba para usos decorativos se exportó por primera vez a Inglaterra en el siglo XVII y se hizo popular en Europa para hacer muebles finos. Sin embargo, la demanda mayor de esta madera fue para la construcción de barcos, pues es fácil de trabajar, resiste los efectos del agua y flota bien.

La explotación de la caoba se inició en el Caribe, esto debido a la gran demanda inglesa que llevó al establecimiento de una base naval y mercantil en Belice. Un segundo auge de la caoba tuvo lugar durante las últimas décadas del siglo XIX al aumentar la demanda en Europa y en los Estados Unidos. En aquella época existían dos centros productores importantes en América: en la costa de los Mosquitos en Nicaragua y Honduras y en la selva lacandona de Chiapas, Tabasco y Guatemala.

La región de explotación de la caoba en México y Guatemala se localizaba principalmente a lo largo del río Usumacinta y su centro era el pueblo de Tenosique a orillas del río. Las monterías también se localizaban en el valle de Jataté en Chiapas y a lo largo del río San Pedro en Guatemala. Tenían que estar cerca del río para que los troncos pudieran ser transportados hasta Frontera o El Carmen durante los meses de junio a febrero en que los ríos subían de nivel (Record y Mell, citado por Benjamín, 1981: 509). La caoba mexicana y centroamericana (generalmente conocida como caoba de Honduras) se daba en bosques húmedos tropicales, y una de las zonas más productivas era la selva lacandona. La explotación de la caoba adquirió importancia en Tabasco para 1870; en Guatemala el gobierno dio las primeras concesiones para su explotación en el Petén en 1879; y compañías norteamericanas comenzaron a explotarla en la misma época en Chiapas.

La historia moderna de la selva lacandona tiene como característica fundamental el inicio de la explotación de las maderas llamadas preciosas (caoba y cedro) y su comercialización en los mercados internacionales, incorporando la riqueza de la selva al engranaje de la acumulación capitalista (González, 1983: 25). Este proceso puede ser dividido en tres etapas: un primer período (1821-1863) de “la tierra de nadie” porque no existía propiedad privada y la selva estaba prácticamente deshabitada; en el segundo período (1863-1914) la selva se vuelve propiedad de latifundistas e inicia cuando se funda una de las más importantes empresas madereras: la Compañía Bulnes; y el tercer periodo (1914-1950) se caracteriza por la exportación de caoba y el cedro para los Estados Unidos de América y la época de oro del chicle (durante la segunda mitad del siglo XIX). El capital europeo, sobre todo inglés y alemán, fue el que impulsó y sostuvo las monterías en el Sureste en el siglo XX, sobre todo después de la primera guerra mundial, es cuando el capital norteamericano obtiene la supremacía.

Durante el período de 1821 a 1863, la propiedad privada no existía en la selva lacandona. Esta surge en la antesala de la época porfirista, cuando se

formaron inmensos latifundios a nombre de pocas familias, algunas de las cuales representaban intereses de países extranjeros y que emprendieron la explotación de la madera. Respecto a la explotación de la caoba, se realizó como un negocio capitalista en el que los empresarios mexicanos se encontraban en situación de subordinación a los socios extranjeros en materia de financiamiento y mercados de destino. Por ejemplo, la gran Casa Bulnes era sólo el medio a través del cual los capitalistas ingleses de Londres y Manchester sacaban la madera de las selvas mexicanas.

En las últimas dos décadas del siglo XIX y la primera del siglo XX, México fue gobernado por el general Porfirio Díaz. Durante esa dictadura se dieron privilegios a las inversiones extranjeras, a la estabilidad monetaria y a la creación de grandes latifundios (González, 1995: 19). Muchos de los trabajadores que en esa época laboraron en las selvas del sur de México fueron prisioneros de las guerras que el gobierno de Porfirio Díaz libró contra algunos grupos indígenas como el yaqui, del actual estado de Sonora. También llevaban engañados a los indígenas a trabajar a la selva, donde el extenuante trabajo, la malaria y las malas condiciones de vida acortaban su probabilidad de sobrevivencia. El proceso de depauperación de las selvas fue la primera etapa de lo que más tarde ha sido arrasamiento de toda la vegetación.

Las primeras monterías modernas fueron establecidas en México por familias de empresarios españoles como los Romano, los Bulnes y los Valenzuela en San Juan Bautista, Tabasco (Ver Mapa No. 1). Estas familias adquirieron terrenos vastísimos y barcos de vapor para transportar madera a Europa y a los Estados Unidos. No mucho después que esos pioneros empezaron sus operaciones, otras familias españolas además de compañías británicas, canadienses y norteamericanas, comenzaron su explotación en la región. Los apellidos más importantes —en cuanto a los miles de hectáreas que detentaron— fueron Díaz Dufóo, Otero, Carrascosa, Martínez de Castro, Doremberg, Sala, Bulnes, Valenzuela, Troncoso y Romano. Para dar una idea de la extensión de dichos

latifundios, la familia Martínez de Castro poseía casi medio millón de hectáreas, solamente en el estado de Chiapas. La *Mexican Mahogany and Rubber Corporation, Ltd.*, por ejemplo, que era dueña de la montería de Agua Azul, poseía 1,100 kilómetros cuadrados de bosques en Chiapas. La casa Romano tenía 27,888 hectáreas en el mismo estado. Sólo las plantaciones extranjeras de caucho (que cobraron importancia a partir de 1900) podían compararse en tamaño con las monterías, que constituían los grandes latifundios del sur de México. Las monterías no eran solamente grandes sino también altamente lucrativas. El gobernador de Chiapas informó en 1898 al presidente Porfirio Díaz que la casa Romano tenía ganancias de doscientos a doscientos cincuenta mil pesos anuales y sólo pagaba quince mil pesos de impuestos al estado. La Casa Bulnes estimaba que de 1880 a 1926 se había extraído de la región un millón de toneladas de maderas preciosas con un valor comercial de cincuenta a setenta millones de pesos.

Las monterías de las selvas del sur de México y Guatemala requerían de concesiones gubernamentales, extensos terrenos, considerables capitales para inversión y el apoyo de haciendas para el aprovisionamiento de los campos, pero el trabajo indígena era la clave de estas empresas. El principal centro de contratación de los trabajadores indígenas durante y después del Porfiriato fue Ocosingo, Chiapas. Los “enganchadores”, casi siempre españoles (que representaban a una montería o que operaban por su cuenta), avanzaban sumas de dinero o alcohol a los indígenas durante sus fiestas para que quedaran en deuda con ellos y de esa manera firmaran contratos por uno o dos años. Los “enganchadores” también “compraban” trabajadores pagando las multas de indígenas que estaban en la cárcel. El presidente Díaz, por su parte, dio orden de enviar a los indígenas rebeldes mayas de Yucatán y yaquis de Sonora a las monterías.



Mapa No. 1: Zonas de monterías en la selva lacandona

Las relaciones sociales de producción prevalentes estaban basadas en la estructura de las haciendas. La tienda de raya era una institución que no sólo le daba grandes ganancias al patrón, sino que ataba a la montería al peón, el cual permanentemente estaba endeudado con el patrón y sus deudas pasaban de generación a generación. Como los peones no tenían ningún bien que heredar a sus hijos, pues heredaban las deudas. Un agente consular norteamericano informaba en 1886, que los trabajadores del campo estaban sujetos en una especie de servidumbre derivada de una deuda de \$300.00, \$400.00, \$500.00 o más, contraída por el siervo y “permitida” por la ley que rige esos contratos permitiendo el confinamiento forzado del trabajador. Los bajos salarios y los altos precios en las tiendas de raya reforzaban la dificultad de saldar las deudas y salir de las

monterías. Una vez que los indígenas eran contratados y comenzaban a trabajar en las monterías quedaban atados a ellas por las deudas.

En las monterías del Porfiriato el trabajo comenzaba temprano por la mañana y terminaba muy avanzada la noche, los castigos eran brutales, el índice de mortalidad por enfermedades, agotamiento y maltrato era muy alto, y los intentos de escaparse rara vez tenían éxito. Henry Baerlein, un periodista norteamericano, reprodujo la historia de un intento de escapatoria que se había publicado en *El país* el 18 de abril de 1911. Según el reportaje, un hachero escapó con su esposa e hijo de una montería en Chilón, Chiapas, pero fueron alcanzados por un guardia que los mató a tiros (Baerlein, citado por Benjamin, 1981: 515).

Las revueltas no fueron ajenas a las monterías del Porfiriato, y se tiene evidencia de por lo menos una. En 1904 los peones caoberos de la montería “Las tinieblas” organizaron una revuelta y casi lograron tomarla bajo su control. El gobernador de Chiapas, Rafael Pimentel, mandó a los soldados rurales a acabar con el movimiento y a restaurar el orden antes de que la rebelión se difundiera a otras monterías.

Según varios informes, las condiciones laborales en las monterías no mejoraron durante las décadas de 1920 y 1930. Los dueños aún empleaban “enganchadores” para contratar a los indígenas en Ocosingo y seguían avanzándoles dinero y alcohol para lograr sus propósitos. La casa Romano operaba tiendas de raya y tenía su propio cuerpo de policía con el único propósito de perseguir a los trabajadores que escapan.

El verdadero cambio en las condiciones laborales y en la utilización de la fuerza de trabajo en las monterías de México no se logró hasta fines de la década de 1930 y principios de la de 1940, como resultado de la sindicalización de los trabajadores indígenas dirigida por el gobierno y la mecanización de las monterías por los dueños. A fines de 1936 el gobierno de Cárdenas, a través del Departamento de Asuntos Indígenas, formó el Sindicato de Trabajadores Indígenas (STI) para organizar a más de veinticinco mil trabajadores migratorios de Chiapas.

En septiembre de 1937, el STI había sido incorporado a la confederación obrera del estado de Chiapas (Lewis, 2005: 84). El sindicato fue establecido primeramente por los trabajadores que cosechaban café en Soconusco, pero también para organizar y proteger a los peones caoberos. Ligas de resistencia en Tabasco y Campeche organizaron de una manera semejante a los trabajadores bananeros y chicleros, aunque sólo incidentalmente a los caoberos. Estos sindicatos del gobierno negociaron contratos colectivos con los dueños de las monterías obteniendo el salario mínimo, y los sindicatos empezaron a regular las condiciones de trabajo en la selva y a reportar los abusos. Así terminó finalmente el aislamiento en las monterías.

Cuando la segunda guerra mundial hizo que aumentara la demanda de madera para la construcción de barcos de guerra las monterías reemplazaron a los trabajadores por máquinas, aumentando así su eficiencia y sus ganancias. Para cuando Gertrude DUBY⁶ llegó a la zona de la caoba en 1945, la montería “El horizonte” era una de las pocas que aún empleaban un gran número de trabajadores indígenas. La mayoría utilizaba tractores y sierras de cadena para el trabajo pesado, y empleaban sólo a unos cuantos trabajadores calificados. DUBY informó que en 1946 todos los caoberos estaban sindicalizados y tenían contratos colectivos. Los hacheros ganaban de \$2.50 a \$3.00 diarios, incluyendo alimentos y medicinas. El trabajo comenzaba muy temprano por la mañana pero terminaba a mediodía para evitar las horas más calurosas. Los que deseaban trabajar por la tarde debían recibir doble paga. Las casas de los trabajadores seguían en malas condiciones: chozas sucias y hacinadas. Sin embargo, los trabajadores trabajaban voluntariamente, o forzados por la necesidad económica pero no por “enganchadores” sin escrúpulos, y podían regresar a sus hogares cuando lo deseaban.

⁶ Gertrude DUBY Blom, fue una periodista, fotógrafa, trabajadora social y etnógrafa suiza, nacida en Berna en 1901 y fallecida en 1993, en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México, quien trabajó durante más de cincuenta años en la selva lacandona documentando la vida de los indígenas y la depredación de esa región selvática del sureste de México.

Actualmente, al proceso de extracción de las maderas preciosas sigue el arrasamiento de la vegetación del sotobosque, para convertir esas áreas en tierras de pastizales o agrícolas. Es tan rápido el proceso de destrucción de las selvas que la fase de depauperación ya no se percibe como una primera etapa sino que se trata de un solo proceso de destrucción, conocido técnicamente como cambio de uso del suelo (González, 1995: 19).

5.2. Argumento de *El general. Tierra y libertad*

El General Tierra y Libertad se publicó en 1939, pero fue en 1954 cuando se dio a conocer una versión traducida al inglés con el título de *General From The Jungle*. El argumento básico de la novela trata sobre el levantamiento y la exitosa rebelión de los trabajadores indígenas de las monterías en la selva lacandona. El título de la novela es muy significativo, ya que además de indicar la carga semántica de la palabra *General* que implica un sujeto jerárquico, también remite a un contexto histórico: tierra y libertad, el lema revolucionario de Emiliano Zapata. La novela inicia con la frase exclamativa ¡Tierra y libertad! Y concluye con esa misma frase:

Tierra y libertad. Con este grito de guerra en los labios, un grupo de indios abandonó la República para derrocar la dictadura y conquistar tierra y libertad (*El general. Tierra y libertad*, 893).

Se levantó. Alzó el puño cerrado y gritó a manera de saludo:

—Muchachos, ¡Tierra y Libertad!

Los muchachos contestaron a una voz:

—¡Tierra y Libertad! (*El general. Tierra y libertad*, 1165).

En *El general. Tierra y libertad*, se muestra un enlace paralelo entre la literatura y la realidad, se presenta al indígena en su propio contexto cultural y social: las monterías de la selva lacandona, donde se plasma la auténtica realidad histórica.

5.3. *Oficio de tinieblas: la guerra de castas*

La guerra de castas en Chiapas (1867-1870), fue una rebelión indígena encabezada por Pedro Díaz Cuscat contra los latifundistas blancos de San Cristóbal, la cual tuvo un punto climático el Viernes Santo de 1868, cuando un numeroso grupo de chamulas que acudían a una peregrinación al pueblo de Tzajalhemel, crucificaron al niño mestizo Domingo Checheb.

Las razones y motivos de esta rebelión fueron sin duda generados por los excesos y la explotación que padecían los poblados indígenas. Las opiniones al respecto parecen apuntar al abandono, marginación y explotación de los habitantes de dichos pueblos. El surgimiento de esta rebelión se presentó como un movimiento milenarista, como suele ser rasgo frecuente en las sociedades tradicionales o primitivas, que llevadas al límite de la intolerancia, escasez y apremio buscan válvulas de escape para liberarse del yugo opresor y reivindicar su condición y derechos. Es preciso subrayar que las primeras manifestaciones de este movimiento redentor por una parte y conspiratorio por otra, eclosionaron con apariciones “divinas” y con mensajes de oráculos que convocaban y reunían grandes masas de indígenas, seguramente con miras de confabulación hacia el régimen sociopolítico imperante y con posibles visos a restablecer su antiguo modelo social (Esponda, 2007: 195).

Cuando, en pleno siglo XVI, España inicia la conquista, colonización y evangelización de los mayas, se encuentra con que los centros ceremoniales ya estaban en decadencia y muchos de los famosos templos habían sido abandonados; la religión maya se hallaba entonces ampliamente diseminada en pueblitos, generalmente a buen resguardo de conquistadores y sacerdotes católicos (Domínguez, 1990: 1).

La cultura maya estaba basada en la agricultura y su religión enfocada a la adoración de la lluvia, el viento y los dioses del cielo, cuya ayuda era necesaria para una buena cosecha (Domínguez, 1990: 1) Entre éstos se destacaban los Chac

(dioses de la lluvia), los Pauathun (dioses del viento) y los Bacab (portadores del cielo). Cada una de estas categorías estaba integrada por cuatro deidades individuales que habitaban los cuatro puntos cardinales, marcados por cuatro árboles sagrados que serían representados por cruces. Los mayas oraban ante la cruz, símbolo de un dios de la lluvia.

La persistencia de la religión maya acompañada del rechazo al cristianismo estuvo casualmente relacionada con: 1) La larga duración del intento español de conquistar a los mayas; 2) El aislamiento y la descentralización de los mayas; 3) La naturaleza hostil de las relaciones interpersonales entre mayas y españoles durante y después de la conquista; y 4) La sobrevivencia de valores mayas.

El colonizador, a pesar de la heroica resistencia, pudo vencerlos, acaparar sus tierras y riquezas, y a través de la encomienda y el corregimiento, explotarlos y diezmar considerablemente la población. Al mismo tiempo, las órdenes religiosas se lanzan desaforadamente para convertirlos al catolicismo por todos los medios: desde enseñarles oraciones en el propio idioma vernáculo, hasta autos de fe, tortura y asesinatos, previa acusación de idolatría, además de la sistemática destrucción de códices, ídolos y otros objetos de culto, considerados paganos.

A pesar del rechazo inicial del cristianismo por parte de los mayas, éste será incorporado en un sincretismo de fondo decididamente pagano. Este sincretismo generó distintas respuestas milenaristas mesiánicas, en la época colonial y en gran parte de la época independiente. La ruptura del vínculo colonial por parte de México y América Central con respecto a España no significó una mejoría para los mayas, que continuaron padeciendo las prácticas impuestas: discriminación étnica, dependencia política, inferioridad social, segregación residencial, sujeción económica e incapacidad jurídica.

Estas generalizaciones nos permiten recrear en términos generales el origen de las respuestas milenaristas-mesiánicas en Chiapas. Tal es el caso de la llamada *Guerra de castas*, que tuvo lugar entre 1867 y 1870.

Antes de la llegada de los conquistadores españoles, San Juan Chamula era un importante centro de población tzotzil. El pueblo fue conquistado y semidestruido por el Capitán Luis Marín en 1524, y Bernal Díaz del Castillo lo tuvo como encomienda de 1524 a 1528. En 1549, siguiendo la política de reducción de la Corona Española, fue trasladado a su enclave actual y se le integró con dos pueblos que le habían pertenecido: Analco y Momostenango. En 1868 estalló la sublevación indígena conocida como la *Guerra de castas*, encabezada por el dirigente chamula Pedro Díaz Cuscat.

En el paraje de Tzajalemel del pueblo de San Juan Chamula, del estado de Chiapas, una mujer indígena tzotzil, de nombre Agustina Gómez Checheb, que pastoreaba un rebaño de ovejas, recogió tres piedras redondeadas, de color verde oscuro y dijo a su madre que habían bajado del cielo (Moscoso, 1992: 85). Ésta las guardó 19 días hasta la llegada del fiscal chamula Pedro Díaz Cuscat, a quien se le narró el acontecimiento (Rus, 2004: 161). El fiscal las tomó y guardó en una caja; al otro día dijo a la población que las piedras golpeaban la caja queriendo salir; y las piedras comenzaron a ser adoradas.

Posteriormente, Cuscat y Agustina fabricaron tres muñecos con las piedras. Ella, instruida por el fiscal se escondía en un baúl sobre el cual se colocaba a los muñecos y desde allí respondía a preguntas hechas a los mismos por gente que se congregaba en el lugar. Cuscat dijo que Agustina había dado a luz a los muñecos, y a partir de ese momento, fue considerada "Madre de los dioses" (Moscoso, 1992: 85).

La noticia del nuevo culto se fue extendiendo lentamente hasta abarcar una amplia zona de los Altos de Chiapas. El acontecimiento llamó la atención del cura de San Juan Chamula Miguel Martínez, quién se trasladó a Tzajalemel acompañado por el profesor José Justo Luna, que prestaba servicios en la escuela del lugar. El cura reprendió a los indígenas por sus prácticas de idolatría y éstos le escucharon sin protestar. Creyendo haber logrado la abolición de aquellas prácticas, sacerdote y profesor abandonaron el lugar. El jefe político de San

Cristóbal, José María Robles, prohibió aquellas reuniones que se hacían muy numerosas, temiendo un levantamiento violento, dado el fanatismo y los rumores de que la gente estaba haciéndose de armamento y diariamente concurría a la ciudad para comprar pólvora y plomo.

Ante tales sucesos el jefe político dio órdenes para aprehender a Cuscat, que fue apresado en compañía de otros indígenas y todos fueron trasladados a San Cristóbal de las Casas, donde radicaban los poderes del Estado, con el fin de que fuesen juzgados (Rus, 2004: 163). Cuscat supo defenderse inteligentemente apoyándose en la libertad de cultos que estaba ya en vigor, alegando que todo ciudadano era libre de creer y cultivar la religión que quisiera. Una vez libre retornó a Tzajalemel y, próxima la Semana Santa, habló a los indígenas relatando que mucho tiempo atrás, blancos y ladinos habían crucificado a uno de sus compañeros, Jesucristo, quien los protegía y ayudaba, pero en cambio, no favorecía a los chamulas por ser de otra raza y otra sangre. Para obtener beneficios semejantes, proponía crucificar a un niño indígena, que sería su Cristo y los protegería. Para tal efecto se eligió a un niño de 10 años llamado Domingo Gómez Cheheb, al que se decidió crucificar el Viernes Santo. Llegado ese día el niño fue conducido al lugar del sacrificio y muerto en la cruz. Su sangre fue bebida por Agustina y por doce mujeres consideradas santas, que siempre la acompañaban.

La noticia de la crucifixión se propagó rápidamente y Cuscat, temeroso de ser aprehendido, intentó huir, pero fue atrapado y encarcelado junto con Agustina y Manuela Pérez Jocolton, una de las santas. Con esto se creyó extinguido el movimiento, pero reverdecerá con el surgimiento de una nueva figura, Ignacio Fernández de Galindo, un profesor liberal procedente de la ciudad de México que vivía en San Cristóbal desde principios de 1868 y que en varias ocasiones había defendido los derechos de los indígenas en debates públicos (Rus, 2004a: 165). Durante la Guerra de Castas Fernández de Galindo participará militarmente en el bando del gobierno, lo que no será obstáculo para que se sienta atraído por la acción de un ladino apellidado Barrera, que luchaba al lado de los indígenas.

En mayo de 1869, el líder Pedro Díaz Cuscat, fiscal de San Juan, depositario de las piedras y protector de Agustina, acababa de ser apresado junto con la joven sacerdotisa. Dos años habían pasado desde el encuentro con las piedras prodigiosas, dos años en que éstas aconsejaban la expulsión de los ladinos desde la oscuridad de un cajón; sin embargo el movimiento se había estancado y decaía por el encarcelamiento de sus cabecillas. En ese momento, Fernández de Galindo apareció en Tzajalemel, donde los disidentes seguían manteniendo vivo el culto oracular y el mercado igualitario.

Es digno de tomar en cuenta que los planteos igualitarios de Fernández de Galindo encontraron rápida aceptación entre los habitantes de San Juan Chamula, por la puesta en marcha de toda una organización eclesiástica paralela, cuyo centro de irradiación era un gran mercado de intercambio mercantil simple, regido por el trueque, en el paraje chamula convertido en eje de la rebelión, alrededor del culto a las piedras oraculares y los ídolos de barro.

Fernández de Galindo se dedicará a preparar militarmente a los indígenas para rescatar a Cuscat, Agustina y Manuela, situando su cuartel general en el cerro Tzontewits —cercano a la ciudad de San Cristóbal— que se convierte en el eje de la resistencia nativa entre 1869 y 1870.

La violencia se desata cuando nuevamente aparece en escena el cura Miguel Martínez, quien con otros tres, se apodera de uno de los ídolos. El hecho irrita enormemente a los indígenas, que persiguen a los cuatro y les dan muerte. Posteriormente Fernández de Galindo llega hasta los límites de la ciudad de San Cristóbal con 7,000 indígenas armados y exige la libertad de los prisioneros. Por su parte el Gobernador del estado, Pantaleón Domínguez, envía al General Cresencio Rosas con un ejército de 90 hombres, quien firmará el "Convenio de Esquipulas" con Fernández de Galindo, en el cual se asienta que Luisa Quevedo, Benigno Trejo y el propio Fernández de Galindo quedarían detenidos en lugar de Cuscat, Agustina y Manuela, quienes, efectivamente, serían puestos en libertad. Fernández de Galindo antes de entrar en prisión prometió a sus aliados que a los tres días

regresaría con ellos, pero no lo pudo hacer. Poco tiempo después, luego de un juicio sumario, fue fusilado junto con Trejo, y su esposa fue condenada a cinco años de prisión. Esto, lejos de ser el fin del movimiento, provocó constantes enfrentamientos entre ambas fuerzas. Los chamulas aprovechando la debilidad militar del gobierno del estado ganaron muchas batallas, pero perdieron la guerra. No contaron con la dirección adecuada en el plano político ni en el militar.

5.4. Argumento de Oficio de tinieblas

*Oficio de tinieblas*⁷ tiene como escenarios San Juan Chamula y San Cristóbal de las Casas, Chiapas, lugares donde coexisten indígenas y blancos. Rosario Castellanos utiliza un hecho histórico —*La guerra de castas*— como base intertextual y ubica los acontecimientos a principios del siglo veinte, en la época de la reforma agraria promovida por el presidente Lázaro Cárdenas (1934-1940), quien había participado en la Revolución Mexicana al lado de Pancho Villa y conservaba aún los ideales revolucionarios. Si bien es verdad que la autora se atiene a ciertos datos y sucesos históricos, también utiliza el tiempo con toda la libertad de su creación literaria.

Catalina Díaz Puiljá, una de las protagonistas de la historia, busca una solución a su esterilidad y se convierte en una *ilol*, una curandera conocedora de las artes mágicas. Es ella quien lidera un nuevo culto religioso, que para los ladinos no es más que el inicio de una rebelión. La llegada de Fernando Ulloa, un ingeniero encargado de implementar la repartición de tierras decretada por el gobierno de Lázaro Cárdenas, pone intranquilos a los ladinos. Por su parte, Manuel Mandujano, el párroco de los chamulas, trata de reprimir violentamente el nuevo culto y resulta asesinado, dando a los ladinos la excusa perfecta para la violencia. En la cumbre del levantamiento, un niño —producto de la violación de una joven

⁷ Oficio de tinieblas es el nombre de una ceremonia que se realiza el miércoles santo al caer la tarde y que presenta todas las características de las exequias: el altar desnudo, las imágenes cubiertas; salvo la tenue luz de los cirios, la iglesia se mantiene en absoluta oscuridad, sólo se escuchan responsorios fúnebres y de lamentación.

chamula— será crucificado para que los indios tengan su propio Cristo. En la creencia de que ahora son inmortales porque ya tienen su Cristo, los indígenas se disponen a asaltar las poblaciones y haciendas vecinas. Pero la utopía de inmortalidad les dura poco. La mayoría de los indígenas pronto comienzan a desbandarse, y la revuelta fracasa. Los hacendados reprimen la insurrección y acaban con casi todos los indígenas rebeldes. Al final de la novela, los indígenas que sobreviven están ocultos en una cueva venerando lo que ellos consideran un libro sagrado, el cual solo sacan en ocasiones especiales. Incapaces de leer su contenido, los indígenas no se percatan de que el objeto de su reverencia es el libro que contiene la orden de aniquilación declarada en Ciudad Real contra los indígenas: las ordenanzas militares. El suceso central de la novela puede enunciarse como la rebelión del pueblo chamula contra los habitantes de Ciudad Real y el aplastamiento brutal del motín por parte de los blancos.

5.5. *La carreta*: el sistema de “enganche” en los Altos de Chiapas

La producción agrícola del estado de Chiapas en las últimas décadas del siglo XIX, estaba caracterizada por sistemas laborales esclavistas, pasando al sistema de “enganche” y peonaje para las monterías y nuevas fincas cafetaleras hasta bien entrado el siglo XX. La situación de los “enganchados” indígenas siempre fue señalada por la violencia y el engaño a tal grado que el término “enganche” hoy es sinónimo de todo un sistema de vicisitudes, de reclutamientos forzosos por parte de gente inescrupulosa en estrecha colaboración con las autoridades superiores y con un grupo de “enganchadores” productores de aguardiente asentados en los poblados y fincas, de encierres en casas particulares antes de iniciar la marcha a la finca o a la montería, de ventas ficticias, de muerte en el camino, de maltratos en todo el trayecto y, durante la estancia en las fincas y las monterías, de huidas y recapturas violentas, de engaños en el pago de su trabajo y de un sin fin de cobros injustos que no les permitía a los trabajadores indígenas salir de un círculo de

endeudamiento, amarrándolos así con una deuda cada vez mayor para el resto de su vida, heredando incluso sus deudas no cubiertas durante su vida a su hijos.

Las instituciones económicas y políticas del estado dependían de la explotación de los indígenas en las tierras altas. Las fincas de las tierras bajas dependían de su trabajo; “los enganchadores”, y los intereses estatales dependían de su consumo de alcohol, y los gobiernos locales subsistían de su trabajo y de los impuestos que pagaban (Lewis, 2001: 107). Y con todo ello, el sistema de “enganche” formó la base económica del estado y en general las formas de trabajo en las fincas y monterías del estado de Chiapas rayaron en la esclavitud. Esta convicción ha alcanzado el estatus de una verdad histórica no cuestionada.

Atraídos por su riqueza, a fines del siglo XIX y principios del XX llegaron al Soconusco empresarios extranjeros, alemanes principalmente. Ante el auge del café y la instalación del ferrocarril, los alemanes emplearon capitales y fundaron fincas bien resguardadas. La actividad cafetalera se ubicó en la región chiapaneca del Soconusco, en la que hasta los setenta del siglo XIX, se desarrollaba la ganadería extensiva desde su establecimiento a fines del siglo XVI. La primera plantación fue establecida en 1846 por el italiano Jerónimo Manchinelli en su finca "La Chácara" —cerca de Tuxtla Chico— donde sembró 1,500 cafetos, de la variedad Borbón, traídos de San Pablo, Guatemala (Romero, 1992: 138), pero la aventura no tuvo mayores repercusiones y durante cerca de 30 años no se repitió el experimento. La expansión de la cafecultura requería la disposición de capital para soportar cuatro años de inversiones sin rendimiento y el desarrollo de una infraestructura adecuada para realizar las exportaciones. Ambas condiciones no podían ser generadas mientras no hubiera cambios en las condiciones políticas regionales y en la coyuntura económica internacional (Bartra, 1995: 4).

Entonces, el cultivo del café en el Soconusco empezó en 1880 y muy pronto la actividad registró la inversión de empresarios extranjeros, principalmente alemanes, quienes aprovechando las grandes facilidades brindadas por el régimen porfirista adquirieron las tierras que necesitaban y utilizaron los servicios de

compañías deslindadoras de terrenos que pagaron al gobierno cinco centavos por hectárea de tierra de primera calidad, tres centavos por la de segunda y dos centavos por la de tercera. Así, “ante los ojos atónitos de la población campesina local y la mirada desconfiada de los ganaderos criollos que huelen el peligro y, ahora sí, temen por su hegemonía; comienza a desfilar una legión de nuevos caxlanes (blancos) de rasgo nórdicos” (Bartra, 1995: 4), una inundación germánica que no viene solamente del otro lado del Atlántico, sino también de Guatemala donde había establecido su anterior enclave neocolonial, e incluso de Mazatlán, donde la colonia alemana desarrollaba un intensa actividad económica.

San Cristóbal de las Casas era un lugar donde se mantenían intactas las costumbres de la Colonia. San Cristóbal era el punto de reunión de los indígenas, del alcohol y de los “enganchadores”. Las fortunas de sus pocos ricos se lograban acumular embriagando a los indígenas y enviándolos por generaciones a las fincas de la montaña o a las de la Tierra Caliente en el Soconusco.

Hasta principios del siglo XX el abastecimiento de mano de obra procedía de los indígenas *names* (descendientes de los mayas) guatemaltecos, para quienes trabajar en el Soconusco era más conveniente, por la distancia que debían desplazarse (un día) en relación al recorrido más largo (dos días) en su propio país. Sin embargo, al expandirse la superficie cultivada el requerimiento de mano de obra fue mayor de manera que los finqueros buscaron trabajadores entre los indígenas que vivían en los alrededores de San Cristóbal de Las Casas.

Para atraer a los indios se empleaban mecanismos inhumanos para llevarlos a las plantaciones. El “contrato” se hacía mediante un “anticipo” —el enganche— de un mes de salario, el cual entregaba el contratista habilitador o enganchador quien recibía del finquero el dinero de los anticipos a los indígenas. Como en las monterías, el “enganche” se hacía en las fiestas titulares de los pueblos: el “enganchador” se instalaba en la plaza pública, con una mesa en la que ponía algunos miles de pesos en plata, para llamar la atención de los indígenas, allí repartía las cantidades entre los trabajadores, hacía sus notas, avisaba a los

“enganchados” la fecha en que debían presentarse en San Cristóbal para salir a las fincas.

En otras ocasiones los indígenas eran obligados a “engancharse” para pagar multas pues se les encarcelaba por borrachera simple o por transitar en San Cristóbal en las noches (Pozas, 1952: 36). Impedían que se fugaran encerrándolos en un corralón expuesto a la intemperie donde los indígenas sufrían de modo atroz hambre y sed; hasta reunir los cientos de trabajadores que necesitaban para que el viaje al Soconusco fuera rentable. Los indígenas eran conducidos a pie desde San Cristóbal hasta las fincas y los intentos de fuga eran castigados con golpes; el conductor procuraba que los indígenas fueran en estado de ebriedad para facilitar el viaje, ya que ebrios los indígenas eran más resistentes y obedientes. Cada día debían caminar 40 kilómetros.

Los gastos de “enganche”, impuestos, alcabalas, borracheras para el traslado, las comidas, las deudas en la tienda de raya debían ser pagados por el indígena con el trabajo, y al llegar a la finca estaba endeudado hasta el término de la cosecha o hasta el año siguiente. La vivienda era peor que en sus pueblos, sin higiene ni comodidades. Se trataba de galeras con piso de tierra apisonada, con literas de madera para que durmieran los trabajadores, quienes quedaban encerrados durante la noche para evitar las fugas. Las condiciones de trabajo fueron muy duras, pues en algunas fincas las tareas de trabajo eran excesivas y no podían ser cumplidas en 12 o 13 horas hábiles del día.

Así, los trabajadores que llegaban al Soconusco de “manera voluntaria” quedaban sometidos al peonaje, a la servidumbre por deudas. Su trabajo era remunerado con fichas que podían ser cambiadas en las tiendas de raya por comida y otros artículos básicos, de manera que los trabajadores rara vez acumulaban lo suficiente para liquidar los préstamos iniciales y se veían obligados a aceptar otros nuevos y, en consecuencia, acumulaban más deudas.

En 1910, el 50% de la fuerza de trabajo rural de la región procedía de trabajadores endeudados. Los terratenientes chiapanecos tenían, pues, un férreo

control sobre los trabajadores y se opusieron con violencia a las medidas favorables a los trabajadores establecidas por Carranza y los constitucionalistas. Los acuerdos entre trabajadores y terratenientes se hacían cumplir por medio del clientelismo y la coerción. Los campesinos y los trabajadores dependían de los caciques para tener préstamos, empleo, acceso a la tierra y pago por su producción. Al mismo tiempo, los policías rurales garantizaban el acatamiento y la subordinación (Harvey, 2000: 69-72).

Según Benjamin (1995: 516), la Revolución Mexicana tuvo como resultado un nuevo Estado y una nueva Constitución, que introdujo leyes liberales y democratizadoras, algunas de éstas fueron, la ley de reforma agraria, la ley que prohibía el peonaje o esclavitud, así como una ley que protegía los derechos de los trabajadores, entre otras políticas de beneficios sociales. La clase política dirigente de Chiapas se inconformó con estas nuevas medidas y se levantó en armas, en una suerte de contrarrevolución.

Desde 1915 hasta 1921, la clase política dirigente de Chiapas declaró la guerra en contra del gobierno central, se opuso a la reforma agraria y amenazó con separarse de México, en virtud de que, un siglo antes se había anexo por su propia voluntad. Ante esta presión, el gobierno federal aceptó las condiciones de esta clase política retrograda, de lo que resultó que en Chiapas la reforma agraria y en general los cambios sociales, se aplicaran al mínimo; además, no se quiso recurrir a la movilización de las masas campesinas chiapanecas por temor a una rebelión.

No obstante, en 1914 llegaron a Tuxtla Gutiérrez, capital del estado de Chiapas, el general Jesús Castro (de 26 años de edad, antes obrero y trabajador ferrocarrilero) y la Brigada Veintiuno (con 1,200 oficiales del México central) con la tarea de incorporar al sur provincial, “sumido en las tinieblas” al constitucionalismo. Como gobernador militar, Castro buscó impulsar cambios revolucionarios en Chiapas, pues si bien los carrancistas respaldaban el orden, la

propiedad y el gobierno centralizado, eran hostiles a la tradición y al privilegio, tanto secular como clerical.

El 21 de octubre de 1914 entró en efecto la Ley de Obreros o de Liberación de Mozos, que abolía la servidumbre por deudas y en abril de 1915 los ayuntamientos recibieron autorización para expropiar la tierra y se organizó una Comisión Local Agraria que supervisaría la restitución de tierras a los poblados despojados. La Ley de Obreros fue el decreto más significativo del periodo constitucionalista en Chiapas y potencialmente el que más desestructuró económica y socialmente, pues se abolía por ley el sistema de servidumbre por deuda, la práctica social más característica de Chiapas. Se perdonó toda la deuda a los trabajadores; se prohibió la tienda de raya y el trabajo de los niños; se regularon los días y las horas de trabajo; se buscó que los patrones proporcionaran a sus peones y a sus familias habitaciones decentes, escuelas y atención médica; se obligó a fijar una escala regional móvil de salarios.

Los comandantes militares de los departamentos, y luego los inspectores laborales del gobierno del estado, fueron responsables de hacer respetar estas reformas. Por todo el estado, los comandantes militares liberaron peones, permitiéndoles abandonar las haciendas, algunas veces por la fuerza. “No sólo he perdido 30 mil pesos en deudas, sino a mis peones también. De más de 300 sólo tres se quedaron conmigo”, se quejaba el propietario de la finca Prusia (Benjamin, 1995: 142-143). Se designaron varios inspectores laborales con la tarea de hacer cumplir la Ley de Obreros, aunque los finqueros y los dueños de plantaciones trataron de conservar sus prácticas laborales, manteniendo algunos de ellos dos registros de deudas (una para mostrar al gobierno militar y otra, la verdadera, para cuando los carrancistas fueran derrotados).

Hacia 1920, en Chiapas, con el regreso al poder de los terratenientes, las leyes a favor de los campesinos y de los trabajadores fueron paralizadas. En cuanto a las reformas agraria y laboral, la reconstrucción conservadora fue la restauración del orden social porfirista en todo lo posible. Se acabó con la efectividad de la Ley

de Obreros de 1914, retirándole los fondos a su inspección y a los mecanismos para hacerla cumplir. Volvieron a ser normales la servidumbre por deuda, la esclavitud en las monterías, el “enganche” y las tiendas de raya, abusos que no habían desaparecido por completo en el campo chiapaneco (Benjamin, 1995: 174).

En 1932, aquellos que podían hacer tres tareas por semana obtenían \$2.40 de ingreso bruto (\$0.80/tarea), monto del cual se descontaba \$1.40 por las siete comidas, de modo que al trabajador le quedaba \$1.0 cada siete días. De este modo debía destinar una parte a abonar el adelanto del “enganche”. Las deudas siempre crecían, porque el indígena pedía en la tienda de raya artículos diversos, principalmente aguardiente, de modo que se tenía que quedar más tiempo trabajando en las fincas. En algunas fincas se obligaba a los peones a hacer la faena los domingos, la que consistía en el acarreo de leña para la cocina, donde se preparaban los alimentos para los solteros. Si alguien se rehusaba se le suspendía el pago. Al mismo tiempo, había cárceles para castigar a los indígenas que trataban de fugarse así como a los rebeldes y a los borrachos. La finca Hamburgo tenía una celda subterránea, debajo del patio donde se extendía el café para el secado, y la usaban sin escrúpulos, pues los finqueros se sentían con pleno derecho para castigar a sus trabajadores. Al terminar las cosechas, por todo el trayecto entre las fincas y los pueblos de indígenas se observaba, al regreso, una dolorosa caravana de enfermos y desnudos, con los cuerpos ulcerados por el exceso de trabajo y por las plagas de la tierra caliente, sin protección de ropas, en la más completa miseria, dejando las fincas pero no las deudas que los mantenían sujetos para la cosecha siguiente. Algunos morían en el camino vencidos por el cansancio y la inanición (Pozas, 1952: 36-42).

El arribo de Cárdenas al gobierno de la República modificó el rumbo de la cuestión agraria en Chiapas. El presidente Cárdenas, por un lado, se preocupó por los derechos de los trabajadores a través de la sindicalización y, por otro, impulsó el reparto agrario, reconociendo legalmente a los peones acasillados como sujetos

de derechos agrarios, por lo que tales trabajadores podían ser solicitantes de tierras.

En 1936, las condiciones laborales entre los indígenas seguían siendo inhumanas. Según un reporte federal sostenía que los inspectores, en su papel de mediadores entre sindicatos indígenas y propietarios de las plantaciones, los inspectores lucraban con los sobornos, el robo de salarios y la corrupción. El Departamento de Asuntos Indígenas, bajo el mando de Erasto Urbina, forzó a algunos dueños de plantaciones a cancelar unos 24 mil pesos en adelantos ilegales de salario y creó dos nuevas agencias; por un lado la Oficina de Contrataciones y el Sindicato de Trabajadores Indígenas (STI). Desde ese momento, todos los peones que fueran contratados en las plantaciones del norte o de la costa estaban obligados a firmar un convenio con los agentes de la plantación, de la Oficina y a afiliarse al sindicato. De este modo, Urbina consiguió que a los trabajadores cafeteros se les pagara el mínimo legal y fueran tratados según las normas federales del trabajo y al mismo tiempo reafirmó su control sobre los “enganchadores” de las tierras altas, quienes operaban en casi todos los pueblos indios de importancia.

Si bien la situación socioeconómica de los indígenas siguió siendo precaria, algunas reformas sociales fueron modificando, poco a poco, las formas más agudas de subordinación, tales como las tiendas de raya, los castigos físicos, el trabajo no pagado, la reclusión de los indígenas habilitados y el viaje a pie al Soconusco en terribles condiciones físicas. Los indigenistas chiapanecos, agrupados en torno a Erasto Urbina, lograron además cambios en la estructura agraria y afectaron aspectos nodales de la política regional.

Con la aparición del sindicato, en diciembre de 1936, se sustituyeron los contratos individuales por los colectivos y se logró que los indígenas fueran tratados algo mejor (la empresa debía pagar los gastos de viaje y alimentación, darles servicio médico); el trabajador recibiría el 75% de su salario en caso de accidente de trabajo y el 50% en caso de enfermedad; pago en efectivo del salario,

cada semana sin que fuera objeto de embargo, el salario mínimo sería de \$1.50 por día; y se cancelaban las deudas viejas de los trabajadores (Pozas, 1952: 43-44). El STI agrupaba a 25 mil trabajadores migrantes indígenas, al principio fue supervisado por el gobierno federal y se hizo responsable de vigilar contratos, transporte y pago de salarios. Distribuyó “boletas de trabajo” obligatorias a las autoridades indígenas locales, quienes a su vez las repartieron en las comunidades. La formación del STI marcó el inicio de la federalización del “problema indígena” de Chiapas, volviéndose los indígenas una responsabilidad del gobierno nacional (Benjamin, 1995: 216).

En los cuarenta, cuando Ávila Camacho asumió el cargo de presidente de la República y se abandonó la política de masas de Cárdenas, el gobierno estatal chiapaneco promovió una política laboral que neutralizó el esfuerzo de Urbina a favor de los trabajadores; no obstante, las condiciones habían mejorado de manera importante: el traslado se realizaba en camionetas o ferrocarril, si recibían maltratos o la alimentación era deficiente, pagaban con trabajo el anticipo y se marchaban, se estableció un salario mínimo diario de \$5.25 (Pozas, 1952: 43-44).

En los cincuenta, el STI vio mermada su influencia política cuando el gobierno federal autorizó a las empresas cafeteras la entrada de 20 mil trabajadores guatemaltecos no sindicalizados. En los sesenta el sindicato funcionaba como una unidad autónoma y tenía a su cargo el suministro de trabajadores estacionales procedentes de los Altos (según requerimientos de las fincas) y vigilar el cumplimiento de las normas. En el contrato colectivo de 1966-1976 se estableció un salario mínimo de \$14.25 pesos diarios, incluyendo el domingo; el salario a destajo no debía ser menor al mínimo. El trabajador no podía ser responsable de una deuda que excedería al equivalente de un mes de salario.

La institución del peonaje se fue debilitando en los setenta y los peones emigraron hacia la selva. No obstante, persistía y persiste la institución del “enganche”, en la que el “enganchador” establece una relación arbitraria y racista con los indígenas interesados en trabajar en las fincas.

Todavía en la década de los noventa, (1992-1993), los indígenas, además de trabajar en sus propiedades, tenían que ir a la finca del patrón a trabajar; además, la falta de dinero y de alimento los orillaba a seguir trabajando en las fincas bajo condiciones de explotación. Por ejemplo, los campesinos indígenas de la comunidad de San Miguel trabajaban de peones en las fincas jornadas de 12 horas por tan solo \$6.00 (Arellano y Santoyo, 1997: 158).

5.6. El sistema de encomiendas

En América Latina el origen más remoto de la exclusión por motivos étnicos y raciales se encuentra en la instauración de régimen de conquista y colonización europeo desde el siglo XV. El sometimiento de las poblaciones indígenas tuvo como objetivo central la incorporación de mano de obra para las faenas agrícolas y mineras que alimentaban a la metrópolis. Durante el proceso de colonización se implantaron nuevas formas de vida, las actividades económicas, la religión y las condiciones políticas cambiaron para los pueblos de América, la vida en la Colonia se centró en los intereses económicos de la acción colonizadora, cuya principal preocupación era acumular riquezas para la madre patria y para sí misma.

El español, tras su llegada, tardó poco tiempo en percatarse de las necesidades de mano de obra, de esta manera el indígena fue insertado en un sistema de servidumbre que fue asumiendo características particulares en los diversos territorios americanos, adecuándose a la realidad geográfica, económica y social de cada lugar en donde se puso en práctica. La administración de las colonias españolas, portuguesas y francesas reflejó, a través del siglo XVI, las costumbres y la forma de vida de las monarquías más centralizadas de Europa. La organización política y administrativa fue una copia de las instituciones existente en estos países. Esto llevó a los cambios y a las adaptaciones necesarias para lograr los resultados planteados. La idea de la colonización europea fue la extracción de riquezas naturales a través de la minería y la agricultura fundamentalmente. De

esta manera los europeos sentaron nuevas formas de obtención de riquezas a través de la explotación organizada de la mano de obra indígena y a la importación de mano de obra esclava africana, una de las formas de imposición de trabajo a las comunidades indígenas fue por medio de un sistema implantado en las colonias españolas de América. Los mecanismos utilizados para obtener este contingente productivo se sustentaban en un principio en el denominado "servicio personal" o "encomienda" y en la esclavitud o trabajo forzado (Bello, 2000: 10), en donde el encomendero era el señor que protegía, cristianizaba y gozaba del trabajo casi gratuito de una comunidad indígena.

El sistema de encomiendas se constituyó en uno de los pilares sobre el que descansó la economía indiana en los primeros tiempos de la conquista. El indígena se convirtió en la alternativa del europeo para su instalación en el territorio americano; en la mano de obra necesaria, para la realización de las tareas, que sólo le hubiera resultado imposible llevar a cabo.

El sistema de encomiendas fue utilizado por la Corona para la organización de los indígenas en pequeños asentamientos conocidos como "reducciones", en respuesta al crecimiento decreciente de los indígenas. La encomienda consistía en la entrega de un grupo de indígenas a un español para su "protección, educación y evangelización", a cambio de cobrar (el encomendero) un tributo (Floris Margadant, 1971: 77). El deber de los encomenderos era entonces instruir al indígena en la fe católica y hacerles hábitos de buenas costumbres. El encomendero además tenía responsabilidad de educar y cristianizar a los indígenas, quienes en contribución eran obligados a realizar trabajos forzados, a los cuales no podían resistirse, ya que esto podría significar castigos extremos o en el peor de los casos resultar en la muerte.

El hecho de que los indígenas tuvieran que pagar tributos fue una de las primeras y más fundamentales convicciones españolas en el mundo colonial. En teoría, los indígenas pagaban el tributo como obligación de "vasallos" de la corona (este término fue usado en el período colonial) a cambio de beneficios, o

supuestos beneficios, de la civilización española. En la época anterior a la conquista, muchos indígenas tenían que pagar tributo, hecho que facilitó en teoría y en la práctica la exacción tributaria (Gibson, 1990: 171).

Los indígenas debían hacer tributos (que podían ser metales, o bien alimentos como el maíz, trigo, pescado o gallinas) que eran recogidos por el cacique de la comunidad indígena, quien era el encargado de llevarlo al encomendero. El encomendero estaba en contacto con la encomienda, pero su lugar de residencia era la ciudad, bastión neurálgico del sistema colonial español, y era un vecino de ella que incluso podía ser que integrara el Cabildo, institución que tenía control sobre el ámbito urbano y rural.

De 1521 a 1542, los encomenderos dispusieron libremente de la energía de los indígenas de encomienda. No se modificó el sistema aborígen preexistente de reciprocidad para la producción de bienes y la prestación de servicios. Bajo el sistema de encomienda, el indígena conservó sus vínculos con el pueblo y grupo al que pertenecía, estableciendo con el encomendero una relación temporal, que consistía en un trabajo estacional y sin especialización, que debido a su carácter político de súbditos no implicó remuneración salarial alguna (Florescano, 1990: 101).

Si bien los españoles aceptaban que los indígenas eran seres humanos, pensaban que, como los niños, no eran responsables de sus actos y, por tanto, debían ser "encomendados" al cuidado de otros, lo que también sirvió como justificación de este sometimiento. Por lo tanto, la encomienda fue una institución que permitió consolidar el espacio que se conquistaba, puesto que organizaba la mano de obra de las sociedades existentes de manera tal que beneficiaran a la corona española.

Desde el principio, la corona consideró la parte laboral de la encomienda como un expediente temporal e insatisfactorio, pendiente del establecimiento de una mano de obra asalariada libre; fue esta posición real la que tuvo como resultado la supresión del control de los encomenderos sobre la mano de obra

indígena. Esto tuvo lugar a mediados del siglo XVI en la parte central del virreinato de Nueva España y una generación después en los Andes Centrales (Gibson, 1990: 174). Cabe destacar que como institución legal, la encomienda no implicó derechos sobre las tierras de los indígenas. Durante la conquista, la adquisición de tierra no fue el principal objetivo de los españoles. Ante todo, los españoles quisieron establecer en el Nuevo Mundo una sociedad organizada entorno a núcleos urbanos, a semejanza de las existentes en España. Estos pueblos disponían en sus alrededores de una población indígena campesina, sujeta a un sistema de dominio colonial indirecto, que proporcionaría el abastecimiento de alimentos.

Con los años surgió una escasez de mano de obra en las Colonias, lo que se significó una gran demanda de mano de obra indígena, siendo estos a su vez un recurso disponible y barato para el trabajo en las minas y el campo. La forma como el trabajo indígena estaba organizado fue a través de la encomienda, siendo esta en primer lugar un sistema de control y utilización de la mano de obra, así como también siendo un mecanismo de aculturación de los indígenas y de defensa militar contra las rebeliones indígenas.

El trabajo en la encomienda raramente difería de la esclavitud y los indígenas continuaban sobrecargados de trabajo e igualmente maltratados que durante los primeros años de la conquista. En contra de la ley, a veces, los indígenas de encomienda eran vendidos o alquilados por sus encomenderos; poco se hizo para asegurar la cristianización de los trabajadores o para proporcionarles el bienestar que requería la ley.

5.7. Argumento de *La carreta*

Los carreteros y sus carretas configuraron, junto a los arrieros y sus mulas, el sistema de transporte terrestre que articuló los mercados de América Latina durante más de 300 años. Desde la conquista española (siglo XVI), hasta la

expansión del ferrocarril (segunda mitad del XIX), estos actores tuvieron a su cargo el transporte y el comercio en la región, y contribuyeron, en forma decisiva, a promover la agricultura, la ganadería, la minería y la industria artesanal (Lacoste, 2005: 7). Su tarea fue complementaria del transporte marítimo y fluvial, que enlazaba los mercados locales con los puertos de ultramar. Pero no fue menos importante, dada la necesidad de complementar las grandes rutas internacionales con los canales regionales de transporte y comunicaciones. La relevancia de la carreta en el espacio latinoamericano se ha visto reflejada en las más diversas expresiones de la vida económica, social y cultural de la región. La carreta surge entonces como un símbolo de la cultura latinoamericana, un referente identitario, un lazo con las raíces históricas. Así la ha captado la sensibilidad del artista y el creador.

En *La carreta*, la historia nos transporta a las alejadas comunidades indígenas de Chiapas, en una época donde a base de trampas legales aún se comerciaba con las personas por medio de intercambios o convenios de partes, llegando a tener, incluso, menos valor que algún artículo de labranza, algún objeto personal o hasta valer menos que un animal de carga.

La carreta cuenta la historia del peón Andrés Ugaldo que trabaja en una hacienda. Andrés había sido tomado a la edad de diez años para servir la mesa en la casa de Don Arnulfo, el patrón, dueño de la hacienda; pero además de servir la mesa tenía un sinnúmero mas de obligaciones, pero a pesar de ello Andrés se beneficiaba de estar en esa posición pues aprendía algunas palabras de español. Era inteligente y despierto y muy servicial, razón por la cual, don Arnulfo decide entregarlo a su hija recién casada con un comerciante, para que esté a su servicio. Don Leonardo, yerno de don Arnulfo comercia con casi todo tipo de artículos de fabricación nacional y extranjera, sale beneficiado, pues además de que Andrés sabe hablar español y tiene conocimientos rudimentarios para hacer cuentas, habla su lengua natal, el tzeltal, lo que le facilita hacer tratos con los indígenas de la región. Pero don Leonardo tiene un gran defecto, es un jugador empedernido, y en

una de estas rachas de mala suerte que suelen tener los jugadores, al no tener más que apostar, apuesta a Andrés en un juego de cartas, pero la racha es tan mala que pierde, y como “las deudas de juego son deudas de honor” tiene que entregarlo al ganador, Don Laureano Figueroa, comisionista y representante de doscientas o trescientas empresas de México, Estados Unidos, España y Francia, además de que, por las características de sus negocios, es el dueño de un buen número de carretas con las que transporta sus mercancías por esta región y el resto del país. En su nuevo trabajo tiene que conducir una carreta de bueyes para transportar mercancías. Es así como Andrés, el protagonista principal de esta historia, pasa de ser el hijo de una familia de peones, a ser propiedad de un hacendado y luego de un comisionista dueño de una compañía de carretas que transportan productos y mercancías en esa región de Chiapas.

Así, Andrés pasa a ser propiedad de este nuevo patrón quien lo pone a trabajar, convirtiéndose, en muy corto tiempo, en uno de los mejores y más experimentados conductores de las caravanas de carretas. Es en esta actividad, y recorriendo buena parte del territorio chiapaneco, que en uno de tantos viajes Andrés conoce a una muchacha indígena que había escapado de la finca donde trabajaba debido a los malos tratos y abusos del patrón. Y a partir de ese momento la toma bajo su protección, se hace cargo de ella al unirla a la caravana como una más de las mujeres de los carreteros. Debido a las deudas de su padre, Andrés es “enganchado” para trabajar en una montería y no puede regresar con su esposa hasta que pague la deuda, y se da cuenta de que esto es prácticamente imposible.

5.8. *Balún Canán*: las políticas educativas en Chiapas durante el gobierno del General Lázaro Cárdenas.

La educación de los indígenas constituyó uno de los pilares ideológicos del naciente estado posrevolucionario durante el gobierno de Lázaro Cárdenas del Río (1934-1940). Su principal objetivo, planteado por un grupo de intelectuales

mestizos cercanos al nuevo régimen político y por el propio presidente en sus giras por la república mexicana, era la integración o la mexicanización de los indígenas.

Durante sus giras como candidato a la presidencia de la República, específicamente en febrero de 1934 en su visita a Chiapas, el general Cárdenas habló de incorporar a los indígenas, es decir, de llevarlos al mundo mestizo. Por ese motivo señaló más adelante que era necesario capacitarlos para que fueran considerados como factores de interés en la economía mexicana, y convertirlos en hombres aptos para el cultivo intelectual y en fuerza económica activa para provecho de su raza (Maldonado, 2008: 207).

El cardenismo pensó fundamental el establecimiento de la educación socialista en México, se promovió la idea de que la educación funcionaría como instrumento de cambio social. La reforma educativa fue implantada por medio de un cambio en el artículo tercero de la Constitución Mexicana el diecinueve de octubre de 1934, un mes y medio después de que Cárdenas asumiera el poder. El término de educación social no fue muy claro y hubo muchas confusiones ante tal concepto. Los debates en las Cámaras revelaron que no había precisión en cuanto al uso del concepto del socialismo.

En consecuencia, la élite política puso en marcha un aparato institucional tanto en el ámbito federal como en los distintos estados de la república, para diseñar y ejecutar programas de integración y políticas sociales —educativas, agrarias, productivas y de salud— en regiones y comunidades con alta proporción de población indígena. Los funcionarios públicos encargados de estas tareas actuaban muchas veces con evidente desconocimiento de las regiones y comunidades indígenas.

Por su parte, los pueblos indígenas fueron considerados como destinatarios y no como copartícipes de las políticas indigenistas. Sin embargo, no fueron receptores pasivos: la intervención de nuevos actores políticos y la entrada de instituciones federales a regiones que habían permanecido relativamente aisladas, dio lugar a una profunda transformación de las redes locales de poder. Abrió así

las puertas para la formación de nuevos liderazgos en las comunidades y regiones indígenas, la renovación del sistema de cargos y de elección de autoridades comunitarias.

Para Cárdenas era una necesidad social llevar la escuela a todos los núcleos de población que cumplieran con los requisitos mandados por el gobierno. Aparentemente, Cárdenas no especificó lo que para él era la educación social, pero quiso impartir instrucción con orientación al trabajo en la industria y la agricultura, haciendo que el individuo le tuviera cariño a la tierra. Este tipo de educación era parte del comienzo en la instrucción y no impedía el estudio en otras ramas si así lo quería el estudiante.

Con respecto a los chamulas, Cárdenas apunta que eran de los más atrasados en México, que tenían escasos recursos para la subsistencia y carecían de instrucción. Los chamulas tenían que destruir el bosque para sembrar las tierras que producían escasas cosechas; además vivían en pobreza extrema debido en parte a la explotación que recibían, tomándoles sus escasos productos agrícolas a cambio de alcohol. Cárdenas creyó que le faltó a la Revolución Mexicana barrer desde sus cimientos a los enemigos de los trabajadores, es decir, los ricos del porfiriato y los ricos revolucionarios. Las ideas sociales de integración que comenzaron a propagarse durante el cardenismo continuaron de distintas maneras en los gobiernos posteriores.

El estado de Chiapas fue particularmente privilegiado por los indigenistas. En particular, la región de Los Altos —Meseta Central— constituyó en la época un verdadero laboratorio de las políticas de asimilación. Además de la intervención de instituciones federales como la Secretaría de Educación Pública y el Departamento de Asuntos Indígenas, el gobierno estatal implementó en las comunidades todo tipo de medidas destinadas a la incorporación y al “mejoramiento de la raza indígena”, desde programas de castellanización hasta la organización de comités agraristas y sindicatos indígenas.

Con el cardenismo, comienzan en el estado los conflictos y la disputa de la tierra entre las alianzas indígena-gobierno, frente ladino-autoridad local, que desde hacía tiempo venían ostentando el poder para salvaguardar los intereses de la clase adinerada. Como parte de los programas de gobierno de Cárdenas a favor de los campesinos tenemos la reorganización del sistema financiero de la agricultura, impulso a la educación popular rural, laica, gratuita y emancipadora, combatir el fanatismo religioso y el alcoholismo entre los indios principalmente, libertad e igualdad jurídica de los campesinos e indígenas. El gobierno estatal durante el periodo (1936-1940) estuvo a cargo de Efraín Gutiérrez, quien dependiente del gobierno federal, trató de cumplir con los planes de Cárdenas, creando créditos agrarios para los campesinos

En el periodo posrevolucionario, las élites políticas chiapanecas estaban divididas en redes familiares y regiones de influencia. Algunas zonas del estado seguían muy aisladas, tanto del centro del país como de la capital, lo cual favorecía la formación de cacicazgos. En buena parte de Chiapas, se reproducían algunas características sociales coloniales, como el trabajo indígena servil o esclavo, la segregación territorial y la dominación patriarcal.

En la región de Los Altos, San Cristóbal de Las Casas era una ciudad fundamentalmente blanca, y mantenía la hegemonía sobre un amplio territorio poblado en su mayoría por pueblos indígenas. Unas cuantas familias criollas —llamadas “coletas”— conservaban el control político y económico. El gobierno local de los pueblos tzotziles y tzeltales estaba a cargo de secretarios municipales nombrados por el gobierno del estado —a sugerencia de la presidencia municipal de San Cristóbal de Las Casas—, quienes administraban el presupuesto y se hacían cargo de todos los asuntos administrativos. Muchos de estos secretarios eran “enganchadores” o distribuidores de alcohol.

Los habitantes de San Cristóbal dependían tanto de las comunidades indígenas como éstas de la ciudad; en efecto, los principales ingresos de los comerciantes mestizos y criollos provenían de la venta de aguardiente a los

indígenas y del “enganche” hacia tierras bajas: un complejo sistema de intermediación para habilitar a los trabajadores indígenas en sus comunidades y conducirlos hasta las fincas cafetaleras y bananeras de la costa del Pacífico, hacia las fincas de Pichucalco o de los valles del Grijalva.

Las estructuras de poder en Los Altos estaban permeadas por una cultura racista, de tal modo que para las familias más acomodadas, el indígena era considerado abiertamente una más de las posesiones o de los recursos naturales de la región. Era frecuente el trabajo indígena no pagado y el asalto a los indígenas que llegaban a vender sus mercancías a la ciudad. En contraparte, las comunidades de Los Altos estaban consideradas por los ladinos como territorios salvajes y peligrosos. Corría así el rumor de que “Si te agarraba la noche en Chamula, podías irte a dormir... pero no amanecerías” (Rus, 2004: 256).

Las relaciones interétnicas eran no solo de desigualdad y explotación, también de violencia: las fincas se encontraban custodiadas por ejércitos privados llamados “guardias blancas”. Los “enganchadores”, encargados de contratar peones y conducirlos hacia las fincas cafetaleras del Soconusco, tenían sus propios pistoleros, e incluso los comerciantes de aguardiente viajaban por la región con guardaespaldas fuertemente armados. Este clima de violencia propició en muchos pueblos una suerte de retraimiento comunitario: el poder municipal quedó en manos de indígenas ancianos monolingües, con dominio y prestigio político-religioso en la comunidad, pero que no tenían ninguna injerencia en la intermediación económica con los ladinos o en el sistema de “enganche”.

Abundan, en los años treinta, los episodios violentos de enfrentamiento entre pobladores indígenas y ladinos —blancos y mestizos, hablantes de castellano— que habitaban en las cabeceras de los municipios. Muchos de estos estallidos fueron provocados por la campaña anticlerical del gobernador Victórico Grajales (1932-1936). Otros conflictos ponían al desnudo las luchas por el control territorial y el comercio del aguardiente. Así, a inicios de 1935, una rebelión que se inició en Cancún se fue extendiendo a Larráinzar y Chenalhó. Los secretarios

municipales de esos pueblos se comunicaban cotidianamente con el presidente municipal de San Cristóbal solicitando urgentemente la presencia del ejército debido a que los indígenas pretendían asesinarlos y expulsar a los ladinos. Los levantamientos se dieron fundamentalmente por el control de la venta al menudeo de aguardiente. El 28 de febrero de ese año, el presidente municipal, Evaristo Bonifaz, manifestaba al secretario de Chenalhó que no podía enviar al ejército debido a que el general Montes se encontraba en Cancúc para tratar de controlar la rebelión en aquel pueblo. El secretario le pidió entonces diez carabinas para que los ladinos pudieran defenderse, ya que los ánimos de los indígenas se encontraban muy descontentos en contra de todos los vecinos ladinos de la localidad, encontrándose completamente escasos de armas para poder defender y garantizar las vidas e intereses de las familias residentes en este pueblo. Bonifaz replicó que tampoco era posible proporcionar las armas pues no disponían de las mismas.

Ya fuera porque la situación en Los Altos resultaba realmente peligrosa o porque las autoridades municipales de San Cristóbal trataban de evitar la intervención de funcionarios estatales y federales, eran también frecuentes las cartas de advertencia del presidente municipal de esta ciudad a las instituciones agrarias y de salud, aconsejando que se abstuvieran de enviar inspectores a la zona dada la actitud hostil de los indígenas.

La institución que intentó con mayor ahínco incidir en la vida de los poblados indígenas fue sin duda la Secretaría de Educación Pública. Los maestros se enfrentaron a la resistencia —a veces armada— tanto de los finqueros como de las propias comunidades indígenas. En enero de 1935, Manuel Castellanos Castellanos fue nombrado inspector de SEP para la quinta zona de Chiapas, área vasta que comprendía desde Los Altos centrales hasta la selva Lacandona (Lewis, 2005: 79). Llegó decidido a enfrentarse con los “enganchadores”, expendedores de alcohol y contra los propios padres de familia, indígenas o mestizos, que se negaban a enviar a sus hijos a la escuela. Durante sus dos primeros años en el cargo, solicitaba reiteradamente mediante cartas al ayuntamiento de San Cristóbal

refuerzo de la policía para desalojar a los expendedores de alcohol que se instalaban cerca de las escuelas, y para cobrar multas a los padres que no querían cumplir con el precepto constitucional de la Escuela Socialista Obligatoria. A pesar de ello, muchos poblados evitaron casi totalmente la influencia de la Secretaría de Educación. En 1935, en Chamula solo ocho niños iban a la escuela. Estos eran niños seleccionados por las propias comunidades para convertirse en escribanos municipales (Lewis, 2005: 72). Diez años más tarde, el antropólogo Ricardo Pozas observaba que la escuela de ese municipio tenía inscritos a dieciséis niños de los cuales únicamente dos o tres asistían regularmente durante todo el año (Pozas, 1977: 88).

La práctica indigenista en Chiapas durante el gobierno de Cárdenas se desarrolló bajo dos caras institucionales distintas que respondían a estrategias e intereses políticos diferentes: el indigenismo del gobierno federal, a través del Departamento de Asuntos Indígenas; y el del gobierno estatal, mediante el Departamento de Acción Social, Cultura y Protección Indígena. El primero constituía uno de los fundamentos del nuevo nacionalismo revolucionario, impulsado por intelectuales cercanos al régimen. Su objetivo era “la integración a la nación” de los pueblos indígenas a través de la educación, la castellanización, proyectos productivos, organización de fiestas cívicas, entre los principales.

El indigenismo del gobierno estatal estaba poco preocupado por la “mexicanización” de los indígenas, y si bien pretendía transformar las estructuras locales de poder era sobre todo para abrir paso a un sector mestizo que había sido marginado de los cargos públicos. En realidad, el indigenismo estatal se mostraba tan reacio como las propias élites locales a la llegada de funcionarios federales que intentaban cambiar las reglas del juego sin tener en cuenta los intereses de los actores políticos de la región.

Ambos indigenismos compartían un discurso de carácter redentor que negaba toda una historia de explotación y opresión. La temática cardenista de los indígenas como pobres y explotados, como una raza oprimida y desposeída a lo

largo de la historia mexicana, daría un giro a las políticas económicas, educativas, laborales y culturales en las regiones con alta densidad de población indígena en el país, en particular en Los Altos de Chiapas. Contra las ideas de los gobiernos anteriores y de las élites regionales, que percibían al indígena ya fuera como un obstáculo para la modernización del estado, un elemento de la naturaleza o una posesión más de los finqueros. El Estado cardenista lo concibió como el ciudadano ideal de la nueva nación que emergía del despertar colectivista y socialista, gracias a sus características innatas que incluían coraje, fidelidad, frugalidad, virtud moral y habilidad para adaptarse al cambio (Collier, 1987: 85). Si bien hasta entonces los indígenas habían sido considerados objetos pasivos de las políticas que podían mostrarse más o menos refractarios a los intentos de integración racial o cultural, los políticos cardenistas empezaron a presentarlos como seres racionales, politizados y movilizados.

Adjetivar el indigenismo cardenista de racista o hablar incluso, como hace Knight (2004: 28), de un “franco racismo a la inversa” tomando como base la exaltación —por parte de algunos funcionarios particularmente entusiastas— de las cualidades superiores del indígena sobre el blanco o el mestizo, nos impide ver el giro fundamental que da no sólo el discurso nacionalista sino sobre todo la práctica política en las regiones indígenas durante esta época.

Es cierto que el argumento contrario de los cardenistas partía —como los anteriores discursos políticos sobre el indígena— de una naturalización de las características culturales de indígenas y blancos mediante una mitificación del indígena como fundamento de la identidad nacional. Pero el reconocimiento de la situación de explotación que padecían los indígenas del país y su comprensión como una “clase social”, que los hacía equivalentes a los mestizos pobres, representó un cambio sustancial en el discurso y en la política. Los cardenistas rescataron demandas sentidas por las comunidades, como la dotación de tierras y créditos. En muchas ocasiones, formaron comités agraristas: en la región de Los Altos de Chiapas podríamos hablar incluso de un “agrarismo indigenista”.

El Departamento de Asuntos Indígenas (DAI), fue fundado al concluir 1934, poco después de asumir la presidencia Lázaro Cárdenas. Por ley de 30 de diciembre de ese año, el Departamento pasó a formar parte de las dependencias del ejecutivo federal; orientaría su labor a estudiar los problemas fundamentales de las razas aborígenes, además de promover y gestionar ante las autoridades federales y las de los Estados, todas aquellas medidas o disposiciones que conciernen al interés general de los núcleos aborígenes de población. Entre las primeras acciones llevadas a cabo por el DAI se encontraban la campaña a favor del indígena del estado de Chiapas y la campaña de liberación del trabajador de las fincas cafeteras. Ambas tuvieron lugar en 1936, después de una serie de visitas a la región cafetalera del Soconusco y a Los Altos.

El indigenismo cardenista logró renovar las estructuras de poder en Los Altos de Chiapas al permitir la formación de una clase política de origen popular que iría acomodándose, a lo largo de los siguientes años, en las instituciones regionales posrevolucionarias. De 1936 a 1938 el ascenso de este grupo se dio en un contexto de fuertes conflictos interétnicos y de violencia política. También esos fueron los años del mayor reparto agrario: se crearon docenas de ejidos en una redistribución que provocó enfrentamientos armados no sólo entre comunidades y hacendados, sino también entre las propias comunidades indígenas. El empate de las políticas indigenistas con el agrarismo fue probablemente el aspecto más radical y popular del cardenismo en Chiapas, al potenciar la movilización y organización campesina en la región de Los Altos.

Se ha considerado también que las reformas sociales implementadas por los cardenistas formaban parte de una estrategia nacional para controlar, a través del Partido de la Revolución Mexicana, las organizaciones campesinas, las relaciones laborales y los sistemas de autoridad en las regiones indígenas (Collier, 1987: 91). Indudablemente, el indigenismo facilitó la corporativización de algunas comunidades tzotziles y su integración al partido oficial y al estado federal, pero provocó también en muchos pueblos un retraimiento comunitario y una reacción

violenta contra la intervención de agentes ladinos, ya fueran chiapanecos o de otros lugares de la república.

El indigenismo estatal permitió así el ascenso de una pequeña élite mestiza a la administración pública y a puestos de elección popular en el municipio de Las Casas y en el estado. También dio lugar a la formación de nuevos líderes indígenas, educados muchas veces en los internados y en las escuelas de la Secretaría de Educación Pública, que ocuparían, durante las décadas siguientes, cargos políticos y religiosos en sus municipios. Muchos de estos indígenas se volvieron intermediarios en el sistema de “enganche” y en el comercio al menudeo del aguardiente. Adquirieron así un capital considerable que les permitiría integrarse a la pequeña burguesía agraria y comercial de la región (Pozas, 1977: 89).

Al final del gobierno cardenista, el indigenismo moderó considerablemente sus discursos revolucionarios, sus políticas reformistas y sus afanes nacionalistas. Se retiró el escaso apoyo que las procuradurías de asuntos indígenas habían brindado a los trabajadores habilitados en sus comunidades o en San Cristóbal y a los pequeños comerciantes indígenas. El DAI empezó a perseguir a los elementos más radicales. Ángel Corzo, quien asumió el cargo de oficial mayor en el Departamento, acusó a algunos empleados de tendencias comunistas (Lewis, 2005: 93). En el mismo tenor, los indigenistas chiapanecos limitaron cada vez más sus funciones a la intermediación laboral, educativa y cultural, entre las comunidades indígenas y las élites políticas y económicas del estado, y dejaron de lado las denuncias a la explotación y opresión de la raza indígena.

El cardenismo significó, una pugna con los grandes poseedores (dominadores sociales, políticos y económicos) por el cambio social, fue una emancipación agraria de las condiciones históricas de exclusión, significó también un intento por incorporar al indígena a un sistema educativo nacional, pero el atropello y despojo de tierras a los indígenas desde las ciudades hasta los Altos de Chiapas continuó a cargo de “los inspectores agrarios”, cuyo objetivo era

supervisar la extensión de las fincas, censar el número de familias indígenas que cada finca poseía, e informar sobre las condiciones de vida los trabajadores y campesinos.

Lo que Cárdenas pretendía principalmente con la educación y la reforma agraria era una integración del sector campesino, trabajador, e indígena a la nación mexicana, quería cambiar su situación de marginalización, falta educacional, falta de tierras, su estado casi de esclavo en la mano de obra, entre otras cosas.

5.9. Argumento de *Balún Canán*

*Balún Canán*⁸, publicada en 1957, es la primera novela dentro de la producción literaria de Rosario Castellanos. La novela tiene como escenario principal el pueblo de Comitán, situado en el estado de Chiapas. A través de un penetrante conocimiento de la realidad chiapaneca de mediados del siglo XX, Castellanos pone de manifiesto el conflicto ladino/indígena y revela las causas anteriores que originaron el levantamiento de los indígenas en Chiapas. Testigo presencial de la historia que narra y conocedora de la profunda sabiduría ancestral de los pueblos mayas que habitaron las tierras altas de Chiapas, la escritora nos cuenta la decadencia de la familia Argüello.

El tema que trata en la novela es el desmoronamiento de la antigua sociedad colonial, a causa de la reforma agraria promovida por el Presidente Lázaro Cárdenas y como consecuencia de ella, los enfrentamientos entre indígenas y ladinos (blancos), dos grupos étnicos que, sin haber llegado a entenderse, tratan de convivir. La sociedad reflejada en *Balún Canán* gira alrededor de un mundo todavía colonial, donde manda el patrón con su afán paternalista, pero con las nuevas leyes gubernamentales, las relaciones amo/criado deben ser abolidas, igualando a todos ante la ley, como seres humanos que son.

⁸ *Balún Canán* es el antiguo nombre maya del lugar donde hoy se encuentra Comitán de Domínguez en el Estado de Chiapas, aproximadamente a 90 kilómetros de la frontera con Guatemala y significa "Los Nueve Guardianes", refiriéndose a los cerros que rodean la ciudad de Comitán.

Los Argüello son una de las principales familias de Comitán, aunque tienen una gran hacienda fuera de Comitán llamada Chactajal, en la que sirven varias familias indígenas. Tras el anuncio de la nueva ley de Educación, don César decide interpretarla a su manera, y cuando piden un maestro, propone a Ernesto, su sobrino, sólo para cubrir el expediente, ya que Ernesto ni está preparado, ni conoce la lengua indígena.

Más tarde aparece asesinado un indígena fiel a los Argüello y don César decide ir con su familia a Chactajal. Una vez en la hacienda se presenta Felipe —un líder indígena— y sus “camaradas” para pedirle una escuela y un maestro, a lo que según la ley tienen derecho. El maestro ya está dispuesto, sólo falta que ellos construyan la escuela y así lo hacen. Ernesto tiene que dar clases, unas clases sin sentido, ya que él no habla tzotzil y los niños indígenas no comprenden el “castilla”. Pero la ley se está cumpliendo.

Pasan los días hasta que entre el maestro improvisado y los alumnos se da un incidente (el maestro da la clase ebrio) y los indígenas exigen un cambio de maestro, negándose a tomar parte en los trabajos de recolección. Don César se impone, pero sobreviene un accidente: la hacienda y los campos comienzan a arder. Los indios se han sublevado. Ernesto se presta de emisario para explicar el incidente al gobernador de Tuxtla, pero no llega a su destino. En el camino lo esperan y de un tiro, acaban con su vida. Don César comprende que su familia corre peligro y decide regresar a Comitán. Desde allí, va a visitar al gobernador. Su amigo Jaime Roveló, también hacendado, lo acompaña.

Mientras tanto, en Comitán se quedan los otros tres miembros de la familia Argüello: Zoraida y sus dos hijos. Mario, el hijo varón que está destinado a suceder a su padre en la administración de la hacienda comienza a enfermarse. La nana de los niños viene a anunciarle a Zoraida que los brujos de Chactajal “se están comiendo” a Mario. Y ni los ruegos de la madre, ni los esfuerzos del médico, el doctor Mazariegos, ni las pócimas milagrosas son suficientes para conservarle la vida. Ni siquiera su padre, don César, volverá a tiempo para verlo.

De esta manera los indígenas de Chactajal toman venganza por no haber sido tratados como ordenaba la nueva ley del Presidente Cárdenas, sino con las pautas de un patrón despótico, que considera que los indígenas no tienen derecho a ser tratados como seres humanos.

Los acontecimientos que narra *Balún Canán* apuntan hacia los conflictos raciales y sociales causados por las reformas legislativas bajo el gobierno de Lázaro Cárdenas, como la reforma agraria, el movimiento anticlerical, la creación de escuelas rurales para indígenas y la exigencia de salarios mínimos e igualdad ante la ley. El presidente se dispone a mejorar la situación socioeconómica de los indígenas y, en forma indirecta, esto causa pugna entre los hacendados y los tzotziles. La idea central de la novela es el cambio de mentalidad que debe producirse en los blancos para conseguir una sociedad más justa y más próspera, en la que todos puedan tener el mismo derecho a la vida, a la tierra y a la educación; y en la que las diferencias étnicas no suponga superioridad del blanco frente al indígena.

CAPITULO 6. ANÁLISIS DISCURSIVO DEL CORPUS

De acuerdo con el modelo metodológico adoptado, se presentan una serie de fragmentos del corpus, los cuales tienen como objetivo la interpretación de la dimensión específica del discurso ideológico. Cabe aclarar que de acuerdo con la perspectiva cualitativa, se intenta mostrar las posibilidades y la diversidad que presenta la aplicación de la metodología en aras de una interpretación y comprensión más completa del discurso ideológico literario.

6.1. Los grupos indígenas dominados y su resistencia ante el poder

Como ya hemos visto en el capítulo 3, el poder es la probabilidad de tomar decisiones que afecten la vida de otros pese a la resistencia de estos (Weber, 2000: 43), es decir, el poder significa la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aún en contra de la resistencia y cualquiera que sea el fundamento de cualquier probabilidad.

Un importante problema social es la concepción, delimitación y estudio de las relaciones de poder. Desde el punto de vista del ACD (capítulo 3), uno de los aspectos fundamentales de este problema es su carácter lingüístico, es decir, el hecho de que a través del discurso se cambian o se mantienen las distintas relaciones en una sociedad. Como consecuencia, el ACD estudia las relaciones de

poder sobre el discurso, esto es, qué grupos sociales controlan el acceso al discurso y cómo se refleja esta cuestión en las estrategias lingüísticas utilizadas, centrándose en el estudio no sólo de estas sino en aquellos aspectos que impliquen la existencia de una posición desigual de poder.

Un factor de importancia para comprender la resistencia de los indígenas enunciada en las novelas que conforman el corpus de esta investigación, es el estado de subordinación en la que se encuentran, al mismo tiempo que las condiciones de pobreza extrema de los indígenas se pone de manifiesto en la región.

El poder engendra resistencia (Foucault, 1976: 25). La civilización occidental a menudo obliga a las otras civilizaciones a buscar medios de resistencia. Donde hay poder, hay resistencia, y sin embargo, más bien en consecuencia, esta resistencia nunca está en una posición exterior con relación con el poder. Estos puntos de resistencia están presentes en toda la red del poder.

En *El general. Tierra y libertad*, el locutor traslada su enunciación para defender a una minoría indígena, por lo que desde la dimensión ideológica, está hablando en boca de los grupos rebeldes:

Expresaba lo que en medio de su **lamentable** pobreza y **enormes** sufrimientos, había en ellos de poesía, de anhelo de belleza, de ansia de paz, de amor a los hombres, de **ingenua** fe, en una justicia **inquebrantable** que en alguna parte debía existir, y su **profunda** tristeza por la suerte de sus compañeros **ignominiosamente** asesinados o martirizados hasta sucumbir a causa de los **bestiales** tormentos; expresaba todo esto y muchas otras cosas que llevaban dentro sin saberlo (*El general. Tierra y libertad*, 893).

Desde el punto de vista de la modalización, en este fragmento el locutor utiliza la modalidad apreciativa como una estrategia discursiva, pues destaca la pobreza y los sufrimientos de los indígenas a través de enunciados que están dominados por expresiones subjetivas. Los adverbios y adjetivos que acompañan a los verbos descritos en los enunciados son los que indican de forma más acentuada la apreciación.

Se observa que en las zonas indígenas descritas en las obras, existen elementos culturales de mercantilización, de racionalización, de diferenciación social y de producción, principalmente de recursos extraídos por la explotación de maderas preciosas y el café; las condiciones de participación de los indígenas se constriñen a proporcionar mano de obra barata y poco calificada que en ocasiones frecuentes es pagada fuera de las leyes propias del capitalismo implementando formas de pago como la tienda de raya, lo cual se enuncia en *La carreta* con cierta ironía:

Don Arnulfo era un hombre decente y honorable, y trataba a sus peones mejor que otros muchos finqueros de su amistad. Otros terratenientes eran mucho menos bondadosos con sus peones.

—La camisa cuesta cinco pesos. ¿Cierto? Bueno, y como no puedes pagármela, son cinco pesos más. Y como eres mi deudor por cinco pesos, van cinco pesos más. Y como nunca podrás darme el dinero, te apunto cinco pesos más. Así que es cinco, más cinco, más... Bueno, veinte pesos. ¿De acuerdo?

—De acuerdo, patrón.

El peón no podía comprar una camisa en ninguna parte cuando la deseara. Nadie más que su amo le daría crédito. Para él trabajaba y de él no podría huir jamás en tanto le debiera un centavo (*La carreta*, 27).

Por su parte, el locutor en *El general. Tierra y libertad* no sólo establece lo que es el *otro* y se adscribe al sector indígena de la sociedad, sino que lo utiliza como motivo para cuestionar de manera anárquica a un estado que no le ha dado al indígena un espacio de poder en el cual se sienta incluido. El locutor expresa la problemática por medio de la descripción de las condiciones miserables de trabajo de los indígenas:

Los peones, como todos los indios, no se expresaban sobre su miserable y desgraciada condición económica y social con tales palabras. Desde su infancia estaban acostumbrados a trabajar mientras les quedara una chispa de energía. Nunca recibían pago alguno en efectivo y jamás hablaban de estar esclavizados o ser explotados; a lo sumo, decían que eran demasiado pobres para poder pagar sus deudas a sus amos, y por lo mismo no podían dejar la finca para establecerse en algún pedazo de tierra y establecerse como campesinos libres (*El general. Tierra y libertad*, 1050-1051).

El patrón retratado en *La carreta*, es el dueño del medio de producción más importante: la tierra, y por ello obliga a trabajar a los indígenas hasta donde dan sus fuerzas, dándoles poco de comer y permitiéndoles descansar sólo para que puedan reponer la energía gastada durante el trabajo, y así estar listos para salir a trabajar al día siguiente. Los indígenas se ven obligados a trabajar en el terreno que el terrateniente se guardaba para sí. Esto lo hacen durante una gran cantidad de días al año sin recibir ningún pago por ese trabajo. Al respecto, Althusser, 1965: 75) comenta que

La reproducción de la fuerza de trabajo hace, pues, aparecer, como su condición *sine qua non*, no sólo la reproducción de su “cualificación”, sino también la reproducción de su sometimiento a la ideología dominante, o de la “práctica” de esta ideología, con tal precisión que no basta con decir: “No sólo sino también”, puesto que ocurre que es en las formas y bajo las formas del sometimiento ideológico donde se asegura la reproducción de la cualificación de la fuerza de trabajo.

Según puede verse, los pueblos indígenas sobreviven en condiciones lamentables, como resultado de la dominación económica de los terratenientes y su codicia por apoderarse de los territorios de los indígenas, ricos en recursos naturales. Así, en *Balún Canán* se observa que los hacendados utilizan artimañas para no pagar a los indígenas lo que les corresponde:

—Vaya, Jaime, casi lograste asustarme. Cuando te vi llegar con esa cara de enterrador pensé que de veras había sucedido una catástrofe. Pero esto no tiene importancia. ¿Te acuerdas cuando impusieron el salario mínimo? A todos se les fue el alma a los pies. Era el desastre. ¿Y qué pasó? Que somos lagartos mañosos y no se nos pesca fácilmente. Hemos encontrado la manera de no pagarlo.

—Porque ningún indio vale setenta y cinco centavos al día. Ni al mes (*Balún Canán*, 44).

Así también, en *La carreta* el locutor nos muestra que el antiguo sistema de encomiendas del siglo XVI persiste en el México del siglo XX, ya que aún no se ha logrado una justicia que defienda al indígena de todas las iniquidades que está

viviendo. Este sigue esclavizado al hacendado, en un sistema que el locutor describe de la siguiente forma:

No tenía cama ni estaba acostumbrado a ella. Dormía en un petate que extendía en la cocina o en el pórtico. Aquel petate lo había llevado con él cuando saliera de su casa.

Como nunca había percibido salario alguno cuando trabajaba en la casa de su amo finquero, y nunca había poseído allí un centavo, ignoraba lo que el salario significaba. Y ahora que dos veces al año recibía unos cuantos centavos, sentía haber dado un gran paso de adelanto en su vida. Este sistema es suficiente para hacer arder de envidia a los capitalistas, y la introducción obligatoria del mismo en todo el mundo constituye el sueño de bienaventuranza de todos los patrones del universo (*La carreta*, 21).

La experiencia histórica demuestra que en el caso de las haciendas, monterías y fincas, la voracidad de los terratenientes por generar trabajo excedente estuvo acompañada en lo general por la imposición de relaciones laborales fuertemente teñidas por la sumisión, el servilismo y el oprobio. Lo distintivo será el uso de la fuerza, es decir, la coacción extraeconómica. Es esta violencia lo que desatará la resistencia a la opresión en las poblaciones indígenas:

La **brutalidad** y **crueledad** aunadas a la **perversidad** reprimida de una **burguesía hipócrita** y **amoral** que se sabía en el poder se revelaban en la forma más **bestial** cuando algún trabajador indígena, que se había atrevido a rebelarse en contra de la **tiranía** y la **dictadura** era **castigado**. Por cada señorito que resulta muerto, cien, y a veces hasta trescientos indígenas eran **torturados**, **golpeados** y **sacrificados** como animales, o bien eran **ahorcados** como si fueran ladrones, colgando hasta veinte de un solo árbol (*El general. Tierra y libertad*, 893).

Se observa que el recurso empleado por el locutor son las expresiones apreciativas negativas. El locutor establece una serie de contrastes donde señala 'la *brutalidad* y *crueledad* aunadas a la *perversidad* de la burguesía', la libertad de los indígenas ha sido reemplazada por 'la *tiranía* y la *dictadura*' y los que se habían atrevido a rebelarse eran '*torturados*, *golpeados* y *sacrificados*'. Al introducir estas modalizaciones apreciativas, el enunciador reafirma la clásica dicotomía en que el poder es sinónimo de opresión, y lo indígena, sinónimo de humillación.

La modalización apreciativa se muestra a través de la reiteración en varias ocasiones de los supuestos valores negativos de los representantes del poder mediante el uso de sustantivos y adjetivos, utilizando el participio para contrastar el trato inhumano dado a los indígenas. Mediante esta estrategia argumentativa, el locutor expresa una oposición para lograr persuadir al enunciatario y se vale de la presentación de estos apoyos lingüísticos adicionales a su enunciación y, de esta manera, lograr la aceptación por parte del enunciatario. Con esta acción traslada la palabra al estrato de la sociedad a la que defiende y, por tanto, se trata de una forma de manifestar su ideología.

La faceta socio-histórica que el locutor desea poner de manifiesto en *La carreta*, queda patente al hacer que nos encontremos ante un enorme problema social, donde domina la opresión de los hacendados. Estas son secuelas que persisten de las viejas estructuras coloniales, donde se fundamenta el verdadero origen de las haciendas o latifundios. Al llegar los españoles a América, se les compensaban sus servicios a la Corona con los repartos de grandes extensiones de tierra, denominados Encomiendas. Al no haber mano de obra, los indígenas que habitaban aquellos terrenos eran utilizados como siervos, y si no bastaban, se les traía obligadamente de otros lugares. Se establece asimismo una comparación entre los patrones de *La carreta* con los “antiguos encomenderos”, a partir de su comportamiento cruel y trato inhumano hacia los indígenas, así como a la discriminación y explotación que tanto unos como otros infligen a los pobladores de las etnias de la región:

Lumbojvil era el viejo nombre indígena de algún pueblo o comuna y significa: Tierra cultivada. Después de la conquista de los españoles fue arrebatada a los indios y regalada y vendida por el gobernador del lugar a uno de sus sucesores, quién la convirtió en hacienda. Los indios, sus originales poseedores, permanecieron en ella porque no tenían otro lugar a dónde ir. Allí se quedaron ligados sentimentalmente con la tierra en la que habían nacido y porque se dieron cuenta de que en cualquier lugar al que fueran les esperaba el mismo destino (*La carreta*, 7).

Las relaciones entre los ladinos⁹ y los indígenas descritas en el corpus, tienen un carácter profundamente asimétrico y desequilibrado y están normadas por un código regido por la explotación en las relaciones laborales. Vemos otro ejemplo en *La carreta*:

¡Quién podría soñar en pagar a un muchacho indígena salarios! Debía considerarse afortunado de que se le permitiera trabajar. Aquello ya en sí era salario suficiente. Y debía agradecer al patrón que le diera quehacer. Andrés tenía sus alimentos, y éstos eran ciertamente abundantes, aún cuando raras veces pasaran de sus tortillas, frijoles y chiles verdes [...] No calzaba ni botas ni zapatos, ni siquiera huaraches. Caminaba descalzo, como lo había hecho toda su vida (*La carreta*, 20).

Asimismo, *El General. Tierra y libertad*, muestra que la motivación de la resistencia son los elementos de injusticia, opresión y dominación, identificados como causales que provocan el conflicto social:

El concepto de libertad se condensaba en el deseo simple y llano de que los dejaran en paz, lejos de todo lo que se llamara gobierno, bienestar público, lealtad a sus gobernantes, aumento de la producción, expansión económica, conquista de los mercados, incorporación al conglomerado de la Nación y demás lemas insustanciales y absurdos que se cultivaban bajo la dictadura para ofuscar el cerebro de los gobernados e impedir que miraran hacia donde estaban las raíces de todos sus males (*El general. Tierra y libertad*, 897).

Desde época de la Colonia, la lucha ha sido principalmente por la tierra. La distribución inequitativa de la riqueza que prevalecía al final del Porfiriato, se ve reflejada en *El general. Tierra y Libertad*. El sentido de injusticia profunda e inseguridad de los indígenas sublevados adopta formas de resistencia frontal y rechaza la sujeción. Su base es la fuerza moral para reivindicar su libertad y recuperar sus tierras:

⁹ Los ladinos son una categoría socio-cultural que en la mayor parte del área maya da nombre a la población no indígena, conformada por lo general por los mestizos hispanohablantes (Alejos, 491). En México, los ladinos constituyen un sector muy importante del total de la población, cuyos orígenes se remontan al contacto inicial con los españoles, indígenas y negros africanos. Los conquistadores españoles originalmente llamaron ladinos a los indios castellanizados, a los caciques y a otros que se sometieron adoptando el cristianismo y cambiando su vestimenta, así se llamó a todos aquellos que adoptaban la costumbre española.

Tierra y libertad. Con este grito de guerra en los labios, un grupo de indios abandonó la República para derrocar la dictadura y conquistar tierra y libertad (*El general. Tierra y libertad*, 893).

Los indígenas en *El general. Tierra y libertad*, demuestran que ante la opresión existe una cultura de resistencia, misma que forma parte de su estrategia de sobrevivencia ante el poder que los excluye de los proyectos nacionales. Su capacidad de rebelión, de resistencia y de organización es evidente y constante, siendo capaces de defenderse con violencia:

Comprendían, naturalmente, que la tierra y la libertad podían ser logradas únicamente cuando aquellos que las monopolizaban y detentaban fueran vencidos. Por lo tanto, la primera tarea era combatir a los hacendados, dominarlos, arrollarlos y destruirlos totalmente (*El general. Tierra y libertad*, 906).

Es importante recalcar que los movimientos rebeldes surgen en sociedades que atraviesan por situaciones de crisis. Los datos sobre estos tipos de movimientos parecen confirmar su aparición cuando una sociedad se encuentra perturbada a consecuencia del contacto con otras sociedades que intentan dominarla, provocando cambios desfavorables en sus condiciones económicas y sociales:

Cuando los sufrimientos de estos hombres, sus privaciones, su desamparo frente a los concesionarios de la caoba y sus esbirros, señores del monte, se habían vuelto insoportables; cuando se habían convencido de que sería mejor y humanamente más digno perecer en una rebelión que seguir viviendo tan ignominiosamente, expuestos a tantos tormentos [...], tomaron una decisión. La decisión de acabar por fin y de una vez con su propia vida o con la de sus tiranos (*El general. Tierra y libertad*, 893).

La defensa de la tierra es sin duda uno de los constituyentes nucleares de la identidad indígena, aunque no el único y su importancia varía entre un grupo indígena y otro. Sin embargo, es notorio que los pueblos con una identidad más sólida, son aquéllos que han logrado preservar con mayor éxito el territorio al que han estado vinculados desde tiempos remotos. El desencuentro o

desentendimiento de ambos mundos fue mucho más allá de este hecho, aunque la reclamación de sus tierras llegaría a ser en muchos casos el detonante de revueltas y rebeliones de los campesinos, como la que se describe en *El general. Tierra y libertad*:

Quitémonos todos el sombrero y honremos a los que han caído por nuestra revolución. Tomemos cada uno un puñado de tierra y depositémosla sobre las tumbas en donde ahora duermen. Y después de eso gritemos: ¡Tierra y Libertad! ¡Viva la revolución agraria! ¡Abajo los dictadores y los tiranos! ¡Tierra y Libertad! (*El general. Tierra y libertad*, 945).

Son estas condiciones las que orillan a los indígenas a la resistencia, ya que los beneficios de la modernización son para ellos menores (si no es que nulos) y sin embargo son abundantes y de bajo riesgo para los ladinos. Serán precisamente estos rasgos lo que provocarán que se considere a los indígenas como sujetos de resistencia y lucha, quienes exigen sus derechos, tal como se puede ver en el siguiente fragmento de *Oficio de tinieblas*:

—Si los ladinos no nos reconocen nuestros derechos tenemos que reclamarlos. Con la fuerza si es preciso. Con la guerra (*Oficio de tinieblas*, 191).

El movimiento de resistencia en *Oficio de tinieblas*, tiene además de la lucha por la tierra, motivaciones religiosas, que descansan en aspectos de índole milenaria y profética; su esencia radica en transformar la realidad social, restaurando un orden religioso anterior a los españoles, buscando además la concreción de utopías de liberación.

El sincretismo religioso, presente en *Oficio de tinieblas*, es producto de más de cinco siglos de convivencia en México. Los elementos religiosos que se derivaron de fuentes españolas e indígenas fueron totalmente rehechos y redefinidos, los unos en función de los otros. En un principio se interpretaban y reinterpretaban nuevos elementos hasta finalmente asimilarlos en una religión sincrética. No obstante, surgió un problema, los indígenas interpretaron el mensaje cristiano según su cosmovisión y tuvieron que conciliar su propia religión prehispánica con

la del Evangelio. Muchos misioneros cristianos no se dieron cuenta de la transformación del significado de un rasgo cultural cuando pasó de una sociedad a otra.

El aspecto religioso en *Oficio de tinieblas*, se puede percibir como resistencia: los indígenas no aceptan la religión impuesta, pero sí se apropian de elementos culturales de la cultura dominante, por lo que desarrollan entonces creencias sincréticas que tienen por objeto lograr su emancipación espiritual. El locutor incluye leyendas mayas, como la de la fundación de San Juan Chamula con la que abre la narración:

San Juan, el Fiador, el que estuvo presente cuando aparecieron por primera vez los mundos, el que dio el sí de la afirmación para que echara a caminar el siglo; uno de los pilares que sostienen firme lo que está firme, San Juan Fiador, se inclinó cierto día a contemplar la tierra de los hombres (*Oficio de tinieblas*, 7)

En la estructura narrativa nos encontramos con una voz narradora omnisciente, un locutor que, desde una supuesta objetividad, cuenta el levantamiento de los chamulas contra los terratenientes de Ciudad Real y su fracaso. Desde la primera página el locutor profundiza en el sincretismo religioso:

Pero tampoco los recién venidos entendieron cabalmente el enigma de las ovejas petrificadas[...] San Juan Fiador tuvo que venir, en persona, empujando él mismo las piedras, una por una; haciéndolas rodar por las pendientes, hasta que todas estuvieron reunidas en el sitio donde debían permanecer. Sólo allí el esfuerzo de los hombres alcanzó su recompensa [...] Y la imagen de San Juan [...] pastorea desde el nicho más eminente del altar mayor las otras imágenes: Santa Margarita, doncella de breve pie; San Agustín, robusto y sosegado; San Gerónimo, el del tigre en las entrañas; protector secreto de los brujos; la Dolorosa, con una nube de tempestad, enrojando su horizonte; la enorme cruz del Viernes Santo, exigidora de la víctima anual, inclinada, a punto de desgajarse igual que una catástrofe(*Oficio de tinieblas*, 8).

La descripción empieza con la construcción del templo. La piedra y la cruz como símbolos categóricos de culturas distintas, parecen convergir como resultado, no de la fusión, sino de la articulación desigual y combinada de dos culturas: los blancos y los tzotziles. Podemos observar que la dominación como

norma de vida ha sido asimilada; sin embargo, es el punto de vista religioso el que preserva la última palabra. El culto que Catalina, —*ilol*¹⁰ de San Juan Chamula— instiga en *Oficio de tinieblas*, es exclusivamente indígena e intenta funcionar como alternativa a la religión hegemónica católica. Por eso, Catalina no permite a los otros, los blancos, tener acceso al culto:

Pero no es bueno profanar nuestras ceremonias, permitir a los caxlanes que se mezclen en ellas. Nadie extraño debe tocar ni una tabla (*Oficio de tinieblas*, 211).

En *Oficio de tinieblas* se traduce la aparición de los dioses ancestrales como un indicio de que la rebelión está a punto de forjarse; por eso, las prácticas religiosas son los símbolos de la Iglesia católica, pero también son un medio para luchar en contra del dominio de los caxlanes¹¹ de San Cristóbal:

¡Por fin! ¡Por fin! Ha terminado ya el plazo del silencio, de la inercia, de la sumisión. ¡Vamos a renacer igual que nuestros dioses! ¡Vamos a movernos para sentirnos vivos! ¡Vamos a hablarnos, tú y yo, para confirmar nuestra realidad, nuestra presencia! Si es cierto lo que hemos visto, lo que hemos oído. Aún no acaba de suceder... (*Oficio de tinieblas*, 213).

La *ilol* construye una base ideológica de igualdad apoyada en bases religiosas. Representa el catalizador que provoca la sublevación indígena contra los blancos. Catalina incita a la resistencia, a la revolución, al cambio:

Y Catalina habló. Palabras incoherentes, sin sentido, se agolpaban en su lengua las imágenes, los recuerdos. Su memoria ensanchaba los límites hasta abarcar experiencias, vidas que no eran la suya, insignificante y pobre. En su voz vibraban los sueños de la tribu, la esperanza arrebatada a los que mueren, las reminiscencias de un pasado abolido (*Oficio de tinieblas*, 213).

La sacerdotisa se enfoca en un ámbito religioso complejo, de igualdad entre sus dioses y el de los cristianos. Por su capacidad como *ilol*, Catalina adquiere influencias sobre los demás y con el tiempo llega a ser la fuerza motriz de la

¹⁰ Sacerdotisa indígena.

¹¹ Nombre con el que los indígenas designan a los blancos y mestizos.

sublevación indígena; en la profunda confrontación entre los indígenas y los ladinos dominantes. Catalina induce al pueblo a crucificar al hijo de Marcela porque lo percibe como representante de la fuente principal de la injusticia que sufre el indígena:

Aquí llegamos todos al final de la cuenta con el ladino. Hemos padecido injusticia y persecuciones y adversidades. Quizás alguno de nuestros antepasados pecó y por eso nos fue exigido este tributo. Dimos lo que teníamos y saldamos la deuda. Pero el ladino quería más, siempre más (*Oficio de tinieblas*, 328).

Resulta importante tener en cuenta el carácter subjetivo de las representaciones ideológicas y su íntima conexión con las relaciones de poder entre el *nosotros* y el *otro*. Estamos ante un sincretismo visto como un complejo proceso de apropiación, mediante el cual la sociedad indígena retratada en *Oficio de tinieblas* ha hecho suyos símbolos, signos y prácticas de la religión impuesta, para reorganizarlos y reinterpretarlos en el seno de su propia matriz religiosa, o sea que los han aceptado, pero supeditados a un esquema que no es exclusivamente cristiano y que tiene su origen en la religión mesoamericana.

En las construcciones de lo bárbaro, primitivo y salvaje, están implícitas las creencias derivadas de los dogmas católicos de la época, quienes consideraban que todo aquello que estaba por fuera de la doctrina católica era pagano (religión romana). Este término fue históricamente adjetivado como despectivo e insultante, denominando así a quienes no se habían rendido y rechazaban la creencia en un Dios único, según la tradición judío-cristiana. Tanto la construcción de cristiano como de pagano tiene connotaciones que mezclan lo biológico y lo social, a los paganos se les asocia con lo animal (salvaje) mientras que a lo cristiano con lo humano.

El padre Mandujano, nuevo sacerdote de San Juan Chamula, considera el fracaso que ha tenido el cristianismo en la evangelización del pueblo indígena. Encuentra en el pueblo lo que considera un paganismo absoluto; los chamulas han

destruido los ídolos cristianos, han vestido con ropa las estatuas cristianas y han tapado a la virgen:

En verdad no tenía muchos motivos para estar contento. Su primera visita a la iglesia lo dejó estupefacto. ¿Era posible que a unas cuantas leguas de Ciudad Real, sede del obispado, no hubiera podido penetrar el cristianismo? ¿Era posible que nadie hubiera advertido y denunciado que los indígenas practicaban una religión distorsionada? Manuel contaba, gracias a las advertencias de don Alfonso, con hallar una dosis normal de idolatría, la dosis que un pueblo convertido introduce siempre en el culto católico y que el culto católico tolera y absorbe. Pero lo que halló en San Juan sobrepasaba en mucho todo lo que hubiera supuesto y delataba un estado absoluto de paganía (*Oficio de tinieblas*, 116-117).

El fragmento anterior es un ejemplo de las formas que los indígenas usaron para seguir practicando sus ritos prehispánicos. Ante los intentos de los evangelizadores por sustituir las religiones autóctonas por la católica, los indígenas optaron por la simulación y el encubrimiento de sus viejas prácticas bajo el ropaje de la nueva religión. El carácter ideológico-religioso de la resistencia indígena es patente en las acciones que llevan a cabo los sublevados con los ornamentos de la liturgia cristiana.

La religión católica, es representada como un aliado del poder, que no sólo excluye a la población indígena, sino la marginaliza, proscribiendo la religiosidad maya como una idolatría, no deseada por la religión hegemónica. Al no aceptarse el sincretismo religioso de los indígenas, se niega su tradición cultural ancestral. La destrucción de los elementos culturales (religiosos y lingüísticos); específicamente, la destrucción de piedras o figuras sagradas en *Oficio de tinieblas*, constituye un ataque a una parte esencial de la identidad del indígena chiapaneco, el rechazo a su religión politeísta:

El padre Manuel no cesaba de hablar mientras arrancaba, a las piedras inertes, sus adornos, sus envolturas. Los espejos con marco de celuloide se hicieron trizas contra el suelo; las varas y varas de telas corrientes, chillantes, se amontonaban sin forma. Los ídolos aparecieron, al fin, ante los ojos de todos, desnudos, con la fealdad de sus rostros carcomidos, de sus manos pesadas, de

su impotente mole mineral. La profanación no suscitó más que un ¡ah! prolongado, incrédulo de la multitud (*Oficio de tinieblas*, 227).

La función sacerdotal de Manuel Mandujano ilustra cómo un representante de la cultura dominante no permite concesiones en su fe cristiana para atraer a la población indígena a la iglesia. De esta manera, en *Oficio de tinieblas*, el cura llega a ser el símbolo de la iglesia colonial que no logra ganar la confianza de los indígenas.

En *Oficio de tinieblas* se demuestra que ha habido una integración de elementos de la cultura indígena a la cultura dominante en México. Pero esa asunción de la cultura indígena corresponde a una expresión cultural idílica inerte, la que queda en la memoria histórica y cultural pero no en la dinámica de la vida social y de la realidad inmediata. Por ello, esto tiene su correspondencia con una cultura que si bien posee raíces ancestrales, no posee la fuerza suficiente para integrar a quien sigue siendo agente de creación de la misma, ya que no toma en cuenta su existencia y su persona. También puede inferirse la existencia de una presuposición: no se hacen intentos por tomar en cuenta la cultura indígena; una premisa implicada: la cultura asumida es una cultura del pasado que no integra al ser humano; y una conclusión implicada: al ser tomadas en cuenta únicamente sus expresiones culturales pero no el ser humano mismo, el indígena sigue siendo un discriminado y un excluido. También, es posible distinguir que en esta implicatura, esta aceptación de la toma de conciencia de la cultura indígena y la afirmación de que el indígena es un segregado, se acepta que la cultura indígena, de alguna manera, tiene presencia en San Juan Chamula, pero, el creador de esa cultura, el indígena, sigue siendo discriminado.

Alrededor de las rebeliones se reelaboran muchos aspectos de la cultura indígena; la memoria histórica se convierte en un recurso fundamental porque permite mantener viva una historia de agravios y sufrimiento, y por otro lado, el saber que el sometimiento del que son parte es una situación transitoria, reversible,

que puede ser cancelada mediante la sublevación. Bonfil Batalla (1994: 200) afirma que

La rebelión armada sólo se comprende si se enmarca en el contexto histórico de una resistencia permanente que adquiere modalidades distintas según las circunstancias, cambiantes también, de la dominación colonial.

Las sublevaciones de los sujetos colonizados siempre han sido un elemento importante de la resistencia a través de la historia de gran parte de Hispanoamérica a partir de la Conquista. En *Oficio de tinieblas* esto se demuestra cuando el abuso y la explotación llegan a ser demasiado fuertes y la resistencia se convierte en plena guerra, donde la religión ancestral juega entonces un papel importante en la formación de cultos autóctonos y rebeliones en contra del poder dominador.

Aunque la comunidad indígena chamula en *Oficio de tinieblas* está subordinada a la sociedad de los blancos —en lo económico y lo político—, las prácticas mágicas y rituales que realizan en función de lo sobrenatural, de las fuerzas adversas que rigen el mundo, muestran una visión cósmica distinta, una complejidad de valores que pertenecen a otra lógica, a otra concepción de la vida.

Oficio de tinieblas encierra una reflexión aguda sobre el sincretismo religioso donde se expresa la totalidad social de un momento. Las visiones diferentes y encontradas de la ideología cristiana y la ideología indígena hicieron que la resistencia a aquélla se plantee a veces como un enfrentamiento de divinidades más que de hombres, porque también de este modo se habían explicado en la tradición prehispánica las antiguas luchas interétnicas, cuyo recuerdo se mantenía vivo en la memoria colectiva. El mundo dicotómico, las relaciones que parten de una articulación social desigual, en este caso puesta de manifiesto entre chamulas y ladinos, atraviesa a la narración por completo. La intención del sujeto empírico es hacernos observar y entender los procesos en los cuales se gesta y reproduce la desigualdad y la opresión. Todo lo anterior demuestra cómo la religión como ideología constituye el punto central del enfrentamiento entre indígenas y blancos

en *Oficio de tinieblas*, así como el hecho de que el simbolismo mágico-religioso juega un papel fundamental como catalizador de la resistencia de los indígenas contra los intentos de dominación en San Juan Chamula.

La lucha y resistencia indígena referida en el corpus se caracteriza por emerger como respuesta a los abusos y la explotación en situaciones límite que han culminado en represión. La dinámica de la lucha indígena es una constante pugna entre control y resistencia, y una de las consecuencias de esta dinámica es un resquebrajamiento en el interior de las comunidades indígenas.

Las causas de la resistencia indígena que se describen en el corpus se ven ilustradas en el siguiente cuadro:

Cuadro 6: Resistencia indígena descrita en el corpus

Por qué	Cómo	Con quienes	Contra quiénes
Tierra Cultura Religión	Rebeliones	Alianza entre indígenas	Blancos Explotación Dominación Discriminación

De acuerdo con Althusser, el estado y sus aparatos ideológicos no tienen sentido más que desde el punto de vista de la lucha de clases, que asegura la opresión y que garantiza las condiciones de explotación y de reproducción, afirma que siempre se debe asociar una ideología a una clase social, quien dice lucha de clases de la clase dominante, dice resistencia, revuelta y lucha de clases de la clase dominada (Althusser, 1974: 71). Los aparatos ideológicos del estado funcionan sobre la base de la ideología dominante, pero igualmente puede existir una ideología adversaria, propia de la clase dominada, que busque sobreponerse a la ideología de la clase dominante. De acuerdo con Lutz (2002: 341) “la resistencia contra la ideología dominante requiere una negación, la invención de una contraideología que tiene como propósito conllevar un sistema normativo de defensa de la identidad y dignidad de los oprimidos.” Surge aquí, desde la óptica

de Althusser, la ideología de la clase dominada o contraideología. Igualmente, Teun Van Dijk (1998: 178) ofrece una idea muy similar cuando afirma que también “las ideologías sirven positivamente para habilitar a los grupos dominados, crear solidaridad, organizar la lucha y sostener la oposición.”

6.2. Discurso e ideología: racismo y discriminación hacia los indígenas

La articulación entre discurso e ideología es importante para esta investigación, ya que el análisis del discurso ideológico de las cuatro obras que conforman el *corpus*, presupone ciertos conocimientos en torno a estas relaciones. Sin embargo, el propósito del análisis del discurso ideológico no es simplemente descubrir las ideologías subyacentes, sino articular sistemáticamente las estructuras del discurso con las estructuras de las ideologías. Desde ese punto de vista, van Dijk (1996: 24) sostiene que

[...] la estrategia general de la autorepresentación positiva y la representación negativa del otro es un modo bien conocido para poner de relieve las estructuras ideológicas en el discurso. Lo contrario también puede ser válido en la descripción y atribución de acciones negativas, las cuales generalmente tenderán a ser desenfanzadas o desdibujadas por los grupos de pertenencia, *ingroups* (por ejemplo, mediante denegación, eufemismos, los implícitos y la destopicalización) enfatizada por los grupos ajenos, *outgroups*.

Existe una constante en los textos analizados que está relacionada con la ideología, el racismo y la discriminación que sufre el indígena. Varias son las alusiones que los autores indigenistas realizan sobre este problema a través de su larga producción discursiva, sus textos son el resultado de reflexiones y pronunciamientos a partir del conflicto social en las zonas indígenas de Chiapas. En este punto del análisis, quiero abordar el planteamiento discursivo que se da a partir de de ciertas formas de opresión que se dan de manera ancestral.

En la literatura indigenista de la época en la que los protagonistas son los indígenas se demuestra una valoración jerárquica que coloca al ladino en la cúspide y al indígena en una posición de inferioridad. Este tipo de novelas deja

testimonio de la existencia de relaciones interétnicas conflictivas basadas en la explotación y opresión del indígena y muestran las ideologías basadas en el etnocentrismo y el racismo.

Un texto importante sobre esta referencia de lo que es la actitud de discriminación corresponde a *Oficio de tinieblas*. Las referencias textuales a esta problemática de prejuicio racial pueden verse representadas en el discurso que describe a los coletos¹². Como descendientes de conquistadores, se consideran los únicos portadores de la civilización, y se aprovechan de ese privilegio para abusar de los indígenas:

Y la moral de los coletos es muy peculiar. Son escrupulosos hasta la exageración, hasta la gazmoñería, en sus tratos mutuos. Quieren conservar limpia su fama de comerciantes íntegros, de profesionistas cabales. Pero ese mismo comerciante íntegro, ese profesionista cabal, no vacila un instante, si se le presenta la ocasión de robar a un indio. Es más, se enorgullecen de ello, lo narran después como una anécdota divertida que no deja de causar regocijo en sus oyentes (*Oficio de tinieblas*, 105).

A partir del análisis de las representaciones del corpus en el nivel del enunciado, se podría decir que son varias las características negativas que el blanco en su discurso racista, le atribuye al grupo indígena: la pereza, la bestialidad, la ignorancia, suciedad, desorden, falta de inteligencia:

—¡No quiero que me los mientes! ¡Los indios! Los odio a todos, sucios, miserables, torpes. No se puede caminar por las calles de Ciudad Real sin tropezarse con indios tirados de borrachos, sin recibir la embestida de una carga con la que corren a ciegas, sin resbalar en las cascaras y desperdicios que van dejado tras de sí (*Oficio de tinieblas*, 200).

La modalidad apreciativa destaca en el fragmento anterior, donde el enunciador utiliza adjetivos calificativos para describir a los indígenas como seres

¹² Coletos es un localismo que designa a los habitantes de San Cristóbal de las Casas (ciudad en Los Altos de Chiapas), que fue capital del estado desde su fundación en 1528. Se dice que el origen del vocablo proviene de la coleta del conquistador, y efectivamente, la palabra coletos acentúa su asociación con el antiguo explotador blanco y su relevo, el acaparador mestizo conocido en la región como ladino (Bermúdez, 2011: 1).

ociosos y consumidores de alcohol. Esta imagen del indígena, como un ser inferior y degenerado, lo descalifica como miembro de la nación y, a la vez, refuerza la idea de un terrateniente superior. Además, justifica su explotación y el enriquecimiento de los latifundistas a expensas de los indígenas. El uso de modalizadores de apreciación *sucios*, *miserables* y *torpes*, funcionan como intensificadores que acentúan el carácter negativo de la discriminación.

Se presenta al indígena con aspectos negativos de su condición sin especificar que también puede tratarse de una característica compartida también por los no indígenas. De esta forma, se favorece la idea de que tales factores negativos son intrínsecos a la condición del indígena. Los blancos son capaces de establecer y asegurar su posición hegemónica usando un discurso agresivo, que califica a los indígenas como un *otro* anónimo y salvaje, y actuando en contra de ellos, usurpándoles la tierra o reprimiendo sus rebeliones con mucha violencia. En suma, necesitan describir a los indígenas como seres inferiores para ocupar una posición moral y política superior a ellos:

—Usted es más instruido que nosotros ingeniero; usted ha rodado tierras, ha visto cosas. Pero nosotros conocemos muy bien el cebo de nuestro ganado y no va a ser fácil que cambiemos de opinión: un indio, aquí y donde usted quiera, es siempre el pobre y el ignorante. No tiene remedio (*Oficio de tinieblas*, 151).

Se esgrimen argumentos racistas que llevan asociada una valoración negativa del *otro* y positiva de los ladinos; esta forma de hablar casi siempre cae en la interiorización de argumentos propios del discurso racista por ser estigmatizante de los otros grupos. Es decir, las veces que emplean la palabra “indio” asociada a valoraciones que los reducen a seres perezosos, rudos, semejantes a animales, siervos por naturaleza, bárbaros, faltos de razón, incapaces de pensar, tal como se aprecia en el siguiente texto de *El general. Tierra y libertad*:

Si el mayor hubiera tenido que lidiar con soldados verdaderos, o con revolucionarios bien adiestrados y dirigidos por oficiales de profesión, desde luego que hubiera tenido mucho más cuidado [...] Pero estos cochinos indios llenos de piojos no podían pensar por sí mismos y por eso necesitaban

dictadores y tiranos que los relevaran del terrible trabajo de tener que pensar. Y ya que no podían ni siquiera pensar por sí mismo, menos aún podrían tener ningún plan estratégico (*El general. Tierra y libertad, 938*).

Estas prácticas de discriminación están basadas y legitimadas por normas y valores subyacentes compartidos, interpretados como el interés del grupo dominante en ideologías y actitudes racistas que enfatizan la superioridad del grupo dominante “blanco”, y la inferioridad de los *otros* étnicos en las áreas y criterios relevantes de evaluación social tales como la inteligencia, el atractivo, la honestidad, la creatividad, el dinamismo, la ética de trabajo y demás (van Dijk, 2010: 68).

En la convivencia entre el sacristán de la parroquia y el padre Mandujano —personajes de *Oficio de tinieblas*— se puede ver que éste último tiene demasiados prejuicios en contra de los indígenas:

El padre Manuel notaba cómo dentro de sí disminuía hasta agotarse por completo, la simpatía, la actitud benévola y tolerante. Cada torpeza de Xaw le irritaba como si el otro la hubiese deliberado. Indio bruto, se repetía, indio animal. Indio desgraciado, ¡y hay quien te quiere considerar persona! ¡Que venga a refundirse aquí, que se parta el alma como yo! (*Oficio de tinieblas, 120*).

Según el enunciador, el indígena es el estereotipo de la torpeza, de la brutalidad, y, por tanto, el sentimiento que se experimenta hacia él es de profundo desprecio: *el indígena es un animal, el indígena es un bruto, el indígena no es una persona*. En este sentido, el pensamiento racista que se generó durante la Colonia resultó ser crucial para el establecimiento de las relaciones de poder que marcaron esa época y que siguen vigentes en la actualidad. Tanto dominadores como dominados fueron “persuadidos” de que estos eran sus roles naturales y esta labor persuasiva se llevó a cabo a través de discursos sobre el *otro*.

En el corpus discursivo analizado, las jerarquías racistas que se construyen con las representaciones del indígena atañen principalmente a los códigos del poder inferior/superior, atraso/progreso, reforzando los estereotipos o imágenes desvirtuadas de los indígenas. Estos códigos del poder son constituyentes de las

prácticas racistas que dialogan entre sí, implicándose en cada acontecimiento discursivo:

Sintiendo una necesidad urgente, un teniente se levantó y caminó hacia un oscuro rincón del patio inmediato al corral y buscó el lugar donde se agrupaban varios prisioneros contra la cerca.

—Quédense donde están, marranos —gritó el teniente cuando los muchachos trataron de arrastrarse fuera del alcance del chorro de orines tibios. Los muchachos no se movieron más—. ¡Indios apestosos! Debían de sentirse honrados porque un oficial federal tiene la condescendencia de visitarlos. ¿Entiende? ¡Contesten!

—Sí, jefecito —contestaron los muchachos sumisamente (*El general. Tierra y libertad*, 989).

El teniente se acerca a los indígenas desde esa superioridad que considera obvia y que es concebida justamente a partir de este juicio de valor. Se acerca superficialmente al *otro*, no demuestra respeto ante los indígenas prisioneros en el corral. En este caso, las representaciones racistas del blanco operan como dispositivo de poder que coloca en una posición de inferioridad a la población indígena. El juicio de valor sobre los indígenas está siempre presente y es siempre anterior, es decir, dominado por la preconcepción que los blancos ya tienen sobre éstos:

Eres colete antes que sacerdote y de ahí tienes la costumbre de despreciar a los indios —continuó don Alfonso—. En un cristiano eso es falta de caridad. Y en un político —porque tú lo eres, aunque no queramos reconocerlo— es un error de cálculo.

Los labios de Manuel se entreabrieron en una sonrisa.

—Los indios son una cantidad que no cuenta en nuestras operaciones, monseñor.

Debido a ello, aunque no se hable de ello explícitamente, estos planteamientos suponen una competencia o rivalidad entre los dos grupos humanos que comparten el espacio social. Van Dijk (1996: 42-43), afirma que el racismo es una ideología cuya función social es

mantener a los *otros* abajo y, especialmente, afuera [...] Si se acepta alguna forma limitada de admisión, será entonces tan sólo en una posición inferior [...] Se puede negar que la superioridad sea el valor dominante involucrado, por ejemplo, debido a los valores democráticos e igualitarios oficiales. Pero la consecuencia es siempre que Nosotros, Nuestro Grupo, tenemos autoasignada una posición mejor o más alta, y que esa posición es merecida y puede, por lo tanto, ser justificada.

Así también, la presencia indígena en la novela se justifica en función de una estructura social basada en la relación asimétrica entre indígenas y blancos, en una actitud de los blancos que está permeada por prejuicios:

Las criadas salen de las casas y compran un vaso. Y los niños malcriados, como yo, hacemos muecas y la tiramos sobre el mantel.
—Te va a castigar Dios por el desperdicio —afirma la nana.
—Quiero tomar café. Como tú. Como todos.
—Te vas a volver india.
Su amenaza me sobrecoge. Desde mañana la leche no se derramará (*Balún Canán*, 10).

El enunciado “Te vas a volver india” deja traducir que el miedo a convertirse en indígena le revela a la niña-enunciadora de *Balún Canán*, el racismo, la exclusión y la marginalidad, una brecha social, política y cultural con las comunidades indígenas, debido a las actitudes discriminatorias por parte de una buena parte de la población blanca:

Así, desde la infancia, los niños gradualmente aprenden algunos elementos básicos de ideologías de género, de etnicidad, de clase, de religión, de política, y así sucesivamente, creciendo, participando y educándose en los respectivos grupos sociales de que son miembros. Cada uno de estos grupos tiene modos más o menos explícitos, formalizados e institucionalizados de enseñar las ideologías a los nuevos miembros, por ejemplo, mediante reuniones especiales, la instrucción, la catequesis, libros de texto, folletos de propaganda, sermones, y así sucesivamente, esto es, por medio de varios tipos de discurso (van Dijk, 2005b: 29).

El prejuicio social representa una característica de las creencias y emociones individuales y colectivas del grupo de los blancos en contra del grupo de los indígenas. La niña-enunciadora de *Balún Canán* aprende desde pequeña

discriminar a los indígenas, la niña es influida por lo que piensa, dice y hace la gente que vive a su alrededor.

Las argumentaciones que describen negativamente al indígena y de manera positiva al blanco a veces toman formas más sutiles donde no se alude a las características del *otro* explícitamente pero se le sitúa en posiciones de inferioridad, con respecto a miembros de la sociedad blanca, como se aprecia en el siguiente fragmento de *Balún Canán*:

—“Se aprobó la ley según la cual los dueños de fincas, con más de cinco familias de indios a su servicio tienen la obligación de proporcionarles medios de enseñanza, estableciendo una escuela y pagando de su peculio a un maestro rural.”

Mi madre dobla el papel y sonrío con sarcasmo.

—¿Dónde se ha visto semejante cosa? Enseñarles a leer cuando ni siquiera son capaces de aprender a hablar español (*Balún Canán*, 44).

En el texto anterior encontramos un estereotipo sobre los indígenas muy explícito: *no dominan el español, mucho menos saben leer ni escribir*. Es decir, se podrá pensar que los indígenas (todos ellos), son personas sin educación, que no hablan español. Lo que también se aprecia en este diálogo de *Oficio de tinieblas*:

—Hasta hoy los indios han estado bajo una tutela que se presta a muchos abusos. Pero alcanzarán la mayoría de edad cuando sepan leer, escribir, cultivar racionalmente su tierra.

—¿Qué cosa? ¡Está usted soñando, ingeniero! A un indio no es posible enseñarle nada. Lo hemos intentado nosotros y es peor que querer sacar sangre de la pared (*Oficio de tinieblas*, 151).

El discurso racista, como todos los discursos, es una estrategia. Cada enunciado racista es una microbatalla multiforme con una determinada intencionalidad y con un cálculo de los efectos; de peso de los objetivos discursivos; de los apoyos que pueden encontrarse en la memoria discursiva del interlocutor; se construyen así los estereotipos más significativos de los indígenas (París Pombo, 2003: 273): por un lado, como estorbo al progreso debido a sus

rasgos de malicia y salvajismo; y por otro, como víctimas de la colonización y su desarrollo:

—No me fío de los milagros. Conozco la historia. Las rebeliones de los chamulas se han incubado siempre como hoy, en la embriaguez, en la superstición. Una tribu de hombres desesperados se lanza contra sus opresores. Tienen todas las ventajas de su parte, hasta la justicia. Y sin embargo fracasan. Y no por cobardía, entiéndame. Ni por estupidez. Es que para alcanzar la victoria se necesita algo más que un arrebató o un golpe de suerte: una idea que alcanzar, un orden que imponer (*Oficio de tinieblas*, 312).

En este caso el enunciador recurre a la utilización de la expresión ‘no me fío’ que expresa una apreciación negativa hacia la rebelión de los indígenas; además hace uso de los sustantivos ‘embriaguez’ y ‘superstición’, así como de los marcadores temporales ‘siempre’ y ‘hoy’ para caracterizar de manera negativa las acciones de los indígenas. No obstante, expresa su apreciación a través de un enunciado de contraste: ‘Tienen todas las ventajas de su parte’, aunque expresa oposición, al utilizar el conector ‘sin embargo’, lo que permite apreciar el prejuicio que modaliza al enunciador.

El estereotipo del *indígena ebrio* también encuentra lugar, ya que los participantes se entregan a un consumo exagerado de licor que los bestializa y barbariza:

Lo que se estaba fraguando en la cueva ha sucedido ya antes. Lea usted nuestra historia: sublevaciones en 1712, en 1862, en 1917. [...] sabemos mejor que los extranjeros: cuando los indios se juntan no es para otra cosa sino para hacer daño a los ladinos. En sus fiestas, en sus borracheras, el saldo es siempre algún caxlán herido o muerto, alguna tienda de custitalero incendiada (*Oficio de tinieblas*, 244).

El fragmento transmite el juicio de que el indígena es irresponsable e inferior. Irresponsable porque bebe en exceso e inferior porque no parece tener control sobre el consumo y sus efectos. El juicio contenido en el estereotipo del indígena bebedor es fuertemente negativo. El indígena es inferior por diferentes causas, una de estas es el supuesto paganismo, o por ser practicantes de costumbres “bárbaras” en contraposición a lo “civilizado”, que se presume propio

de los blancos. Estas diferencias en todos los órdenes de la vida indígena con respecto a la cultura de los blancos, se convierte en la base para apoyar las justificaciones que hacen inferior al indígena descrito en el corpus.

Se reconoce una lógica del poder que instrumenta el racismo para justificar y legitimar los sistemas de dominación de los indígenas, cuyas supuestas diferencias raciales y culturales, los condenan a la desigualdad y a la exclusión social. La actitud etnocentrista hacia los indígenas que los terratenientes difunden no tiene en cuenta las razones de la precaria situación socio-económica de los indígenas. El grupo dominante ve a los indígenas como una amenaza a sus privilegios. Su argumento se apoya en su versión de la historia y en la supuesta incompetencia de los indígenas de valerse por sí mismos, para justificar las arbitrariedades. Se retrata a los indígenas como incapaces de cultivar la tierra, aunque estos habían sido agricultores durante muchos años:

Cuando nosotros llegamos en esta región no se veían más que eriales, bosques talados, quemazones. Los indios no supieron hacer otra cosa durante los siglos que fueron dueños de esto. Fuimos nosotros, con nuestro sudor, con nuestro esfuerzo, los que volvimos este lugar una hacienda fértil y productiva. Dígame usted, en justicia, ¿quién de los dos, ellos o nosotros, tiene derecho de propiedad? Y ya no por justicia, por conveniencia; gracias a nosotros hasta los mismos indios tienen trabajo, ganan su dinero. En cambio mire usted al indio suelto, al que no se acasilla ni reconoce amparo de patrón: se come los piojos porque no tiene otra cosa que comer. Haragán como ése no hay otro (*Oficio de tinieblas*, 149).

Mediante la estrategia de naturalización ideológica (Reboul, 1986: 93), el enunciador descalifica al indígena: en el uso de la frase *haragán como ese no hay otro*, sugiere que los indígenas son flojos, generaliza lo vivido por su grupo o por él mismo y lo presenta como válido para todos los indígenas. El presupuesto de lo enunciado por él podría representarse como: *todos los indígenas son haraganes*. El estereotipo del *indio haragán y sucio* aparece en el argumento, lo cual no deja de ser una comparación favorable para el propio grupo, no tanto por el hecho de que está

en situación de ventaja, sino porque la imagen de blanco es una imagen positiva y de poder en el contexto.

El indígena que se describe en los textos está relacionado a la pobreza extrema y a la ignorancia, También el enunciador asevera que las propiedades son mejores administradas por los terratenientes ladinos y justifica el derecho de la posesión de tierra basado en la explotación que hace de ella y del indígena; esta explotación es causa del conflicto social que surge al final de *Oficio de tinieblas*. Los blancos sugieren la inferioridad indígena como argumento de las causas de su vida miserable. Los hacendados construyen un estereotipo del indígena por sus supuestas herencias biológicas y culturales para justificar determinadas relaciones sociales de explotación. Se ven a sí mismos como legítimos propietarios de las tierras que los indígenas, a su parecer, no han sabido aprovechar. Consideran que la opresión es necesaria para controlar la irracionalidad y la haraganería natural del indígena y esgrimen como argumento adicional las periódicas revueltas, prueba de que la amenaza es constante.

El discurso de los coletos sobre los indígenas se construye básicamente sobre la noción de alteridad. Los otros son diferentes, distintos, tienen costumbres y modos de ver la vida muy alejados de los suyos. Estas evidencias no supondrían ningún problema si no se presentaran casi siempre unidas a connotaciones negativas: su cultura es incompatible con la de los coletos lo que genera problemas de convivencia, el *otro* indígena aparece mayoritariamente relacionado con aspectos negativos.

Se demuestra así cómo el discurso dominante justifica la opresión, la cual, en *Oficio de tinieblas*, toma aspectos concretos que han sido problemas de siempre; es decir, si hay una discriminación, ésta tiene formas determinadas, precisas, ceñidas en el tiempo y recreadas a cada momento de la vida del indígena. En el siguiente fragmento, se aprecia la ideología del terrateniente:

¡Qué equivocado estaba Fernando Ulloa! Ser patrón implica una raza, una lengua, una historia que los coletos poseían y que los indios no eran capaces de improvisar ni de adquirir (*Oficio de tinieblas*, 150).

De igual manera, los blancos en *Balún Canán* sostienen tener orígenes españoles, “sangre azul”, condición de propietarios y ascendencia de antiguos terratenientes, arquitectura propia y sentido de territorialidad, religiosidad católica y superioridad educativa. Se perciben diferentes en su comportamiento, en el uso del lenguaje y forma de vestir. Todas estas distinciones legitiman y perpetúan una supuesta superioridad/inferioridad entre los grupos. Lo que está detrás del discurso son los prejuicios y la discriminación, es una mentalidad etnocéntrica y racista:

—Oílo vos, este indio igualado. Está hablando castilla. ¿Quién le daría permiso?

Porque hay reglas. El español es privilegio nuestro, Y lo usamos hablando de usted a los superiores; de tú a los iguales; de vos a los indios.

—Indio embelequero, subí, subí. No se te vaya a reventar la hiel.

El indio recibe su boleto sin contestar.

—Andá a beber trago y dejate de babosadas.

—¡Un indio encaramado en la rueda de la fortuna! ¡Es el Anticristo! (*Balún Canán*, 38).

En gran medida en los textos se caracteriza a los indígenas mediante estereotipos empleados tales como *atrasados*, *analfabetos*, *sucios*, *flojos*, *ignorantes*, *violentos*, *malagradecidos*. Lo anterior es reforzado continuamente —como lo demuestra el hecho de que uno de los temas que sobresale es su condición de marginados— con imágenes sobre las difíciles condiciones de vida a las que se enfrentan. Los blancos hacen una distinción entre ellos menospreciando a los indígenas:

-¿Sabes lo que está haciendo ahora? Predica a los chamulas. Que si son iguales a los ladinos, que si serán dueños de la tierra que trabajan... ¡Cómo si los indios pudieran entender lo que se les dice (*Oficio de tinieblas*, 200).

Las actitudes o creencias racializadas (prejuiciosas) expresadas por miembros del grupo dominante no son relevantes como opiniones personales sino como producto de creencias y conocimiento compartido socialmente sobre los grupos racializados. En *Balún Canán*, las diferencias asumidas como características del otro grupo son evaluadas negativamente con respecto a parámetros y normas propias y luego atribuidas al otro grupo, dichas evaluaciones negativas son producto de las representaciones sobre el *otro* que forman parte de una ideología que racionaliza y refuerza sistemas de desigualdad racial o étnica:

César habla entonces al intruso dirigiéndole una pregunta en tzeltal. Pero el indio contesta en español.

—No vine solo. Mis camaradas están esperándome en el corredor.

Zoraida se replegó sobre sí misma con violencia, como si la hubiera picado un animal ponzoñoso. ¿Qué desacato era éste? Un infeliz indio atreviéndose, primero, a entrar sin permiso hasta donde ellos están. Y luego a hablar en español. Y a decir palabras como “camarada” que ni César —con todo y haber sido educado en el extranjero— acostumbraba emplear (*Balún Canán*, 95).

El texto anterior hace presuponer, en un primer momento, que ser indígena es un primer factor para que la discriminación se realice: un indígena no es igual al blanco, por tanto, no tiene derecho a hablar español. De igual manera, el “control político” surge cuando los indígenas protestan o se manifiestan inconformidades por esa discriminación extrema que representa la pobreza. Existen, además, expresiones que traducen los problemas del indígena y que, inevitablemente, conforman su estatus de relegado, y se relacionan con el ámbito de la justicia. Los integrantes de la comunidad indígena entienden por justicia la erradicación de sistemas occidentales impuestos en sus tierras, la hacienda, instituciones políticas y económicas que los afectan directamente, tal como se describe en *Oficio de tinieblas*:

Decir justicia en Chamula era matar al patrón, arrasar la hacienda, venadear a los fiscales, resistir los abusos de los comerciantes, denunciar los manejos del enganchador, vengarse del que maltrata a los niños y viola a las mujeres. Decir justicia en Chamula era velar, día y noche, sostenido por la promesa de un hombre remoto cuya buena fe ninguno había probado aún. Era preferible callar (*Oficio de tinieblas*, 61).

La inferioridad atribuida parece ser un proceso concomitante a las relaciones interétnicas conflictivas y una innegable marca del racismo. El fenómeno es identificado por los diversos estudiosos cuando se refieren a la autosegregación y la tolerancia de los indígenas al maltrato, pero también a la ladinización y acatrinamiento (proceso a través del cual se produce un cambio de apellido indígena, idioma, vestido y costumbres) y al rechazo absoluto del mundo indígena, estrategias para lograr una movilidad social:

Tales descubrimientos dieron a Winiktón una perspectiva diferente de las cosas. Ya no se sentía inferior a nadie y para proclamar su igualdad abandonó la ropa de manta para vestir pantalones y chompas de mezclilla; sustituyó los caites por zapatos corrientes y, con un dinero obsequiado por don Adolfo, pudo comprarse un reloj (*Oficio de tinieblas*, 60).

La educación que recibe en la hacienda y su concepto de justicia derivado del discurso del presidente, hacen de Pedro un indígena con ideas de igualdad y justicia social provenientes del socialismo, o por lo menos así lo intuyen las clases dirigentes en la novela. Sin embargo, este contacto con el México moderno crea ideologías que chocan dentro de la comunidad indígena. Es decir, no todo el indígena tiene la experiencia y el conocimiento occidental que adopta Pedro.

Estos cambios tienen otra consecuencia notable, aunque el indígena comienza a salir de su comunidad y a tener mayor contacto con la ciudad y modifica algunos de sus hábitos, su propia condición de indígena supone un freno para el ascenso social. Esto provoca un proceso de “transculturación” (Stavenhagen, 1968: 61), mecanismo por el que los indígenas, para ascender en la escala social, tienen que “ladinizarse”, es decir, asumir los rasgos culturales del mestizo y abandonar los suyos propios, lo cual provoca importantes rupturas, sobre todo en las relaciones entre los indígenas que se van a la ciudad y sus comunidades de origen, el retorno a la comunidad supone un problema a causa de esos procesos de aculturación.

Hasta aquí, vemos que la base de los prejuicios encontrados en el corpus son: el sentimiento de superioridad; la percepción de la raza subordinada como

intrínsecamente diferente y extraña; sentimientos de derechos sobre determinadas áreas de privilegio y ventaja; miedo y sospecha de que la raza subordinada ansíe las prerrogativas de la raza dominante. En este proceso, la adquisición y desarrollo del prejuicio es un proceso social en el cual las preferencias por el propio grupo se confirman discursivamente. Allport (1971: 9) nos dice que

El discurso racista tiene muchas determinaciones que se superponen. Este ha dominado gran parte de la definición de la alteridad, de lo “otro”, y ha proporcionado el poder material para la exclusión forzosa de lo diferente. Como el racismo es un proceso social, este es recurrentemente reforzado y reproducido a través de las actitudes (prejuicios) y acciones (prácticas discriminatorias). El prejuicio es una representación social compuesta no sólo de los componentes cognitivos y de diferenciaciones intergrupales.

Se instaura entonces una sociedad colonizadora que afirma ideológicamente una superioridad frente a los pueblos colonizados. Esta ideología de superioridad y sometimiento de pueblos distintos, con culturas ajenas a la europea, se concibe como un derecho derivado de la obligación de expandir la cultura y el lenguaje. En ese ambiente, se concibe al *otro* como un ser naturalmente inferior; en algunos casos de no ser humano por no tener una alma trascendente. En esta sujeción se niega al *otro* su cultura:

El patrón debería ser siempre la divinidad dispensadora de favores, de beneficios gratuitos y de castigos merecidos. El ámbito de su existencia no iba a ser violado por un juicio, por una interpelación de los inferiores. Éstos, por su parte, llevaban tan en la médula el sentimiento de que su inferioridad era su condición verdadera, que se escandalizaban contra quienes pretendían imponerles un nuevo fardo: el de la dignidad (*Oficio de tinieblas*, 155).

Así, ante la posibilidad del reparto de tierras ordenado por el General Lázaro Cárdenas, los finqueros se escandalizan y hacen lo posible por evitarlo. Buscan mantener el papel que, desde mucho tiempo atrás, les fue asignado. Los ámbitos de acción están claramente delimitados, cada quien conoce el lugar que ocupa en una sociedad casi feudal. Los indígenas ‘por su parte, llevaban tan en la médula el sentimiento de que su inferioridad era verdadera’. No sólo se trata del

sometimiento y el ejercicio cotidiano del uso de la fuerza; también hay miedo y desconfianza. Analicemos este pasaje, donde un finquero muestra su mentalidad racista como en este fragmento de *Oficio de tinieblas*:

—Al contrario, replicaba Homel. Los indios nos sirven de mala gana; como son cortos de alcances no pueden sernos muy útiles. Pero con la instrucción todo mejorará.

A don Adolfo le gustaba pronunciar esta palabra: Instrucción. Le despertaba la nostalgia de una patria cuyo recuerdo era cada vez más impreciso y caprichoso. Una patria en la que (como ya no tenía presentes los motivos para emigrar) todo era prosperidad y abundancia; gracias, naturalmente, a las escuelas, liceos y universidades donde la instrucción se dispensaba. En cambio en América... El clima y la raza eran factores determinantes de su atraso, claro está; pero sólo porque ambos elementos debilitaban al hombre en su lucha contra la ignorancia (*Oficio de tinieblas*, 55).

El locutor nos presenta aquí al finquero extranjero que piensa en los indígenas como 'cortos de alcances', y que en su país natal todo es 'prosperidad y abundancia'. Refuerza esta idea del indígena inferior al introducir el conector discursivo de certeza 'naturalmente', porque en su país hay progreso. Al recurrir al marcador contraargumentativo 'en cambio', obtiene una conclusión: 'el clima y la raza eran factores determinantes de su atraso', y afirma con un marcador de certeza: 'claro está'.

La construcción del discurso colonial sobre el *otro* tuvo una base epistemológica en la medida en que fueron las ciencias humanas y sociales de origen occidental las que formaron una imagen o representación del subalterno, que sirvió para legitimar o naturalizar el dominio político, económico y cultural del que fueron objeto los pueblos colonizados. Esta idea del discurso colonial con base epistemológica proviene de los estudios poscoloniales. Edward Said sostiene que las humanidades y las ciencias sociales modernas crearon un imaginario sobre el mundo social del subalterno (que sirvió para generar las identidades —las representaciones— personales y colectivas de colonizadores y colonizados (Said, 2002: 36). Así pues, el dominio colonial no se consiguió tan solo asesinando y sometiendo al otro por la fuerza, sino que requirió de un elemento ideológico, es

decir, de la construcción de un discurso sobre el *otro* que lo situara como inferior; sin la incorporación de este discurso en el sentido común de dominadores y dominados.

Muchos estudios sobre el racismo en regiones indígenas recuperan esta idea de una continuidad fundamental de los valores racistas nacidos en el periodo colonial, promovidos por la Corona y por la Iglesia católica. Una tesis generalmente aceptada al respecto es que el racismo latinoamericano es neocolonial y está imbuido de una misión civilizadora educadora y paternalista. En raras ocasiones se presenta como un racismo de exterminio, suele ser más bien una ideología que justifica el poder étnico y la explotación de los pueblos indígenas por la defensa del linaje y sentimientos de superioridad asociados con la herencia genética.

La población indígena, como se aprecia en los textos del *corpus*, se mantiene aferrada a las tradiciones de sus antepasados, hecho éste que ha propiciado que resulte difícil entender la cultura del hombre blanco y que no se logre ciertos puntos de convergencia con ella en un intento de favorecer el entendimiento mutuo. El blanco, por otro lado, no logra superar, tampoco, la desconfianza que afecta a sus relaciones con la población indígena y no quiere, de ninguna manera, acercarse a esa cultura, repudiando cualquier rasgo distintivo que pudiera provenir de ella por considerarla inferior a la suya.

6.3. Ideología dominante-dominado: voces polifónicas en conflicto

En función de la teoría polifónica de la enunciación de Ducrot (1984), si se quieren desvelar las relaciones argumentativas del discurso y la presencia o participación del conjunto de locutores que, explícita o implícitamente dejan sus huellas en el texto, es preciso definir el papel de cada uno de ellos dentro del discurso narrativo que se pretende examinar.

En la novela *El General. Tierra y Libertad*, se hace necesario distinguir un juego entre los personajes que, por momentos, en la narración, se perciben como personajes individuales con acciones y pensamientos bien determinados, para posteriormente transformarse en personajes colectivos que persiguen un mismo fin entre victorias y fracasos. Lo que cada uno de ellos desea es tierra y libertad para vivir en paz con sus familias. Esta correlación entre lo individual y lo general da a la novela cierto dinamismo.

El enunciador principal individual en la novela es Juan Méndez, —el General y líder del grupo de los indígenas—, que encabeza la población sublevada de las monterías del sur de Chiapas. Se trata de uno de los personajes que muestra mayor conciencia moral y social; despliega a lo largo de la novela las mayores penalidades que ha sufrido gracias al sistema porfirista, a tal grado que considera a las monterías como su única expectativa de vida. Su principal objetivo es salvar a todos los que vienen de las monterías y lugares circunvecinos, que se debaten en la pobreza y la ignorancia, combatiendo a la desigualdad social y a la explotación humana. Decir tierra y libertad significaba para él, acabar con la esclavitud y la tiranía:

Guiaba a este improvisado ejército un hombre joven, de unos veinticinco años, llamado Juan Méndez, aunque él era el único que se daba ese nombre, pues para todos era simplemente el General.

Perteneía al pequeño grupo de trabajadores que iniciara la rebelión en las monterías. Y como tuviera algún entrenamiento militar, era muy natural que a él le fuera confiado el mando del ejército. Su apariencia era de indio huasteco con cierta mezcla de sangre española. A la edad de dieciséis había ingresado voluntariamente en el ejército federal y progresado tan rápidamente que a los diecinueve años ya era sargento (*El general. Tierra y libertad*, 900-901).

Cabe acentuar la importancia de la ascendencia de Juan Méndez; ya que pese a ser indígena, posee sangre española. Tiene un adiestramiento militar, lo que implica asumir disciplinas y estrategias determinadas. Aunque estas destrezas militares, por una parte le sirven para planear con precisión los combates; por otra parte, lo hacen parecer ante los ojos del estado, como un desertor y traidor a la

patria, e irónicamente se ha convertido en el cabecilla guerrillero del movimiento insurrecto.

La figura del general Juan Méndez, es la que lleva los rasgos de jefe revolucionario, es un personaje que se alza por encima de esa caracterización individual, para alcanzar una talla colectiva excepcional.

Otro enunciador primordial e instruido del grupo rebelde es el Profesor:

El jefe intelectual, el cerebro del ejército, era el Profesor, como le llamaban los muchachos. El Profesor había sido maestro de escuela (*El general. Tierra y libertad*, 902).

Siendo él un educador de primaria, tenía las bases para expresar y denunciar los sufrimientos de las gentes de aquellas regiones. Además, asumía el papel de mensajero ideológico que denunciaba la violencia contra el individuo, logrando acrecentar el odio contra el gobierno autoritario y de este modo, agitar a la comunidad con ideas anarquistas. Sus alegatos revolucionarios y anarquistas eran a favor de los indígenas, a quienes el poder del estado privaba de sus derechos.

Por las características de ser culto y audaz, era la imagen que los demás indígenas admiten como guía de la tropa:

El Profesor fue incluido en una redada de incorregibles y peligrosos reincidentes, y conducido, a la manera de los esclavos negros en siglo XVIII, [...] Pero ni en ese espantoso lugar podía el Profesor permanecer callado. De cuando en cuando le amordazaban por veinticuatro horas seguidas, sin permitirle ni agua ni sombra que lo protegieran del sol tropical. Pero apenas le era removida la mordaza y se le quitaba el entumecimiento de los labios torturados, las primeras palabras que gritaba siempre eran: “¡Muera el caudillo! ¡Abajo la dictadura! ¡Viva la revolución social! ¡Sufragio efectivo no reelección! ¡Viva la revolución del pueblo!” En seguida era nuevamente amordazado y sacado al sol ardiente, atado como un fardo y echado sobre la candente arena. Por fin un día logró escapar con varios de sus compañeros, la mayoría de los cuales sucumbieron o fueron nuevamente capturados y torturados lentamente hasta morir (*El general. Tierra y libertad*, 903-904).

Del mismo modo, aparece Andrés, protagonista de *La Carreta*. Ahora se presenta con el cargo de comisario por la experiencia y el conocimiento. Por lo que guiará con sensatez al grupo por los mejores caminos entre la maleza:

Andrés, un indio tzeltal que había trabajado como boyero, arrastrando los troncos derribados. Sabía leer y escribir, y antes de ir a dar al infierno de las monterías había sido encargado de los bueyes en las caravanas de carretas que traían mercancías y pasajeros de la estación de ferrocarril de la costa hasta el interior del Estado (*El general. Tierra y libertad*, 902).

El haber conocido los caminos le daban al grupo rebelde la seguridad de aventajar a la cuadrilla, evadiendo pantanos y cruzando los desfiladeros de las montañas. Todos estos personajes ven en las montañas su salvación, por lo que se dispersan en ellas para amparar su existencia, y conservar la esperanza de seguir luchando por sus ideales guerrilleros.

También aparece Celso Flores (indígena tzotzil) como representante de los indígenas, que cansado de la miseria y la explotación se une al movimiento insurrecto. Y a pesar de la lucha que emprende a veces no sabe a dónde se dirige. Sin embargo, defiende sus derechos, libertades, y privilegios:

Celso había trabajado muchos años en las monterías como talador. Aunque no sabía leer ni escribir, como la mayoría de los trabajadores de la caoba, poseía una aguda inteligencia innata. Estaba dotado además del raro talento de inspirar a su gente para que hiciera grandes esfuerzos (*El general. Tierra y libertad*, 902).

Así, la novela refleja a la masa indígena que es conducida más por sus instintos y las actitudes de audacia como de heroísmo, que por la razón. No conocen con exactitud cuál es la dirección del grupo revolucionario, pero notan que existe hambre de justicia. No dominan el ser revolucionarios, pero son capaces de dar su sangre, su propia vida por la causa:

Esta era, a grandes rasgos, la idea de los cerebros más despiertos del grupo. Traducir esto en un programa agrario preciso resultaba muy complicado, y el Profesor no deseaba confundir a estos decididos muchachos, ni tampoco era

necesario, por lo pronto. Ya habría tiempo más adelante para explicarles ideologías y programas (*El general. Tierra y libertad*, 906).

Por otra parte, la figura femenina toma gran importancia en la novela, el único personaje individual será Modesta, quien incorpora los más nobles sentimientos por su raza, los indígenas. Por medio de ella se realiza una profunda reflexión de la situación humana. Ella tiene un cambio radical de cómo es presentada en *La Rebelión de los Colgados*. Ahí, demostraba sus sentimientos maternales más claros, siendo una mujer acostumbrada a vivir los malos tratos. En *El General. Tierra y Libertad*, se presenta como mujer revolucionaria, capaz de luchar por tener una mejor vida:

Cuando Modesta, que hasta entonces había creído que su hermano había caído en el combate y sufrido una muerte rápida, se dio cuenta al oír mencionar al prisionero sin orejas, que entre los tan brutalmente asesinados había estado su querido hermano, palideció mientras candentes lágrimas le brotaron de los ojos. Pero no dio rienda suelta su dolor. Sólo apretó los labios fuertemente, los abrió luego, rápida, como involuntariamente y expulsó su respiración con vehemencia. (*El general. Tierra y libertad*, 1003-1004).

Después de la muerte tan dramática de su hermano Cándido, la única salida de Modesta para vengarla, es convertirse en una verdadera mujer combativa. La imagen de ella, en la novela anterior, parecía mostrar el consuelo, amor, cariño y fortaleza para su sobrino. Sin embargo, conforme avanza la narración en *El General. Tierra y Libertad*, el papel de Modesta se transforma decidida a tomar y manejar las armas, para castigar a los culpables de la muerte de su ser querido:

El General se sentó, encendió en la hoguera un puro mal liado, y dijo a Modesta:

— ¿Así es que quieres ser ametralladorista, muchacha?

— Sí, mi *General*, eso es lo que quiero, y eso seré.

— Muy bien —replicó el *General*—. Me gustan las muchachas como tú. Lástima que ya hayas escogido marido ((*El general. Tierra y libertad*, 1005).

Modesta parte tras Celso, compartiendo con él todas las penas de la vida de campaña como mujer-soldado a la par que los demás integrantes. Forma parte de

las jornadas y los pequeños combates, motivada por su espíritu nacionalista, pero sobre todo arrastrada por el coraje en contra de los ladinos.

La presencia de una multitud de voces, cierra este gran círculo con el cual se construye *El general. Tierra y libertad*, pues las voces confluyen todas hacia el objetivo común de representar la voz y la perspectiva de los personajes indígenas que persiguen un ideal revolucionario.

Las características dialógicas de la novela polifónica, marco propicio para la pluralidad de voces conceptuales, también se ven potenciadas en *Oficio de tinieblas*, permitiendo el intercambio dentro de su novela entre diversas voces, ya que “el locutor puede evocar y atraer a su propio discurso una diversidad de voces (la propia —de otro tiempo y otro espacio—, la ajena ausente, voces proverbiales, voces anónimas), sin embargo, la identificador del enunciador, resulta ser problemática en los discursos (Calsamiglia y Tusón, 2007: 139).

La polifonía presente en la novela, se analiza en los diferentes discursos y voces ideológicas: la religión, la raza, la cultura; también, por medio de la presencia de los diversos lenguajes se establece un dialogismo que permite conocer un mundo donde las voces se entrelazan y el lenguaje y la cultura se manifiestan en virtud de una polifonía social.

Bajtín afirma que la novela polifónica es enteramente dialógica (2005: 67). De esta manera se podría distinguir que *Oficio de tinieblas* es una novela polifónica en el sentido de que el diálogo es dinámico, intenso, siempre en alternancia entre *nosotros* y los *otros*, donde el habla es plural. Este circuito de voces, esta confluencia de discursos en un sentido amplio estaría comprendido entre lo que Bajtín denomina plurilingüismo.

Como ya se ha mencionado, en *Oficio de tinieblas*, se cuenta la historia de la rebelión desde los puntos de vista opuestos de indígenas y de blancos. Para efectos del análisis, me referiré a cuatro protagonistas imprescindibles en la novela: Catalina Díaz Puiljá, Pedro González Winiktón, Fernando Ulloa y Leonardo Cifuentes, quienes ilustran la complejidad ideológica subyacente al conflicto. La

voz del locutor asume en distintos momentos la conciencia de uno u otro grupo. La novela nos ofrece una polifonía, un narrador omnisciente, capaz de situarse desde varios puntos de vista y de penetrar la conciencia de los distintos enunciadores que permite escuchar una pluralidad de discursos que enriquecen la historia y que la tornan más realista. Dentro de esta trama, los enunciadores indígenas y blancos aparecen como personajes notables de la comunidad, por lo cual su influjo se extiende al terreno ideológico por su forma de visionar el mundo y pensar la realidad.

El primer enunciador es la sacerdotisa tzotzil Catalina Díaz Puiljá. En la novela se resalta la importancia de reivindicar la representación del indígena en un hecho histórico de tal importancia, otorgando el papel principal a la *ilol*, Catalina Díaz Puiljá, mujer que determina el desarrollo de una ideología indígena que afecta directamente a todos los involucrados en San Juan Chamula. Por lo tanto, se pueden observar datos históricos que tienen la función de representar no solamente un movimiento indígena, sino también una serie de valores ideológicos introducidos por el socialismo en torno a la justicia e igualdad de derechos para los indígenas. Catalina es un enunciador primordial del relato porque orienta la dirección hacia la que se dirige la historia y arbitra, con su actuación, la dilucidación de la trama. Ella, desde su rol de mujer fuerte, noble y decorosa, como nos revela el texto, personifica el modelo de la raza indígena.

Catalina encuentra estatuas de origen precolombino en una cueva cerca de Tzajalhemel y descubre que los indígenas creen que Dios las ha parido. Hay un intento de poseer entidades religiosas propias para arraigarse en una ideología de igualdad desde lo divino:

Sumisos y exigentes como todos los devotos, los peregrinos venían esperanzados. ¿Era posible dejarlos marchar sin que su esperanza se cumpliera? Los ojos de todos convergían naturalmente en Catalina. “Lo que calla el ídolo has de decirlo tú”. ¡Tú! ¡Tú! (*Oficio de tinieblas*, 212-213).

Otro enunciador indígena que alimenta una ideología de justicia en su comunidad es el tzotzil Pedro González Winiktón, esposo de Catalina. El locutor expone dos sistemas donde Pedro tiene valores distintos: por un lado, en la comunidad indígena se preserva una cultura donde el pueblo elige a sus representantes para trabajar en puestos prestigiosos sin retribución monetaria; estos líderes indígenas son sacados de sus tierras para vivir en el centro del pueblo de San Juan Chamula y adquieren respeto por sus contribuciones a la comunidad. Pedro es nombrado juez y es un hombre respetado y de autoridad en su pueblo:

Pedro González Winiktón separó las manos que la meditación había mantenido unidas y las dejó caer a lo largo de su cuerpo. Era un indio de estatura aventajada, músculos firmes. A pesar de su juventud (esa juventud tempranamente adusta de su raza) los demás acudían a él como se acude al hermano mayor. El acierto de sus disposiciones, la energía de sus mandatos, la pureza de sus costumbres, le daban rango entre la gente de respeto y sólo allí se ensanchaba su corazón. Por eso cuando fue forzado a aceptar las investiduras de juez, y cuando juró ante la cruz del atrio de San Juan, estaba contento (*Oficio de tinieblas*, 9-10).

Sin embargo, sus tierras no producen lo suficiente para sobrevivir el año y se ve obligado a trabajar en una hacienda como peón:

Sostenido con préstamos, ceñido a estrecheces, Pedro pudo resistir todavía un año más. Pero la cosecha volvió a defraudarlo. El niño ya gateaba en el jacal, flaco y sucio. Ya no gritaba, ya no tenía aliento para gritar. Se quejaba suavemente y dormía arrimado a las piedras del rescoldo.

Pedro González Winiktón consintió en partir. Y cuando el enganchador llegó a San Juan para formar su cuadrilla, el pasado juez pidió que apuntaran su solicitud en el cuaderno (*Oficio de tinieblas*, 49).

Por otro lado, Pedro se cuestiona sobre los cambios sociales a favor del indígena y trata de entender los mecanismos económicos que afectan al indígena dentro del sistema de la hacienda:

—¿Cómo está esto? —se decía—. Yo dejo mi casa, mi familia, mi paraje, camino leguas, bajo montañas. Sufro el calor, me duele la enfermedad, no estoy de haragán, tirado todo el día en la hamaca, sino que rindo la jornada completa. Y cuando llega la hora de regresar resulta que regreso con las manos vacías. A mi modo de ver no está bien. No es justo (*Oficio de tinieblas*, 51).

Paradójicamente, aprende sobre los mecanismos de dominación mediante una educación proporcionada por la hacienda donde trabaja. El líder indígena aprende a escribir, leer y hablar español.

Además, el líder indígena busca justicia por medio de la restitución de las tierras. Es decir, los indígenas de su comunidad buscan igualarse al blanco desde una base de dioses propios y desde la posesión de tierras que les fueron robadas a sus antepasados y a ellos mismos de distintas maneras:

Pedro interrogaba, uno por uno, a los varones de consejo, a los ancianos de mucha edad. Nadie respondía. Si los antiguos poseyeron esta noción no la legaron a sus descendientes. Winiktón no pudo entonces sopesar el valor del término. Sin embargo, cada vez que su raza padecía bajo la arbitrariedad de los ladinos, las sílabas de la palabra justicia resonaban en su interior, como el cencerro de la oveja madrina. Y él iba detrás, a ciegas, por veredas abruptas y riesgosas, sin alcanzarla nunca (*Oficio de tinieblas*, 28).

Pedro comienza a entender cuestiones políticas y económicas desde su aprendizaje de la lengua; entiende, a su modo, mecanismos de la maquinaria política y legislativa que promueve un cambio para proteger e integrar al indígena como campesino mexicano y devolverle tierras. Dentro de este ámbito de aprendizaje, el locutor señala:

A Pedro se le escaparon muchas ideas y otras las recibió desfiguradas. Pero le impresionó vivamente oír en los labios presidenciales una palabra que despertaba en él tantas resonancias: la palabra justicia. Incapaz de representársela en abstracto, Pedro la ligó desde entonces indisolublemente con un hecho del que tenía una experiencia íntima e inmediata: el de la posesión de la tierra (*Oficio de tinieblas*, 59).

En consecuencia, el líder indígena adopta una ideología de justicia vinculada con la posesión de las tierras; es un concepto complejo ya que el juez indígena adopta ideas de reivindicación de tierras teniendo una experiencia íntima e inmediata con la tierra. Es decir, Pedro no es del todo ese campesino mexicano que trabajaría la tierra, como los latifundistas; el líder indígena busca recuperar las tierras de las que fueron despojados sus padres como acto de justicia pero

manteniendo esa experiencia íntima e inmediata con ellas. Este elemento humano, religioso, complejo, con las tierras permite que el líder indígena trate de influenciar a su esposa, Catalina Díaz Puiljá, para que los dioses indígenas les devuelvan esas tierras. Pedro le pide a Catalina que intervenga para que se cumpla su deseo de justicia. El líder indígena señala:

—La tierra, Catalina. Diles que nos devuelvan la tierra. Si nos piden sangre, si nos piden la vida se las daremos. Pero que nos devuelvan la tierra (*Oficio de tinieblas*, 252).

De esta forma, Pedro simboliza el proyecto gubernamental de incorporación de los campesinos con tierras propias para la producción agrícola. No obstante, esta incorporación transforma al indígena y lo incluye dentro del México moderno como un ser diferente. Este campesino mexicano tiene ideologías que contrastan con el temperamento de la comunidad indígena. Su presencia en la novela es esencial y, como podemos ver, es el personaje que mejor simboliza la comunidad indígena, reproduciendo las tradiciones de sus antepasados y manteniendo, a pesar de los cambios sociales, sus señas de identidad. Asimismo, el enunciador, que está lleno de odio hacia los ladinos, explica así los mecanismos de la violencia ciega:

¿Cómo luchar? ¿Contra quienes? La conciencia de Pedro ardió en una llamarada vengativa. Vio el caxlán asaetado; vio el incendio corriendo por las calles de Jobel; vio la muchedumbre ladina humillándose bajo el látigo de la esclavitud. Winiktón se abalanzó sobre estas imágenes como la fiera hambrienta sobre el trozo de carne. Pero antes que la saciedad lo apartó la decepción. No, no era tan fácil engañarlo. Ya lo sabía, lo había visto demasiadas veces: la injusticia engorda con la venganza (*Oficio de tinieblas*, 31).

La reforma agraria hace que Pedro se forje una distinta visión del mundo y actúe para implementar su idea de justicia en ese ámbito social. Pedro da a conocer en San Juan Chamula la ley agraria y exige que se cumpla el reparto de los ejidos porque su comunidad posee títulos de las tierras de las cuales fue despojada. Al respecto, Mariátegui (200: 26) nos dice que

La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra. Cualquier intento de resolverla con medidas de administración o policía, con métodos de enseñanza o con obras de vialidad, constituye un trabajo superficial o adjetivo, mientras subsista la feudalidad de los “gamonales”.

Fernando Ulloa, otro enunciador significativo dentro de la novela, es un ingeniero que se opone al trato humillante que se da a los indígenas. La llegada de este funcionario gubernamental encargado de implementar la repartición de tierras, pone a los finqueros a la defensiva, al comprobar que no podrán sobornarlo ni persuadirlo para que se ponga de su parte.

A raíz de la orden presidencial que establece revisar los títulos de la propiedad para sujetar a los hacendados al límite marcado por la ley y dotar de ejidos a los indígenas, se crea un tumulto en las haciendas. El agrarismo promueve una revuelta que va en contra las reglas establecidas por regímenes medievales, ahora transformados en haciendas. Esta revolución pretende quitar tierras de las manos de unos cuantos para repartirla entre la mayoría de los campesinos. Con respecto al reparto equitativo de las tierras, Mariátegui (2007: 40) comenta que

Nadie ignora que la solución liberal de este problema sería, conforme a la ideología individualista, el fraccionamiento de los latifundios para crear la pequeña propiedad. Es tan desmesurado el desconocimiento, que se constata a cada paso, entre nosotros, de los principios elementales del socialismo, que no será nunca obvio ni ocioso insistir en que esta fórmula —fraccionamiento de los latifundios en favor de la pequeña propiedad— no es utopista, ni herética, ni revolucionaria, ni bolchevique, ni vanguardista, sino ortodoxa, constitucional, democrática, capitalista y burguesa.

El ingeniero Fernando Ulloa simplifica la visión e ideología de la reforma agraria en una conversación que mantiene con el terrateniente Leonardo Cifuentes sobre la educación y repartición de tierras:

—Lo que vamos a hacer es devolverles lo que les pertenece.
Leonardo esperó casi sin respirar, el final de la frase.
—La tierra.

—A nadie le interesa mucho trabajar para beneficio de otro. Pero cuando el indio sea su propio patrón se le fortalecerá un sentido de responsabilidad que ahora no puede tener (*Oficio de tinieblas*, 151).

El criterio abierto de Ulloa se manifiesta en la discusión con Cifuentes, lo que afirma las diferencias ideológicas entre los dos. No obstante que ambos tienen posturas diferentes en el aspecto político, la relación discursiva que establecen es dialógica en la medida en que intercambian sus puntos de vista.

Con sus argumentos, Ulloa se contrapone al estereotipo de los hacendados ladinos sobre el indígena. Para el ingeniero, la reforma agraria representa el fraccionamiento de la hacienda para crear autosuficiencia, igualdad social, económica y humana:

—El gobierno tiene la fuerza suficiente para usar de ella si es necesario; pero también tiene la razón y prefiere convencer, tanto a los egoístas que no quieren renunciar a ningún privilegio como a los pusilánimes que no se atreven a reclamar ningún derecho, de que un país no es grande si no es justo; de que una sociedad no es próspera si no es equitativa, de que un bien no es un bien si no disfrutan de él todos los ciudadanos (*Oficio de tinieblas*, 174).

Por su origen y su profesión de ingeniero, Ulloa tiene ideas, las cuales resultan novedosas para los tzotziles y en alguna medida él representa ese otro mundo paralelo al de los ladinos, una voz que impugna a la voz oficial. Él es el protector de los indígenas, el hombre de ideas avanzadas que les crea la conciencia y los incita a obtener independencia. En el personaje de Ulloa, el mundo de la razón y la justicia se manifiestan a través de su profesión y su ideología:

Un alumno, Roberto Zepeda, disgustado por el número con que Fernando calificó su desaplicación, tuvo a bien participar a su madre que el maestro, en un curso de matemáticas que obviamente no se prestaba a estas lubricaciones, sostenía que todos los hombres eran iguales, que los indios eran hombres y que por lo tanto merecían gozar de los mismos privilegios y ventajas de los ladinos (*Oficio de tinieblas*, 160).

Los hacendados intentan cambiar la actitud Fernando Ulloa, incluso tratan, sin éxito, de sobornarlo. El padre de Ulloa, ingeniero y portavoz de la reforma

agraria, fue un zapatista pobre durante la Revolución Mexicana, por lo que su hijo permanece leal a su pasado y no acepta la corrupción. En consecuencia, los hacendados aíslan socialmente a Ulloa, considerándolo un traidor de su raza, un comunista y un incitador de revueltas indígenas. Ulloa, a pesar de sus buenas intenciones, no logra consumar un proyecto reformador que poco a poco cambie la distribución de la tierra, la organización del trabajo y de acceso a los indígenas a la educación, a la salud y en general a mejores condiciones de vida. Ulloa es acusado, además, de corromper con ideas liberales a los jóvenes estudiantes del Instituto Superior de San Cristóbal de las Casas, y a quien los líderes políticos y religiosos proclamaban como un comunista:

Para la mayoría el vocablo —comunista— carecía de significación. Pero sonaba en sus oídos como el anuncio de algo siniestro y amenazador encarnado en este hombre de quien nadie sabía la historia.

El rumor —comunista— reventó en algunas burbujas aisladas en torno de los dignatarios eclesiásticos y civiles. Hubo algunas sonrisas de inteligencia entre los profesores. Pero el grito de alarma estaba reservado a los padres de familia (*Oficio de tinieblas*, 160).

Un cuarto enunciador, Leonardo Cifuentes, es el prototipo del político arribista, el hombre que maneja los mecanismos de dominación colonial en Ciudad Real, perpetuando el latifundismo, el despojo por encima de la tentativa de la reforma agraria cardenista, quien a través de la violencia, la violación de mujeres indígenas, el abuso y la corrupción, se hace de una fortuna y un nombre:

[...] Don Leonardo Cifuentes, una de las varas altas de Ciudad Real, un señor tan bien visto y tan aseado, al que le bastaría alzar un dedo para se le rindieran las adonisas mas pretenciosas, es un codicioso de indias (*Oficio de tinieblas*, 18).

Leonardo Cifuentes es el artífice de la represión contra los indígenas sublevados y por lo tanto el mayor beneficiario de la masacre. Este terrateniente será de los que propugnen el uso exagerado de la violencia contra los chamulas, para así evitar tener que ceder en lo más mínimo o perder alguno de sus privilegios.

Hacia el final de la novela, es un hecho que sus aspiraciones han de cumplirse muy pronto, convertirse en diputado o en gobernador del estado y enquistarse en el partido oficial:

Mientras el sacerdote salía el gobernador se volvió hacia Leonardo Cifuentes y le palmeó, con ruda familiaridad el muslo.

—Así que éste es el gallo (*Oficio de tinieblas*, 360).

Obtener un cargo político será la recompensa obtenida por controlar la insurrección, porque Leonardo sabe que la política es el medio más efectivo para asegurar la impunidad y el enriquecimiento.

Es de reconocerse que las voces que emiten los personajes de *Oficio de tinieblas* son portadoras de conciencia, y están relacionadas con la capacidad de entonación ideológica y con matices diversos, polémicos y hasta contradictorios. Los enunciados portadores de las voces se entremezclan unos con otros, cada voz que interactúa puede emitir una posición ideológica de los dos mundos: el de los indígenas y el de los blancos. En su conjunto, esas voces transmiten ideas y actitudes de determinados sectores sociales que se enfrentan con su visión de la vida y de las cosas, en un contexto colmado de desigualdades.

Las voces de la obra no sólo configuran formas de discurso, sino que a través de ellas se presentan y se desencadenan diferentes voces que habitan el mundo. Esta percepción de los *otros* se logra gracias a la descentralización del sujeto. La obra polifónica ha de incurrir en una ruptura de la noción de identidad, para ocupar un lugar de frontera, un borde entre *nosotros* y los *otros*, para reinscribir al *otro* en el discurso narrativo.

Como ya hemos visto, la noción de una polifonía implica el dialogismo de los diferentes enunciadore del discurso. *Oficio de tinieblas* polifoniza la escritura, logrando que las diferentes voces de los textos habiten diferentes espacios. El lenguaje, por lo tanto, se ve repleto de esta infinidad de presencias que transforman y crean lenguajes. La literatura se apropia de este proceso, creando

ella misma lenguajes para traer y conocer esas otredades. La enunciación es así la producción de una concepción de mundo, de la ideología.

Como se aprecia en el texto, entran en contienda dos modelos sociales —por concurrir en ellos unas diferencias amplias que persisten en el tiempo y que establecen notables perjuicios en aspectos socioeconómicos, culturales y lingüísticos—, incidiendo de manera significativa, en los derechos y libertades de los pueblos oriundos de los Altos de Chiapas. Se trata, como podemos ver, de un viejo conflicto que se mantiene vigente durante siglos y que enfrenta a dos sociedades antagónicas que conviven en un mismo espacio territorial y, que lejos de intercambiar mutuamente propuestas de sus respectivos modelos culturales u organizativos, se enfrentan, recíprocamente, imponiendo una de ellas, a través de una consistente posición de fuerza, sus valores, esquemas y mentalidad social.

La novela transcurre sobre encuentros entre dos formas de ver el mundo y a los *otros*, siendo éste el eje alrededor del cual se articulan las ideas sobre la lengua y la cultura dentro de la trama. Por esta razón, al acercarnos a la obra polifónica, se ha de hablar de una necesaria crisis de identidad que permite la apertura hacia la otredad. La historia que nos presenta *Oficio de tinieblas* refleja un problema de índole regional que se manifiesta en una confrontación entre descendientes de españoles e indígenas, dos modelos antagonistas que pugnan y que revelan sus discrepancias en opuestos planteamientos, por un lado, a través de la representación del mundo que encarna el latifundista Leonardo Cifuentes, y, por el otro, el que personifica a los indígenas Catalina y Pedro, enunciadores que representan dos posiciones ideológicas distintas. El incipiente discurso de reivindicación social y espiritual, que cabalmente articulado podría haberse convertido en una fuente de unión y organización del grupo oprimido, es completamente aniquilado mediante el uso extremo de la violencia, avalando así la perpetuidad del sistema opresor y la extinción completa de la voz del indígena.

6.4. Polarización ideológica: tipos de *nosotros* contruidos en el discurso

Como veíamos en el capítulo 4, uno de los mecanismos que tiene el autor o escritor de un texto para referirse a sí mismo y evitar el uso del *yo* es utilizar la primera persona del plural: *nosotros*. Mediante su empleo, el autor se oculta en un plural que difumina la referencia específica a la primera persona, borrando los límites entre ésta y las otras personas del discurso. Es un mecanismo, por tanto, que evita las marcas de la presencia explícita de las personas del discurso esencialmente mediante su ocultación, aunque su empleo en función de sujeto, permite, además de su ocultación, su traslado a una posición no preeminente en la oración. Los datos obtenidos del corpus indican que la primera persona del plural es, efectivamente, un mecanismo empleado en el discurso literario indigenista.

6.4.1. *Nosotros* colectivo

La deixis *nosotros* es probablemente el elemento del discurso en *El general. Tierra y libertad*, que permite una mejor determinación de la organización textual. De ello se desprende que la conversión de lengua en discurso se realiza por un *nosotros* que representa al sujeto del habla y que está supeditado a un tiempo y a un espacio determinado. La selección del pronombre trazado por el enunciador en el enunciado es relativa al grupo por el cual habla, y también a la persona a la que se dirige. Se construye la figura propia del enunciador para apelar a su enunciatario, configurando simultáneamente una determinada relación entre ambas instancias de la enunciación:

Los tiranos dictadores y opresores de los hombres ocupan solo una breve parte de la historia de la Humanidad, aunque esa parte esté colmada de terror y de ansiedad. Pero a **nosotros** nos pertenece toda la historia del hombre. **Nosotros** colaboramos, mientras que esos serviles quisieran detener el tiempo; **ellos** son los enemigos del progreso pacífico (*El general. Tierra y libertad*, 945).

En el párrafo anterior se evidencia el funcionamiento ideológico de la descalificación del oponente (*los tiranos, los dictadores*) en la que el enunciador reitera continuamente la palabra *nosotros*, sin descuidar la constante apelación a su interlocutor. Se trata de un *nosotros* que incluye también al enunciatario. El enemigo está fuertemente caracterizado por sus acciones: amenazan, atacan, intimidan, atemorizan. Obviamente el repudio hacia el enemigo se basa en juicios de valor sobre esas acciones.

En el análisis de la enunciación, los pronombres resultan un elemento clave porque reenvían a la situación de enunciación. Para Benveniste (1966: 166) los indicios de persona (la relación *yo-tú*) junto con los deícticos y las marcas de temporalidad en un enunciado, son formas específicas cuya función es poner al locutor en relación constante y necesaria con su enunciación. El *yo* remite a la perspectiva desde la que se emite el enunciado. El *tú-usted* remite a la instancia del enunciatario.

En concordancia con esto, van Dijk (2005b: 14) sostiene que el discurso ideológico se centra en *nosotros* y *ellos*, por ello, el análisis de los enunciadores es extremadamente importante:

Uno de los problemas más difíciles tiene que ver con la exacta base social de las ideologías. Se ha supuesto que ellas son propiedades de “grupos sociales” y que estos grupos pueden ser conjuntos abigarrados. Pero obviamente no todas las colectividades sociales son “grupos ideológicos”. Por tanto, es necesario satisfacer varios criterios sociales sobre la durabilidad, continuidad, prácticas sociales, intereses, relaciones con otros grupos, y así sucesivamente, incluyendo también la base fundamental de identificación de grupo: un sentimiento de pertenencia al grupo que se expresa típicamente por el pronombre *nosotros*.

En el cuadro 7 se puede identificar la construcción de un *nosotros* y un *ellos* en *El general. Tierra y libertad*. El *nosotros* está constituido por los indígenas, en el discurso se privilegia su valor, su heroísmo y su acción. De hecho son más las construcciones adjetivas que se encargan de caracterizar de manera concreta al

enemigo, que las que caracterizan a los indígenas. Ese *nosotros* está constituido también por el receptor del mensaje, o sea, los lectores de la novela.

Evidentemente en *El general. Tierra y libertad*, se recurre a estrategias de nominación positiva que busca que los destinatarios del mensaje se identifiquen y quiera formar parte de este *nosotros*:

Cuadro 7: Polarización *Nosotros-Ellos*

<i>Nosotros</i>	<i>Ellos</i>
Rebeldes	Tiranos
Miserables	Opresores
Libres	Enemigos
Valientes	Infames

La manipulación de conceptos ideológicos como dicotomías es otra estrategia discursiva que aparece con frecuencia en el discurso de *El general. Tierra y libertad*. Las dicotomías representan el mecanismo de diferenciación y lucha entre las ideologías que pasan por el discurso. Se trata de argumentos que buscan descalificar al otro y para ello se orienta la ideología de acuerdo a conveniencias particulares. Reboul (1986: 66) afirma que

el conflicto entre ideologías pasa por las palabras. Se ve cuando aplicamos a los dos polos de una oposición real dos parejas de términos diferentes, valorizando uno de los polos para descalificar al otro.

En el corpus analizado se presentan una serie de dicotomías: *libres vs. opresores, rebeldes vs. tiranos*, etc., para asociar al gobierno con la parte de la dicotomía considerada como negativa. Este recurso es interesante ya que hace que el destinatario se identifique con alguno de los polos de la dicotomía. Esta representación negativa del gobierno como una amenaza para los indígenas, está acompañada por una inferencia ideológica: *ellos* son nuestros enemigos.

El enemigo discursivo que se construye obedece a la necesidad de atacar al gobierno, puesto que su mayor resultado apunta a construir un discurso que permita evitar los abusos que se cometen en contra de la clase desposeída y que contribuyen a mantener el poder y el dominio de la clase dominante.

Dentro de este grupo, encontramos de forma simultánea, a los antagonistas colectivos conformados por los soldados federales. Entre ellos, Don Petronio Bringas, general de división y comandante en jefe del ejército quien había sido enviado por el gobierno para aniquilar a los rebeldes, junto con los hacendados. El locutor los describe de esta manera:

Poder tener a su libre disposición gran número de prisioneros **harapientos**, **intimidados** y totalmente **indefensos**, hubiera regocijado el corazón de más de un dictador. Dictadores que sólo se sienten seguros y contentos cuando están rodeados por **peleles** y **esclavos**. Su felicidad aumenta al contar con el apoyo y los vítores de **aduladores serviles**, **secuaces** y **parásitos** de cuartel, **heces** humanas que a falta de individualidad y de una chispa siquiera de personalidad, sólo pueden sentirse vivos cuando se les permite portar una gorra de uniforme. Estas gorras militares transforman a un cero humano en un semiser, pero tan pronto como este semiser queda sin su gorra militar, se revela tal y como lo que es, un cero **distorsionado**, torcidamente concebido (*El general. Tierra y libertad*, 902).

En el fragmento anterior el locutor recurre a la estrategia discursiva de la descalificación del oponente mediante la utilización de adjetivos modalizados que muestran a los indígenas como 'harapientos' e 'indefensos' ante los 'peleles y esclavos' (refiriéndose a los soldados). Los descalifica llamándolos 'aduladores', 'serviles', 'parásitos', 'heces humanas' sin personalidad. La descalificación consiste en demostrar que la conducta de los soldados al servicio del Estado no es fiable, que tienen limitaciones personales y profesionales, que carecen de un mínimo de prestigio y no tienen autoridad.

Se observa que en *El general. Tierra y libertad* se pasa a reconstruir al *otro* como adversario hacia el cual apuntar las acciones colectivas de protesta. La formación del nuevo sujeto colectivo indígena, depositario de una herencia cultural, cuestiona la forma de dominación ejercida por el *otro* blanco-mestizo e

invoca contra ella valores con el objeto de deslegitimarla. Los actores sociales indígenas, como bien lo señala Touraine (1999: 105) quieren poner fin a lo que ellos consideran intolerable: las relaciones sociales excluyentes; para lo cual intervienen en acciones colectivas manteniendo una distancia entre acción y convicción; entre protesta y esperanza.

Por otra parte, el sujeto enunciatario es el receptor real a través de la operación interpretativa de la enunciación. Es decir, *El general. Tierra y libertad* construye un saber que dialoga a la vez con los lectores, ya que están presentes las imágenes que tiene el sujeto empírico sobre los indígenas y la función que desempeñan en la construcción de la otredad en su discurso literario.

El *nosotros* colectivo, por tanto, permite al autor asociarse con otras personas o con otras entidades colectivas presentes en el texto, aunque no solo depende del contexto determinar quiénes son estas personas, sino también del tipo de destinatario que éste exija. En este sentido, hay que tener en cuenta que el *nosotros* en *El general. Tierra y libertad* (*yo + tú + ustedes*) también es un *nosotros* que incorpora al autor dentro de un colectivo, un colectivo que, en todos los casos, se corresponde con los rebeldes y con los lectores.

Este mecanismo le permite al enunciador dirigirse al enunciatario no como una audiencia separada, abstracta, sino como una audiencia comprometida con él, es decir que se establece una relación solidaria entre el enunciador y el enunciatario. Al referirse al *nosotros*, primera persona del plural, Benveniste (1966: 169) observa que:

En la mayoría de las lenguas el plural pronominal no coincide con el plural nominal, cuando menos tal como es representado de ordinario. Es claro en efecto que la unicidad y la subjetividad inherentes al *yo* contradicen la posibilidad de una pluralización. Si no puede haber varios *yo* concebidos por el *yo* mismo que habla, es que *nosotros* es, no ya una multiplicación de objetos idénticos, sino una junción entre *yo* y *no-yo*. Esta junción forma una totalidad nueva donde los componentes no equivalen uno a otro: en *nosotros* es siempre *yo* quien predomina puesto que no hay *nosotros* sino a partir del *yo*, y este *yo* somete el elemento *no-yo* en virtud de su cualidad trascendente.

Por medio del análisis enunciativo se puede observar cómo funciona este *nosotros* en la novela *El general. Tierra y libertad*. El lazo que une al enunciador con su enunciatario es la creencia presupuesta que dirige su discurso a un receptor que participa de las mismas ideas, se adhiere a los mismos valores y persigue los mismos objetivos. La relación entre el enunciador y el enunciatario toma, en el discurso literario, la forma característica de una entidad denominada colectivo de identificación. En la mayoría de los discursos del corpus, el tipo de *nosotros* colectivo que más aparece es aquél en el que el enunciador se asocia con su destinatario y enuncia, por medio de ese *nosotros*, creencias, valores y posiciones que presupone son compartidos, es decir, apela al sentido de identidad.

En este sentido, las acciones con las que ha sido caracterizado el grupo indígena (donde se encuentra uno de los grupos de polarización discursiva), muestra una finalidad de legitimación: todas las acciones del grupo descritas en el discurso en cuanto a que la población indígena exige y necesita justicia, cumplen una función legitimadora de la estrategia de rebelión contra el gobierno. En este sentido, tales acciones del pueblo se enfatizan como un mecanismo discursivo por medio del cual se intenta construir y mostrar la legitimidad y necesidad de tal rebelión:

*Nosotros*¹³, los piojosos, los mugrosos chamulas apaleados, sí, **nosotros**, los puercos apestosos y perros sarnosos, **nosotros** nos divertiremos con sus mujeres, tal como ustedes lo han hecho con las nuestras durante siglos. **Nosotros** no lo hacemos por gusto, sino por justicia. Y para que reine la justicia en este estado, por eso me he hecho general y éste de acá coronel, aquél de allá mayor, aunque no sepa leer ni escribir. Pero una cosa si podemos hacer. Matarlos a todos, y sacar al Caudillo de su trono para que al fin se nos permita abrir la boca y decir lo que quéramos, y no tener que repetir como pericos lo que nos dicen que díganos todos los días (*El general. Tierra y libertad*, 1011).

Quizá la característica que más adecuadamente define el esquema del discurso polarizado es que se construye una oposición entre dos figuras

¹³ Las cursivas son del autor

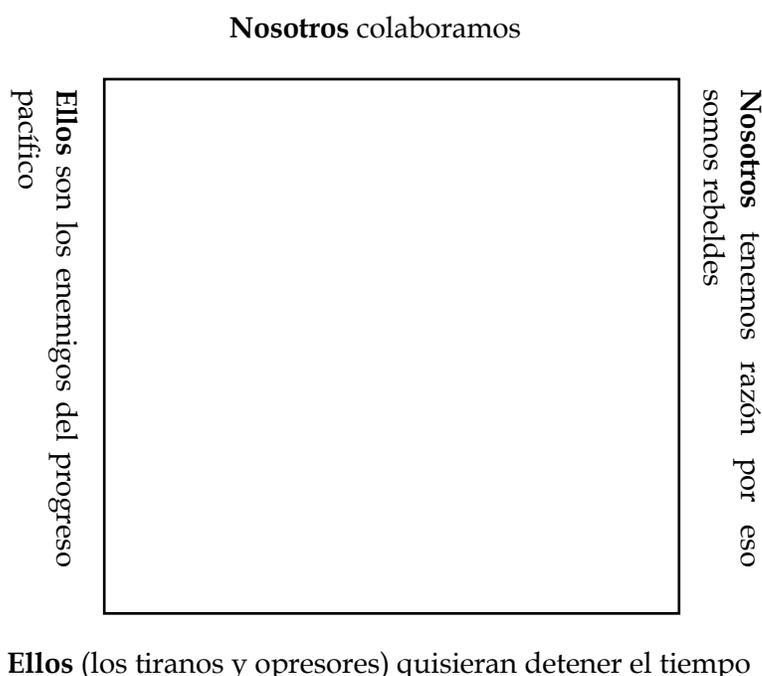
discursivas: *Nosotros/Ellos*. Este proceso simbólico se genera sobre la base de las categorías propuestas por van Dijk. Así, dentro del *nosotros* no solo se incluyen consideraciones o estrategias para definir quién pertenece a este grupo social (básicamente la población blanca) sino también para caracterizar cuáles son sus valores, sus costumbres, sus objetivos, etc. La figura contraria, *Ellos* (en general, los indígenas), se construye por oposición: no pertenecen a nuestro grupo, no comparten nuestros valores fundamentales, sus costumbres son, en muchas ocasiones, incompatibles con las nuestras, etc.

La polarización revela una marcada distancia social, una percepción estereotipada de los grupos, una diferenciación que subraya diferencias ideológicas, pero también las características que en el plano subjetivo toma la exclusión. Así, el enfoque colectivo que se da en *El General. Tierra y libertad* frente al tratamiento individual de sometimiento y discriminación tiene diversos objetivos. Uno de ellos es construir el sentimiento de comunidad, así como reforzar la solidaridad entre los marginados. Los personajes se preocupan por la situación de los otros, en la medida en que perciben que los otros comparten sus mismos problemas.

El empleo de este *nosotros* colectivo con mecanismo de naturalización (Reboul, 1986: 93) es una estrategia eficiente en el funcionamiento ideológico, pues el interlocutor, la mayor parte de las veces, no tiene conciencia total de la complicidad que el sujeto enunciador le adjudica en su discurso. Asimismo, el enunciador focaliza las características negativas de las acciones de su adversario, lo cual podría interpretarse como un uso que le daría cierta carga emotiva a su planteamiento, en la medida en que no sólo pretende poner al descubierto las actitudes abusivas de los blancos, sino a su vez persuadir a los rebeldes a tomar la decisión de luchar por tierra y libertad.

Aplicando la noción del cuadrado ideológico de van Dijk a la polarización *Nosotros-Ellos*, en la novela *El general. Tierra y libertad*, tenemos que

Cuadro 8: Polarización ideológica - Rebeldes vs. opresores



En este caso, la locución de identificación utilizada tiene, por ende, un carácter enunciativo, puesto que se toma en el procedimiento locutorio del habla, la cuestión gira en torno a la especificación del deíctico *nosotros* (plural) como identificación del grupo y acentúa la función del discurso, no sólo en la manera de hablar sino en la acción de *nosotros* y *ellos*. La polarización se evidencia cuando la postura de un grupo supone la referencia negativa a la posición del otro grupo, percibido como enemigo. Se trata de una compleja dinámica donde el acercamiento a uno de los polos arrastra no sólo el alejamiento, sino el rechazo activo del *otro*.

Cabe señalar que la ideología contiene dentro de sí los elementos que identifican a los grupos humanos (y por lo tanto, también los de los individuos que los conforman), y el precepto básico de tal identidad es la distinción entre el *nosotros* (los que pertenecen a un determinado grupo) y los *otros* o *ellos* (que no pertenecen). En el siguiente cuadro podemos ver las estrategias ideológicas usadas en el discurso por el locutor para establecer la pertenencia al grupo de los rebeldes:

Cuadro 9: Estrategias ideológicas: sentido de pertenencia al grupo

Pertenencia	¿Quiénes somos?, ¿De dónde venimos? ¿Qué aspecto tenemos? ¿Quién pertenece a nuestro grupo? ¿Quién puede convertirse en miembro de nuestro grupo?	Somos indígenas rebeldes. Venimos de la selva. Somos miserables y harapientos. Pertenece a nuestro grupo los que piensan igual que nosotros. Todos los que quieran luchar por justicia y combatir al gobierno.
Actividades	¿Qué hacemos? ¿Qué se espera de nosotros? ¿Por qué estamos aquí?	Luchamos por nuestros ideales. Que obtengamos nuestras tierras. Para ganar la revolución.
Objetivos	¿Por qué hacemos esto? ¿Qué queremos realizar?	Porque los blancos nos han explotado Obtener tierra y libertad.
Valores/Normas	¿Cuáles son nuestros valores más importantes? ¿Cómo nos evaluamos a nosotros mismos y a los otros? ¿Qué debería (o no debería) hacerse?	Justicia, igualdad, libertad. Nosotros somos valerosos y ellos son opresores. Debería hacerse justicia. No debería haber abusos, discriminación y desigualdad social.
Posición y relaciones de grupo	¿Cuál es nuestra posición social? ¿Quiénes son nuestros enemigos, nuestros oponentes?, ¿Quiénes son como nosotros, y quiénes son diferentes?	Somos pobres. Los blancos, el gobierno. Los que luchan por la libertad son iguales y a nosotros y los serviles al gobierno son diferentes.
Recursos	¿Cuáles son los recursos sociales esenciales que nuestro grupo tiene o necesita tener?	Poseer nuestras propias tierras.

En ese sentido, como explica Bello (2004: 16) “cuando hablamos de movimientos indígenas es necesario entender a los grupos étnicos no sólo por lo que son, sino por lo que hacen y dicen, es decir, por sus acciones colectivas en tanto sujetos sociales.”

La ideología se manifiesta en la narrativa de *El general. Tierra y libertad* a través de la reivindicación del indígena y asume como tema principal las contradicciones sociales de la época: la montería es el lugar de la explotación del indígena, es el espacio donde se muestran las injusticias sociales con mayor claridad. Para la comunidad indígena, el opresor tiene que ser derrotado por alguien que tiene un sentido de la justicia —o por un actor social por analogía—, no por una instancia que se impone desde arriba.

En las representaciones de los grupos sociales confrontados en *El general. Tierra y libertad*, subyace una elaboración ideológica del conflicto y profundas diferencias socioeconómicas y culturales mantenidas y reforzadas por una desigual distribución de la riqueza. Estas diferencias se ha traducen en violentas manifestaciones sociales.

En el discurso emitido por los enunciadores de *El general. Tierra y libertad*, se percibe al anarquismo como ideología¹⁴, siendo ésta propia de las clases oprimidas, sometidas y explotadas. El locutor proporciona a sus enunciadores una ideología revolucionaria como resultado de la opresión:

De todos los que estamos aquí frente a las tumbas de nuestros hermanos muertos, ni dos docenas quedaremos vivos cuando triunfe la revolución. Pero eso no importa. **Nosotros** no somos los primeros hombres sobre la tierra, ni tampoco seremos los últimos. Después de **nosotros** vendrán cientos, miles de generaciones, y esas generaciones que vendrán después de **nosotros** vivirán libres de tiranos, opresores y dictadores, y nos darán las gracias y nos honrarán a **nosotros**, que morimos por su libertad (*El general. Tierra y libertad*, 944-945).

¹⁴ La palabra anarquía deriva del prefijo griego *áv* (no) y de la raíz *arkhé* (gobierno). Sin embargo, de una manera deliberada, se ha generalizado otra acepción del vocablo. En el habla popular, el término anarquismo se emplea hoy en día casi exclusivamente con referencia a un estado de desorden y de caos completo. Se aplica a individuos supuestamente violentos que recurren al terror y a la intimidación para imponerse a la sociedad. En realidad, el uso actual del término no procura una imagen completamente verídica del anarquismo y no da cuenta de su significado pleno: el anarquismo se define tradicionalmente como “una doctrina política según la cual la sociedad ideal sería una en que no hubiese ninguna clase de gobierno” (Moliner, 2008: 100). El anarquismo jamás es definido como «ideal de una sociedad sin gobierno», sino como un movimiento compuesto por individuos violentos, propensos a utilizar, en todo momento, del terror, de la intimidación para imponerse en la sociedad y para entablar la lucha con sus adversarios (Montseny, 1976: 3).

Van Dijk (2003: 55-56) sostiene que “es acertado considerar que una ideología puede aparecer potencialmente en todas las estructuras del lenguaje escrito u oral, pero, por otro lado, también debemos tener en cuenta que son más habituales en algunas estructuras que en otras”. Es más probable que una ideología modifique más el significado semántico y el estilo de un discurso que la morfología (formación de palabras) y ciertos aspectos de la sintaxis (formación de oraciones), ya que éstos dependen mucho menos del contexto. Pero si denominamos a alguien “luchador por la libertad”, “rebelde” o “terrorista”, optamos por un léxico diferente que depende mucho más de la opinión que nos merezca dicha persona; esta opinión, a su vez, depende de nuestra posición ideológica y de las actitudes que tengamos respecto al grupo y a las personas que pertenecen a él. Dicho de otra forma, debemos buscar las propiedades del discurso que muestren claramente las variaciones ideológicas de los modelos contextuales subyacentes, los modelos de acontecimientos y las actitudes sociales. Veamos el siguiente ejemplo:

—**Nosotros** somos rebeldes, ¿no es así, muchachos?
—¡Tierra y Libertad! —gritaron por toda contestación.
—Correcto, **camaradas**; tierra y libertad para todos. Tierra sin capataces y sin amos. Y precisamente porque somos rebeldes, no tenemos tiempo ahora de llorar a nuestros hermanos caídos. Ya los recordaremos cuando hayamos ganado la revolución. Y entonces los recordaremos con honor, con devoción, y con gratitud, porque ellos cayeron por la causa de la revolución (*El general. Tierra y libertad*, 944)

En el fragmento anterior el enunciador utiliza la palabra *camaradas* como forma de apelación para crear la unidad por una simpatía común. Tiene sentido como enunciación, es decir, por referencia al sujeto colectivo que las profiere, al contexto, a la situación. De esta forma se tiende a incorporar a los receptores en una causa diciéndoles que es la suya, calificándolos de *camaradas*. Esta fórmula recurre, pues, a la función metalingüística de denominación de ideología anarquista, para impulsar al *ustedes* a identificarse con *nosotros*. En palabras de Reboul (1986: 92) “en su estado más simple, el discurso ideológico es la palabra de

una colectividad que se expresa a través de ella y se constituye y se afirma como tal.”

Desde el análisis de la enunciación, podemos ver que la ideología anarquista de *El general. Tierra y libertad*, se configura como un aspecto de crítica de las estructuras del poder y propone la construcción de un nuevo orden comunitario inspirado por el respeto al individuo, representa la denuncia a favor del mejoramiento social y moral de los indígenas. Los argumentos de una proposición hablan generalmente de actores con papeles diferentes, como los agentes, pacientes o beneficiarios de una acción.

El locutor manifiesta la negación del poder dominante y de la autoridad instituida o, en otras palabras, negación del Estado. El anarquismo constituye aquí una ideología basada en la libertad e igualdad entre los seres humanos y el rechazo del gobierno que sólo se ocupa de sus propios intereses.

En el siguiente ejemplo, uno de los enunciadores (Celso) hace un llamamiento a los indígenas a sublevarse contra los opresores. En un momento dado en la historia, exhorta a sus compañeros a reivindicar su libertad y las tierras que trabajan. Con esto, el enunciador busca incitar a todos los indígenas a protestar contra la opresión social:

¡**Nosotros** tenemos la razón! —gritó Celso. **Nosotros** tenemos la razón y por eso somos rebeldes. Los rebeldes siempre tienen la razón. Porque nadie, indio o ladino, tiene derecho a teparle la boca a ninguno; no se nos dio la boca solo para comer, sino también para hablar, ¡qué caray!, y para hablar lo que quiéramos, les plazca o no a los científicos y a los aristócratas (*El general. Tierra y libertad*, 1033).

Se emplaza un *nosotros* como sujeto de la enunciación para identificar un conjunto humano, una configuración racial. Se enuncia a partir de una pertenencia a algo con lo cual, consciente o inconscientemente, se identifica: una clase social. Se usa la deixis personal *nosotros*, que enuncia y que se incorpora en el discurso. De esta forma se reproduce la escisión entre *nosotros* y *ellos*, propia del discurso, el uso de las cursivas por parte del narrador en ese *nosotros* provoca un efecto de

distanciamiento respecto a este colectivo de identificación. Al respecto, van Dijk (2005a: 20) nos dice que

Las ideologías son relevantes en situaciones de competición, conflicto, dominación y resistencia entre grupos, es decir, como parte de una lucha social. Esto también explica por qué muchas de las estructuras mentales de las ideologías y prácticas ideológicas son polarizadas sobre la base de una diferenciación intragrupal-extragrupal, típicamente entre nosotros y ellos.

La identificación con la clase subordinada aparece en forma explícita en donde el *nosotros* remite a un grupo de individuos descontentos con el gobierno; en todos los demás usos, la perspectiva desde este deíctico evidencia una formación imaginaria del enunciador sobre sí mismo que lo identifica con el grupo social más desprotegido e impotente. Además, en el discurso se encuentra una variante del *nosotros* de identidad social designado *nosotros* inclusivo de los indígenas, pues remite a: yo + otros que como yo, son rebeldes.

El *nosotros* no es un órgano integrado por una conciencia, sino que es un colectivo que se ha autoerigido como un todo en una elaboración intersubjetiva histórica de rasgos significativos que sientan las bases para la comunidad, o han sido conformados como fuentes de cohesión, y en contraste con aquellas personas o colectivos que no los comparten. Tales rasgos cristalizan en una conciencia de identidad colectiva. Ella requiere de un sentimiento de percepción de homogeneidad grupal que suele basarse en unos rasgos específicos para experimentar el contraste con el *otro* de la forma más nítida posible. La identidad colectiva subraya los rasgos similares o los atributos que sustentan la cohesión del grupo. Estos rasgos sirven para distinguirse de quienes no son parte de ese colectivo. Es decir, la identidad colectiva es una definición que un grupo da de sí. Aunque es mantenida por miembros individuales del colectivo identificado, es distinta a la suma de las identidades individuales de sus miembros, pues ello supondría la preexistencia de las identidades individuales.

Se percibe que en el corpus analizado, el sujeto empírico busca construir legitimidad en torno a la estrategia de la lucha contra la clase opresora por medio del uso de distintas voces que hacen énfasis en las malas acciones del Estado. No obstante, el fenómeno más importante es que el manejo de las voces comienza a desplegar una estrategia de polarización donde se muestran dos discursos aparentes (al más puro estilo maniqueo): el de las víctimas que deben unirse, y el de los victimarios que deben ser atacados; es decir, el de los buenos y los malos.

En medio de este uso polarizante de las voces discursivas, comienzan a manifestarse fenómenos de discriminación, señalamiento, estigmatización y marginación. En esta estrategia discursiva se enfatizan los valores de los indígenas contrastando con los defectos asignados a los *otros*, en este caso, el gobierno.

6.4.2. *Nosotros* inclusivo-*Nosotros* exclusivo

Benveniste distingue el *nosotros exclusivo* del *nosotros inclusivo*. En el *nosotros exclusivo* predomina la función expresiva, pues remite sólo al sujeto enunciador cuando éste se cataloga dentro de una colectividad a la cual no pertenece su interlocutor; esto es que su referencia puede representarse como: *yo + otros - tú*. Mientras que en el *nosotros inclusivo*, hay una apelación implícita, al ser un deíctico de primera persona que incluye al interlocutor en su referencia, con lo cual se enmascara la función conativa. El predominio de la función conativa en este uso del *nosotros* es señalado por Benveniste (1966: 170): “en nosotros inclusivo que se opone a él ellos, es tú quien sobresale, en tanto que, en nosotros exclusivo que se opone a tú-vosotros (ustedes en nuestro uso) es *yo* el subrayado”. Esta estrategia discursiva permite la construcción de un diálogo entre iguales en el cual el punto de vista del enunciatario está tejido dentro de la exposición o del argumento presentado por el enunciador. Benveniste (1966: 170) explica que

Este “nosotros” es algo distinto a una junción de elementos definibles; la predominancia de “yo” es muy fuerte allí, al punto que, en ciertas condiciones, este plural puede ser reemplazado por el singular. La razón de esto es que el

“nosotros” no es un “yo” cuantificado o multiplicado, es un “yo” dilatado más allá de la persona estricta, a la vez agrandada y de contornos vagos. De allí provienen dos empleos del plural ordinario opuestos, no contradictorios. Por una parte, el “yo” se amplifica en el “nosotros” en una persona más masiva, más solemne y menos definida; es el “nosotros” de majestad. Por otra parte, el empleo del “nosotros” vuelve difuso la afirmación demasiado tajante del “yo” en una expresión más larga y difusa; es el “nosotros” de autor u orador.

En cuanto al nosotros exclusivo en *Oficio de tinieblas*, se observa que uno de los enunciadores, el obispo Alfonso Cañaverall, representa el discurso oficial de la Iglesia y es, en este caso, un hecho relevante en la medida en que es uno de los discursos que ostentan el poder:

—Sí. Nuestra Santa Madre olvidó la lección de los jesuitas que en cambio recogieron los laicos. Son **ellos** los que han vuelto a pensar en los indios. ¿Sabes para qué está aquí Fernando Ulloa? Para repartirles tierras. Y más tarde vendrán maestros para enseñarles a hablar castilla, a leer, a escribir. ¿Te das cuenta de lo que eso significa? Miles de almas, que por derecho divino **nos** pertenecen a **nosotros**, nos serán arrebatadas por ese gobierno injusto que tú combates. Y todo ¿por qué? Porque no hemos querido remediar oportunamente una negligencia culpable (*Oficio de tinieblas*, 109).

Podemos ver en el cuadro 10, la relación del enunciador (el obispo Alfonso Cañaverall) con el discurso:

Cuadro 10: Nosotros exclusivo (la Iglesia)

Nosotros exclusivo	Enunciado
Nosotros (la Iglesia)	Miles de almas, que por derecho divino nos pertenecen a nosotros , nos serán arrebatadas por ese gobierno injusto que tú combates.

Respecto de sus referentes, es decir, la oposición entre *nosotros* y *ellos*, podríamos señalar que cuando el obispo habla de *ellos*, está refiriéndose al gobierno de Lázaro Cárdenas y a la propuesta de la Reforma Agraria.

Otro tipo de *nosotros* representado en la novela es el de los latifundistas, en su discurso, las referencias del *nosotros*, los terratenientes remiten a las formaciones imaginarias que cada uno de estos sujetos se hace de sí mismo y de su identidad

social, utilizando para afirmar el hecho de que el *nosotros* es un colectivo de blancos:

Cuando **nosotros** llegamos en esta región no se veían más que eriales, bosques talados, quemazones. Los indios no supieron hacer otra cosa durante los siglos que fueron dueños de esto. Fuimos **nosotros**, con nuestro sudor, con nuestro esfuerzo, los que volvimos este lugar una hacienda fértil y productiva. Dígame usted, en justicia, ¿quién de los dos, **ellos** o **nosotros**, tiene derecho de propiedad? Y ya no por justicia, por conveniencia; gracias a **nosotros** hasta los mismos indios tienen trabajo, ganan su dinero (*Oficio de tinieblas*, 149).

En el párrafo anterior se establece que la ideología que define al grupo constituye aspectos relacionados con la identidad de esa comunidad, de tal forma que sus miembros se reconocen como tales y sienten simpatía y adscripción, al mismo tiempo que se sienten, como grupo, diferentes al resto. En la formación de esa identidad son fundamentales el sistema de valores, las actitudes y la misión grupal. De este modo, se observa que

Socialmente las ideologías funcionan para autorepresentar al grupo, la pertenencia e identidad social de sus miembros, facilitar la acción conjunta, la interacción y la cooperación de los mismos, así como para promover los intereses simbólicos y materiales del grupo y sus miembros frente a otros grupos (Lara, 2008: 205).

Se establece así una relación interétnica de supuesta superioridad e indiferencia, en un discurso que se caracteriza por omisión con respecto a la situación de los indígenas:

Los alumnos del ingeniero Ulloa lo escuchaban con reprobación, con malestar. A todos los argumentos del maestro oponían una negativa sumaria y un insistente: ¿Y **nosotros**? ¿Por qué ha de perjudicarnos a **nosotros**? Que los que no tienen nada se las arreglen como puedan. Ese no es asunto de nuestra incumbencia y al gobierno tampoco le va ni le viene (*Oficio de tinieblas*, 177).

Resulta importante tener en cuenta el carácter subjetivo de las representaciones ideológicas y su íntima conexión con las relaciones entre el *nosotros* y *ellos*, porque las representaciones que construyen los enunciadores a través del discurso, presentan estas características.

De acuerdo con van Dijk (2005b: 18):

Las creencias de grupo son característicamente ideológicas, en el sentido de que ellas son controladas y organizadas por ideologías subyacentes. Ellas controlan los modelos de contexto y de evento de sus miembros cuando éstos hablan *como* miembros del grupo.

En relación con las estrategias ideológicas utilizadas por el locutor en este discurso se puede señalar que una manera de legitimar la posición de los dominantes ante el conflicto con los indígenas es el modo en que se interrelacionan los argumentos que aparecen en el texto. En este caso, los argumentos sirven para legitimar lo que el enunciador ha afirmado. Una cuestión en relación con el uso de los argumentos utilizados por los terratenientes es que encontramos la descalificación de los argumentos de sus oponentes o adversarios (los indígenas) para reforzar sus propias aseveraciones.

La ideología mostrada por los blancos en *Oficio de tinieblas* es subjetiva en el sentido de estar centrada en el sujeto, de modo que las posiciones de éste se descifran como actitudes expresivas, o relaciones vividas del mundo, por parte de los enunciadores: *nosotros* somos mejores que ellos, *ellos* son inferiores a nosotros; pero se ponen en juego ciertas creencias sobre los valores sociales que se implican en la vida del sujeto indígena:

Basta muy poco para lanzarlos contra **nosotros**. [...] siempre que han intentado rebelarse lo pagaron muy caro. Por eso recurren a sus supersticiones, a sus brujerías. Como creen que sus ídolos los protegen se lanzan a matar y a destruir. ¡Se olvidan de que **nuestro** Dios es más fuerte y más poderoso que los de **ellos**! (*Oficio de tinieblas*, 244).

Este discurso hegemónico implica la visión no sólo de que el grupo dominante es más organizado e inteligente que el grupo dominado y que su religión es mejor, por lo que el liderazgo de los dominantes es bueno para todos, incluso para los dominados. En general, cuando el sujeto enunciador emplea el *nosotros*, une su *yo* a *otro(s)* *no-yo(s)* con quien(es) comparte alguna relación, convicciones, identidad político-ideológica, actividades, etc. De este modo, la

referencia de este deíctico (sea inclusivo o exclusivo) remite de algún modo al *yo* del enunciador, por lo que siempre cumple la función expresiva.

Los blancos exigen el reconocimiento de superioridad racial; esto causa el disturbio ya que los indígenas intentan prevalecer como seres iguales en lo social, en lo religioso y en lo cultural y los blancos se sienten amenazados:

– Cuando los indios sepan lo que sabemos **nosotros** nos arrebatarán lo nuestro (*Oficio de tinieblas*, 55).

Agitados por los rumores sobre la idolatría indígena en la cueva, los ladinos de Ciudad Real empiezan a inquietarse por la congregación de indígenas. En el discurso de los terratenientes y sus ayudantes ladinos, surge un verdadero temor por la violencia de los indígenas tzeltales: creen que el culto de los indígenas se convertirá en una sublevación. A continuación se pueden observar los enunciados que representan al nosotros inclusivo-exclusivo, referido por los hacendados:

Cuadro 11: *Nosotros inclusivo-exclusivo* (los terratenientes)

<i>Nosotros inclusivo-exclusivo</i>	Enunciados
<i>Nosotros</i> (los terratenientes)	Cuando nosotros llegamos en esta región no se veían más que eriales.
	¿Quién de los dos, ellos o nosotros , tiene derecho de propiedad?
	Gracias a nosotros hasta los mismos indios tienen trabajo.
	Basta muy poco para lanzarlos contra nosotros .
	¡Se olvidan de que nuestro Dios es más fuerte y más poderoso que los de ellos !
	Cuando los indios sepan lo que sabemos nosotros nos arrebatarán lo nuestro.
	¿Y nosotros? ¿Por qué han de perjudicarnos a nosotros? Que los que no tienen nada se las arreglen como puedan.

Estos tipos de enunciación ideológica son verdaderos en lo que afirman, pero falsos en lo que excluyen, o al menos que lo que denominamos discurso

ideológico es verdad en un nivel pero no en otro. Por ejemplo, la proposición “Gracias a *nosotros* hasta los mismos indios tienen trabajo” es verdadera en el significado superficial, pero falsa en las asunciones subyacentes, ya que los indígenas son mal pagados o incluso no reciben ningún pago por su trabajo. A menudo parece que la superficie gramatical de una proposición ideológica es referencial (descriptiva de estado o acontecimientos) mientras que secretamente es emotiva (expresión un de la realidad vivida de los sujetos humanos) o conativa (dirigida al logro de ciertos efectos). La ideología es, en efecto, una deformada representación del mundo que no admite cuestionamientos.

En la novela se presenta la crucifixión de un niño de nombre Domingo, al cual comparan con el Cristo de los blancos de San Cristóbal y como distintivo de los sufrimientos de los indígenas, lo cual se enuncia como un reclamo ideológico:

Ahora también **nosotros** tenemos un Cristo. No ha nacido en vano ni ha agonizado ni ha muerto en vano. Su nacimiento, su agonía y su muerte sirven para nivelar al tzotzil, al chamula, al indio, con el ladino. Por eso, si el ladino **nos** amenaza tenemos que hacerle frente y no huir. Si **nos** persigue hay que darle la cara (*Oficio de tinieblas*, 328).

Se muestra el mundo de los pares contrarios, porque detrás del sadismo de la crucifixión hay un sufrimiento callado y sombrío. Detrás del resentimiento hay una víctima, dañada, lesionada en su identidad. Y detrás de la violencia hay un profundo temor. La crucifixión es altamente significativa y simbólica, ya que implica la destrucción de un mestizo con sangre ladina, representante del mal. Se problematiza esta postura ideológica y forma de resistencia cultural por implicar que la creencia en la gloria de una cultura pura siempre ha llevado al genocidio de los otros. El hecho se nos presenta como un enganche de todos los elementos que tienen que ver con el sentimiento colectivo en estado de éxtasis. De ser un movimiento cuyo origen es la miseria, la injusticia que padecen los tzotziles, un levantamiento en favor del reparto de la tierra, de hacer efectiva la ley, se torna en una experiencia mística:

Dimos lo que teníamos y saldamos la deuda. Pero el ladino quería más, siempre más. **Nos** ha secado los tuétanos en el trabajo; **nos** ha arrebatado nuestras posesiones; **nos** ha hecho adivinar las órdenes y los castigos en una lengua extranjera. Y **nosotros** soportábamos, sin protestas, el sufrimiento, porque ninguna señal **nos** indicaba que era suficiente (*Oficio de Tinieblas*, 328).

En los cuadros 12 y 13, se aprecia el nosotros inclusivo referido a los indígenas, en contraposición al *ellos*, referido a los ladinos:

Cuadro 12: Nosotros inclusivo (los chamulas)

Nosotros inclusivo	Enunciados
Nosotros (los chamulas)	Ahora también nosotros tenemos un Cristo.
	Y nosotros soportábamos, sin protestas, el sufrimiento, porque ninguna señal nos indicaba que era suficiente

Siguiendo la perspectiva déictica en primera persona del plural, en estos tres enunciados se marcan en el discurso con el empleo de la forma átona del pronombre personal: nosotros reflexivo.

Cuadro 13: Nosotros reflexivo

Enunciados
Nos ha secado los tuétanos en el trabajo.
Nos ha arrebatado nuestras posesiones.
Nos ha hecho adivinar las órdenes y los castigos en una lengua extranjera.

El terrateniente, el blanco, el ladino →

El panorama que se presenta en *Oficio de Tinieblas* es el de dos grupos en conflicto: el de los ladinos y el de los chamulas, donde por varias razones no se da la comunicación entre el discurso dominante de los ladinos y el discurso rebelde de los indígenas, finalizando éste último completamente aniquilado.

6.4.3. Empleo del *nosotros* en función del sujeto cultural

En la primera parte de *Balún Canán* predomina el *yo* enunciativo de la niña, presentado como monólogo interior. Sin embargo también abundan los diálogos que mantienen la niña y su nana. La indígena cuenta relatos de la tradición indígena, que van impregnando la conciencia infantil de la niña, creando así un intertexto de la cultura maya de sumo interés. En el capítulo XVIII aparece un documento sugerente. La niña encuentra, en un cuaderno que estaba escondido en el escritorio de su padre, el relato de la fundación de Chactajal, la hacienda familiar:

“Aquí, en el lugar llamado Chactajal, levantamos nuestras chozas; aquí tejimos la tela de nuestros vestidos; aquí moldeamos el barro para servirnos de él [...] Los que tenían que venir, vinieron.

“Altaneros, duros de ademán, fuertes de voz. Así eran los instrumentos de nuestro castigo.

“No dormíamos sobre lanzas, sino sobre la fatiga de un día laborioso. No ejercitamos nuestra mirada en el acecho, sino que la dilatamos en el asombro. Y bien habíamos aprendido, de antiguo, el oficio de víctimas.

“Lloramos la tierra cautivada; lloramos las doncellas envilecidas. Pero entre nosotros y la imagen destruida del ídolo ni aun el llanto era posible. Ni el puente de la lamentación ni el ala del suspiro. Picoteados de buitres, burla de la hiena, así los vimos, a nuestros protectores, a los que durante siglos cargamos, sumisos, sobre nuestras espaldas. Vimos todo esto, y en verdad, no morimos.

“Nos preservaron para la humillación, para las tareas serviles. Nos apartaron como a la cizaña del grano. Buenos para arder, buenos para ser pisoteados, así fuimos hechos, hermanitos míos.

“He aquí que el cashlán difundió por todas partes el resplandor que brota de su tez. Helo aquí, hábil para exigir tributo, poderoso para castigar, amurallado en su idioma como nosotros en el silencio, reinando “(*Balún Canán*, 56).

Lo que se destaca en este fragmento de *Balún Canán*, es la destrucción de la cultural nativa, la conquista e imposición de un nuevo modelo de vida en donde no se incluyó a “los que ya estaban” y se privilegió a los colonizadores. Del dominio español y al mismo tiempo del mestizaje, surge una nueva composición y

ordenamiento social en los cuales el pasado indígena y autóctono va perdiendo sus rasgos definitorios y diluyéndose en una memoria nostálgica que ya no tiene rostro. A partir de una breve presentación, el enunciador asume la primera persona del plural para dar cuenta de la construcción de la finca, junto con la genealogía de los Argüello, una historia de humillaciones y opresión para los indígenas.

En un tono semejante al de los libros mayas coloniales cuando se refieren a la conquista, el autor de este documento menciona los presagios de la llegada de los dominadores a la región, dentro de una concepción fatalista. Y la dominación encuentra una expresión precisa en el lenguaje. Más adelante enfatiza que el texto está escrito en español. En diversos pasajes de la novela se subraya que la posesión y el uso de la lengua es un privilegio de los detentadores del poder. Así, el relato interesa a los indígenas porque fija y conserva una parte de su historia, como muestra el enunciador, aún cuando constituye un triste recuerdo de los daños de la conquista.

Enseguida se sabe que el enunciador es la nana indígena de la niña protagonista. Desde el inicio de la novela, se señala de esta manera a la nana como un enunciador significativo. Su discurso inicial se vincula, por el tono ceremonioso y el tema de la memoria, con el primer epígrafe, trayendo al presente de la narración un eco de la voz de los mayas de los tiempos de la conquista.

Las narraciones orales de la nana la muestran como poseedora de un pasado, a la vez que la niña cumple la función de intérprete y depositaria de esa memoria ancestral. La intención aquí es poner en relación a dos enfoques diametralmente opuestos para crear un dialogismo en el cual la nana (enunciador) lanza un mensaje a la niña (enunciataria), este mensaje transmite la experiencia de los marginados por su condición racial dentro del social imperante.

Por lo anterior, la nana-enunciadora proyecta e influye en la construcción de un futuro horizonte de comprensión de una niña que juzgará y valorará de una manera distinta la concepción indígena sobre el pasado, llegando a utilizar en un

futuro el mismo código indígena. De las tres narraciones orales primarias que la nana indígena le comparte a la niña en la primera parte de la novela sobresale el inicio de dicha narración. La nana habla de la historia como un registro de la memoria de los *otros*, de los desposeídos. Es la enunciativa indígena, quien inicia la narración, contándole a la niña, en primera persona del plural, la pérdida de la palabra:

...Y entonces, coléricos, **nos** desposeyeron, **nos** arrebataron lo que habíamos atesorado: la palabra, que es el arca de la memoria. Desde aquellos días arden y se consumen con el leño en la hoguera. Sube el humo en el viento y se deshace. Queda la ceniza sin rostro. Para que puedas venir **tú** y el que es menor que **tú** y les baste un soplo, solamente un soplo... (*Balún Canán*, 9).

Como integrante del pueblo indígena, la nana enuncia desde un *nosotros* dirigiéndose a un *ustedes*, que establece la conquista y la derrota de la cultura indígena. De estas frases de la nana podemos inferir que se está refiriendo a la supresión violenta de la cultura, de la lengua y de la cosmovisión de los indígenas que llevaron a cabo los colonizadores. Es evidente que quienes “desposeyeron” a los indígenas fueron los ancestros de la niña. La historia señala que la conquista española buscó principalmente el despojo de tierras americanas así como la explotación del medio geográfico, poniendo el segundo término la conquista del hombre aborigen y de su conversión al cristianismo. En este sentido la nana habla de un despojo cultural sagrado y doloroso para los indígenas alejada de cualquier versión oficial.

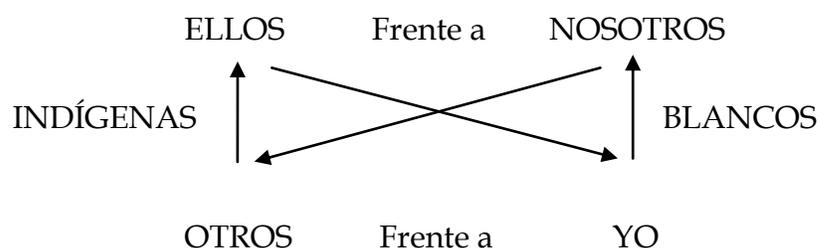
Por otra parte, vemos el discurso de los blancos refiriéndose a los indígenas:

—**Ellos** son tan rudos que no son capaces de aprender a hablar español. La primera vez que vine a Chactajal quise enseñarle a hablar a la cargadora de la niña. Y ni atrás ni adelante. Nunca pudo pronunciar la f. Y todavía hay quienes digan que son iguales a **nosotros**.

Nosotros. El círculo de exclusión en que Ernesto se siente confinado está roto. Pero su satisfacción no es completa. Habría preferido que quien lo rompiera hubiera sido Cesar, el hombre, el Arguello (*Balún Canán*, 94).

Este fragmento muestra el mundo de los propietarios blancos y el de los indígenas, de mundos originalmente separados y enfrentados por una historia de violencia y abuso y desigualdad. Esta argumentación sitúa al *nosotros* —los blancos—, como un conjunto de personas que se siente “amenazado” por los “otros”, los indígenas, quienes alteran ese bienestar obligando a cerrar sus puertas por miedo a la diferencia cultural, ya que según los blancos, los indígenas no saben desarrollarse solos, y los obligan también a moderar las costumbres. Es decir, son claramente perjudiciales e inferiores. Por lo tanto se les construye negativamente en comparación con el *nosotros* de los blancos y su forma de vida. El rechazo al indígena es paradigmático en este grupo: hablan de que las diferencias culturales entre indígenas y blancos están polarizando las relaciones entre ellos. Este mismo tipo de razonamiento se desarrolla ampliamente con argumentos desigualitarios.

Toda persona y grupo de personas tiene ideas de sí mismas como endogrupo (*nosotros*) y tiene también ideas acerca del otro como exogrupo (*ellos*). Dichas ideas son transmitidas de generación en generación, permitiendo reproducir un sistema de relaciones sociales y percepción de la vida y de la comunidad a la que pertenece. Tal es el caso de los blancos en *Balún Canán*:



Cuando las ideas no se basan en un conocimiento del *otro*, se crea una idea, en la mayoría de los casos, negativa del *otro*, a la que se le atribuye y reconoce un determinado significado que conlleva una valoración y afectividad. El *nosotros* adquiere un sentido pleno al ser contrapuesto frente al contrario: los *otros*, *ellos*, los indígenas que no forman parte de nuestra identidad.

6.5. Lenguaje y dominación

La lengua española fue introducida en el continente americano como la norma por ser una lengua cristiana que representaba la civilización europea, en oposición a las lenguas de los indígenas tenidas por primitivas e inferiores. Robert Young señala que los lenguajes, las clases y las naciones existen en jerarquías, y que el lenguaje colonial era el más poderoso culturalmente (2004: 140). Desde 1521, la imposición de la lengua española, además de una distancia cultural y política entre los blancos e indígenas, ha representado un instrumento de dominio y discriminación para estos últimos.

El acto inicial de colonización consistió, según Martin Lienhard (1990: 23), en inscribir el poder europeo en el paisaje a través de renombrar la toponimia autóctona, lo cual manifestó la dominación total. La traducción de textos indígenas orales y escritos al español también volvió a ser parte de ese proceso de dominación. Los colonizadores tuvieron control también mediante la destrucción de los sistemas antiguos de escritura, que representaba la idolatría.

El proceso de castellanización inicia a partir de la consolidación de España como reino después de la expulsión de los musulmanes y judíos de la Península Ibérica en el siglo XV (Contreras, 1986: 37). Posteriormente la castellanización se extendió a las colonias españolas en América con el sometimiento de los pueblos indígenas. Enseñar la religión católica en lengua española a los indígenas americanos, es decir, evangelizarlos, fue la principal justificación de la conquista de gran parte del continente.

Desde fines del siglo XVII, se sintió la necesidad de castellanizar definitivamente a la población indígena. En 1688, el obispo de Antequera (hoy Oaxaca) había acusado recibo al rey Carlos I, de una cédula fechada a 20 de junio de 1683, en la que se encargaba a los preladados la enseñanza de la lengua castellana a los indios, para que en ella “se les doctrinase”. El mismo obispo refiere que en una de sus visitas pastorales halló en uno y otro pueblo algunos pocos niños que

examinados por el mismo obispo, le habían dicho parte de la Doctrina Cristiana, pero solamente refiriendo la materia de las voces, sin inteligencia de lo que decían. Propone también el prelado, como medio de llevar a cabo la castellanización, no sólo de su obispado sino de toda Nueva España, que “no se diese vara u oficio alguno de república, a indio que no supiese la lengua castellana, dándole para aprenderla, el plazo de tres o cuatro años” (Contreras García, 1986: 44).

La historia de las políticas lingüísticas coloniales es particularmente interesante tanto por su complicado desarrollo como por sus resultados, uno de los cuales es el escenario de aislamiento lingüístico que Rosario Castellanos presenta en *Oficio de tinieblas*.

El fin último de la política indigenista en México fue la desaparición de los pueblos indígenas en México, posición criticada como etnocida, ya que tiende a destruir la identidad étnica y cultural de un pueblo y su posibilidad de reproducirse como tal (Bravo Ahuja, 1972: 96). Los pueblos indígenas no estaban presentes en la elaboración de esas políticas educativas que se hacían lejos de las comunidades, pero que iban dirigidas a ellas.

Oficio de tinieblas da inicio con una narración mítica que explica el origen del conflicto lingüístico que aísla a los chamulas de los coletos. San Juan el Fiador, pide que se edifique en Chamula una iglesia donde se le hagan ofrendas. El narrador señala uno de los instrumentos utilizados para conquistar a esta población indígena, el idioma:

Y estos hombres vinieron como de otro mundo. Llevaban el sol en la cara y hablaban lengua altiva, lengua que sobrecoge el corazón de quien escucha. Idioma, no **como** el tzotzil que se dice también en sueños, **sino** férreo instrumento de señorío, arma de conquista, punta del látigo de la ley. **Porque** ¿cómo, sino en castilla, se pronuncia la orden y se declara la sentencia? ¿Y cómo amonestar y cómo premiar sino en castilla? (*Oficio de tinieblas*, 7-8).

De acuerdo al enunciador, el español es:

- Lengua altiva
- Lengua que sobrecoge el corazón
- Férreo instrumento de señorío
- Arma de conquista
- Punta de látigo de la ley

Vemos así que el hecho que refiere la novela de enunciar una orden en castellano apunta hacia los esfuerzos de los españoles por imponer una ideología de superioridad del conquistador. Históricamente, los sistemas que se imponen en el nuevo mundo logran convertir las raíces de las civilizaciones conquistadas al forzarlas a la subordinación y al acatamiento de la superioridad de entidades con particulares, en este caso, el lenguaje.

Se puede apreciar que el locutor expresa que los tzotziles eran incapaces de interpretar las señales de San Juan el Fiador, y resaltar que ‘ni los ancianos/ni los varones del consejo podían acertar a comprender el misterio’ por lo cual se justifica la llegada de los conquistadores:

El promontorio —sin balido, inmóvil— quedó allí como la seña de una voluntad. **Pero** las tribus pobladoras del valle de Chamula, los hombres tzotziles o murciélagos, no supieron interpretar aquel prodigio. **Ni** los ancianos de mucha edad, **ni** los varones del consejo, acertaron a dar opinión que valiera. **Por eso** fue necesario que más tarde vinieran otros hombres (*Oficio de tinieblas*, 7).

En la novela ésta práctica de dominio y la ideología de fundación de esas tierras por identidades cristianas se amparan a través del lenguaje. Por lo tanto, se destaca el respaldo y posesión de esas tierras por medio del lenguaje de los españoles; éste se entiende como portador de la verdad y de la autoridad. Los representantes de las autoridades religiosas y gubernamentales no comprenden del todo el pensamiento de los indígenas ni su concepto de la realidad, teniendo como consecuencia el fracaso de la comunicación:

Primero el sacerdote hubo de renunciar a la vehemencia. Los ademanes, las variaciones en los registros de su voz, cualquier exceso distraía a Xaw, apartándolo del asunto y haciendo contemplar al que peroraba como si fuera un actor. No vehemencia, **entonces** sencillez. **Pero** la sencillez, pasado el primer momento, se convierte en monotonía. ¿Y **hasta** dónde se puede ser sencillo con quien no posee nuestro idioma? (Oficio de tinieblas, 120).

Al hacer uso de la modalidad interrogativa, el enunciador pregunta sobre la realidad del tema tratado y espera una respuesta por parte del enunciatario: '¿Y hasta dónde se puede ser sencillo con quien no posee nuestro idioma?'

En *Oficio de tinieblas* se postula el problema de la creación del estado nacional multicultural, lo cual es también un tema importante para la teoría poscolonial. En los afanes de crear una identidad nacional homogénea y monolingüe, y no un estado multicultural, se excluye a los habitantes de etnias minoritarias que no encajan con el perfil étnico que posee la mayoría de la población. Los intentos de mexicanización del indígena mediante la alfabetización y su incorporación a la cultura ladina y mexicana dominante, son modos literarios creados por el locutor para cuestionar la ambición subsecuente de crear una identidad nacional monocultural. El locutor aprovecha esta parte para profundizar en los planteamientos simplistas acerca de la superación del indígena, como la idea de que con sólo poner una escuela ya se garantiza la educación, sin hacer cambios reales a las jornadas laborales y a la calidad de vida en general.

Esta problemática se encuentra principalmente en la estructura de la sociedad nacional, en la naturaleza excluyente y discriminatoria con que se establece la relación en la sociedad dominante, en la forma en que ha estado determinada históricamente esta relación.

En este sentido, el modelo de integración se caracteriza por procurar imponer el español y los elementos culturales occidentales como base de la educación sin tomar en cuenta ninguna referencia a la cultura y a las lenguas indígenas, a sus costumbres y patrones de comportamiento.

No obstante, un personaje indígena, Pedro González Winiktón entiende que

la exclusión sufrida por no saber español, es una forma elaborada de discriminación. Por eso, piensa que una nueva manera de luchar en contra de la discriminación es aprendiendo el idioma del grupo dominante. Este indígena aprende español y demuestra que el bilingüismo es inevitable en una sociedad como México:

Pedro se desvelaba, con los ojos fijos en la cartilla de San Miguel, contemplando aquellos signos que lentamente penetraban en su entendimiento ¡Qué orgullo, al día siguiente, presentarse ante los demás con la lección sabida! ¡Qué emoción descubrir los nombres de los objetos y pronunciarlos y escribirlos y apoderarse así del mundo! ¡Qué asombro cuando escuchó por vez primera, “hablar el papel”! (*Oficio de tinieblas*, 56).

El sujeto enunciador muestra una modalidad apreciativa ya que marca lingüísticamente el grado de reacción emotiva o afectiva que le suscita el tema tratado en el enunciado, recurriendo al empleo de exclamaciones: ‘¡Qué orgullo! ¡Qué emoción! ¡Qué asombro!’

La opción que propone el locutor para solucionar el conflicto sociolingüístico que se plantea en la novela es que la única manera de evitar la explotación del grupo dominante y obtener cierta forma de igualdad frente a él, es conocer las reglas jurídicas y las normas sociales y lingüísticas de los blancos, las cuales pueden permitir a los indígenas entender la cultura de los dominadores y tener la opción de salir de su posición de subalternos.

De esta manera, el locutor presenta la lengua ya no sólo como instrumento de dominio, sino como algo tan importante como la tierra o la misma libertad del individuo, como vehículo para la construcción de la identidad, lo cual la hace esencial para la reivindicación del indígena tanto a nivel grupal como individual. El locutor profundiza en este aspecto al conectar el aprendizaje del castellano con el despertar de una conciencia en el indígena de su igualdad con el ladino y de su derecho a la reivindicación y la autonomía. Hablar español se convierte en un privilegio que denota posición social y superioridad.

La lengua como elemento de dominación y la barrera del idioma como terreno propicio para los conflictos, son elementos fundamentales en esta obra. El enfrentamiento, causado por ideologías de reclamo social y reivindicación religiosa, es claramente de tipo dialéctico, donde los ímpetus reaccionarios luchan contra la opresión.

En *Oficio de tinieblas*, el locutor da identidad y voz al problema de la lengua colocando enunciadores precisos dentro de un marco histórico significativo. En esta novela, la lengua pasa de ser una herramienta de dominio a ser arma de doble filo: aliada de quienes por siglos la han empuñado, pero letal en manos inexpertas.

6.6. Justificación y legitimación de la ideología dominante

La dominación hace posible la explotación y no se la encuentra, sino muy raramente, actuando por separado en la relación entre “razas”. La articulación entre instancias de explotación y de dominación es heterogénea y discontinua. Y, por lo mismo, la clasificación social como un proceso en el cual estas instancias están asociadas, tiene estas características: los trabajadores son explotados y sometidos en el trabajo a través de formas de dominación.

La carreta está sujeta al corte tradicional de la novela indigenista: están los opresores: (el ladino, el gobierno y el clero) y los oprimidos (grupo de indígenas), en este caso encarnado en la figura de Andrés, el carretero, de carácter humilde y con ideas revolucionarias quien reflexiona en el sentido de la lucha por la tierra y la dignidad humana. Los patrones representados en *La carreta*, tratan de justificar sus actos para esconder o aminorar la explotación y desmanes que ejercen sobre los trabajadores indígenas. Y para esto, la justificación más socorrida, es que se trata de seres inferiores, cuyas costumbres y pensamientos son criticados implacablemente por los explotadores, empero, no solamente que los discriminan como inferiores, sino que se enfurecen contra los que denuncian la explotación.

En el capítulo 3 vimos la figura del encomendero, la cual se repite en el siglo XX, esta vez en los patrones de *La carreta*, encargados de “enganchar” y dominar a los indígenas para realización de determinados trabajos duros, según sus necesidades productivas y personales. En *La carreta*, la figura del patrón está implícitamente presente: es el hombre codicioso, que resulta aquí el arquetipo literario del capitalismo explotador.

La dominación por parte de las élites de poder apuntaba básicamente al despojo de las tierras, y a la explotación del trabajo del indígena bajo penas y crueldades, las comunidades indígenas son mantenidas bajo relaciones de producción basadas en la servidumbre y el endeudamiento. Las principales víctimas de la explotación son los indígenas que viven en regiones aisladas, donde la ausencia del Estado es tal, que el patronazgo y la servidumbre por deuda no son considerados como delito, donde las autoridades locales e inclusive nacionales, que conociendo las normas a este respecto, hacen caso omiso de las leyes. Es preciso que, para legitimar y sostener la práctica de su dominación de clase, los propios dominadores crean en esta ideología. Por tanto, no sólo es víctima de la ideología el indígena, también los explotadores son presa de lo ideológico:

Cuando se habla de la función de clase de una ideología es necesario comprender que la ideología dominante es la ideología de la clase dominante, y que le sirve no sólo para dominar a la clase explotada, sino también para constituirse en la clase dominante misma, haciéndole aceptar como real y justificar su relación vivida con el mundo (Althusser, 1965: 195)

En *La carreta* hay una fuerte presencia de la condición indígena como sujeto social, un ser más vulnerable a la discriminación y a la explotación. La denuncia es clara, los ladinos enrolan a los carreteros mediante la compra a otros dueños, o bien a través de alguna deuda:

Cuando el peón moría, el patrón requería a sus hijos o hermanos o yernos, y les mostraba la nota de lo que el muerto le debía.
—¿Está bien?, preguntaba. Y los representantes del muerto contestaban:
—Sí, patrón; está bien.

Entonces el patrón agregaba a la cuenta del muerto a la del pariente más cercano, le decía cuánto sumaba en total y preguntaba nuevamente:

—¿Está bien, muchacho?

Y el hombre contestaba:

—Sí, está bien, patrón (*La carreta*, 109).

Ante la arbitrariedad del patrón, el indígena dominado tiende a restringir sus propias opiniones, tiende a inclinarse, a apaciguarse y congraciarse con el dominador. Más aún, se autocensura todo lo que dice y hace, buscando satisfacer al dominador hasta la humillación. Termina por abstenerse de hacer cosas que de otro modo haría. La dominación aquí involucra el conocimiento de control, por parte del poderoso, de la vulnerabilidad del *otro* y el conocimiento mutuo de la conciencia de cada lado:

La ideología se encuentra entonces destinada, antes que nada, a asegurar la dominación de una clase sobre las otras y la explotación económica que le asegura esa preeminencia, haciendo que los explotadores acepten, como fundada en la voluntad de Dios, en la “naturaleza”, en el “deber” moral, etc., su propia condición (Althusser, 1965: 182).

Los trabajadores indígenas, pobres y marginados, mediante engaño, acaban en formas de trabajo caracterizadas por la explotación y la coerción. Los empleadores sin escrúpulos explotan a estos trabajadores vulnerables a través del engaño y falsas promesas sobre el tipo y las condiciones de trabajo y de esa manera aumentan sus beneficios mediante el endeudamiento inducido (exageración de precios, cobro de intereses excesivos). Los indígenas son víctimas propicias, por su pobreza, por la falta de información de sus derechos, el analfabetismo, monolingüismo, por habitar en regiones aisladas, circunstancias que son aprovechadas por los “enganchadores” y patronos, que en *La carreta* representan a una sociedad que excluye, discrimina y explota a la población indígena:

—Todos me dijeron que nunca volvería a ver a mis hermanos, porque ninguno de los que parten a una montería de españoles regresa jamás. Allí suelen perecer más miserablemente que cualquier bestia. Por eso los enganchadores andan siempre en busca de nuevos peones y tratan de obligar a engancharse con engaños a los hombres libres (*La carreta*, 230).

Los “enganchadores” visitan las empobrecidas comunidades indígenas para “prestarles” dinero para que “saquen de apuros” a sus familias. Les dicen que esa deuda la pueden pagar con trabajo. Pero para ello se deben trasladar hasta las monterías, y, como el traslado genera un costo, por supuesto, los patrones también les “prestan” dinero. Los patrones “no escatiman en nada” cuando se trata de “prestarle” algo a sus trabajadores:

Por cuidadosos y ahorrativos que fueran, siempre estaban en deuda con el patrón, porque era el único hombre sobre la tierra que les abría crédito. Todos los artículos que necesitaban, tales como camisas, calzones, zarapes, tenían que comprárselos, porque ningún otro comerciante se los fiaría. Y el amo fijaba los precios a las mercancías que les vendía (*La carreta*, 107).

La carreta ejemplifica el mecanismo de explotación que se manifiesta en una relación inequitativa entre el propietario y el que no posee los medios de producción: los ingresos son desproporcionales entre el patrón y el que ofrece la mano de obra. Las relaciones humanas y de producción mostradas en *La carreta* son consecuencia de la transferencia del sistema de vida feudal europeo al nuevo continente, cuyo modelo social y económico era absolutamente desigualitario, profundamente injusto, promovedor de privilegios y esclavitudes:

Eran miserablemente pagados, estaban miserablemente alimentados, su vida era despiadadamente dura. Todo lo aceptaban sin protestar porque lo consideraban parte de su destino. Se les explotaba hasta agotar la última gota de su sangre. Pero la condición indispensable para lograr su explotación era que su explotador conociera perfectamente el límite. Y estaba probado que el amo que sabía bien hasta donde podía llegar era el que mejor los explotaba y mayores rendimientos obtenía (*La carreta*, 217).

El locutor nos lleva a reflexionar sobre la dominación que tiene lugar cuando las acciones de un hombre están encaminadas a servir la voluntad de otro; cuando las acciones del individuo no tienden al cumplimiento de sus fines, sino al de los de otro. Esto quiere decir que el dominado se ve privado de la facultad de elegir. Aunque el dominado tiene capacidad de elección, el que ejerce el dominio ha combinado las alternativas que se presentaban a la voluntad del *otro* de tal

modo que el primero hará lo que el segundo quiera. El dominado no está privado, simplemente de utilizar sus facultades, pero sí de la posibilidad de emplear sus conocimientos al servicio de sus propios fines:

Ellos no discutían con espíritu crítico; simplemente tomaban las cosas como eran y las juzgaban como un inmutable decreto del destino, inalterable ante todo esfuerzo humano; algo tan imposible de cambiar como lo era lograr que el arroyo corra monte arriba en vez de monte abajo (*La carreta*, 30).

Al hablar de dominación, se habla de los chantajes y de amenazas, desde los simples hechos verbales hasta el castigo, donde hay muchos grados de coacción. Aunque generalmente en la coacción se trata de alguna amenaza de daño corporal a la propia persona o a los seres queridos, o de daño a una posesión valiosa o estimada, no es necesario que consista precisamente en el empleo de la fuerza o violencia. Se puede frustrar todo intento de acción espontánea de otro hombre colocando en su camino una variedad infinita de pequeños obstáculos. El dolo y la malicia pueden muy bien dar con los medios para ejercer el dominio sobre quienes físicamente son más fuertes:

A Criserio no se le ocurrió reflexionar sobre si esto era justo o no. Estaba fuera de todos sus alcances penetrar el significado de transacciones de esa especie. Si alguien hubiera tratado de explicarle la forma vergonzosa en la que había sido estafado, nunca habría llegado a comprender, aun cuando se le explicara repetidas veces. Hubiera escuchado y escuchado para decir al final: "El patrón tiene razón. El patrón es un hombre muy encumbrado, incapaz de engañar a un indio; el calculó muy bien, porque yo le debo once pesos y ellos hacen veintidós. Así es." (*La carreta*, 28).

Ya a estas alturas, el locutor en *La carreta*, da cuenta de la necesidad de intervención de otros para evitar estos grados de dominación encubierta. Sin embargo, poco puede arbitrar la sociedad en este caso para proteger al individuo como no sea convirtiendo tales asociaciones en genuinamente voluntarias. Se observa que el locutor abandona momentáneamente la narración para dedicarse al comentario político, social y religioso dentro de la misma novela, y pretende

precisamente denunciar los abusos hacia los indígenas, usando la ironía como estrategia discursiva para expresar el modo de pensar de los dominadores:

El mundo está lleno de justicia. Son los carreteros, los peones y todos los proletarios, únicos culpables de que en el mundo no se haga uso de la justicia, que sería suya sólo con que la pidieran. Nadie pone sobre el pecho del carretero un revolver cargado para obligarlo a adquirir deudas; nadie fuerza a alguien para que lo haga, ni el más codicioso de los finqueros obliga a sus peones a pedirle prestado. Allí radica la gran libertad del proletariado, a quien nadie obliga a contraer deudas (*La carreta*, 110).

En una sociedad caracterizada por una diferencia de clases, como la que se refleja en *La carreta*, se asegura la dominación de una clase sobre otra a través de la aceptación, tanto por parte de los integrantes de la clase dominante como de la clase dominada, de su función en la estructura social como una cuestión natural. De esta manera, la ideología se convierte en una representación del mundo al servicio de la legitimación de la dominación y explotación de una clase sobre otra.

La figura de la Iglesia tiene, asimismo, presencia en *La carreta*, donde se habla de la Iglesia en función de su trascendencia social y del grado de implicación que mantiene con los individuos de la comunidad:

Pero la Iglesia roba y sigue robando, sin importarle que aquellos sobre quienes ejerce su rapiña, prometiéndoles en cambio un día de gloria, carezcan de lo indispensable para un día de vida. A la Iglesia no le interesa que el mundo de miserables crezca gracias a sus enseñanzas y a sus promesas de eterno goce en el más allá y que la pobreza se extienda como la peste. Pues mientras más hambrientos haya en el mundo, mayores ganancias obtendrán aquellos que saben explotar la miseria y enriquecerse con el trabajo ajeno (*La carreta*, 221).

El locutor denuncia a la Iglesia como cómplice de los hacendados y de las autoridades oficiales, ofreciendo sus servicios a estos en función de sus intereses y a costa de la explotación del indígena:

La barriga vacía y la camisa desgarrada hacen al deseoso proletario que ni chille, ni clamoree, ni despierte, porque su estómago clama y su carne pide a gritos calor y abrigo. Pero la Iglesia prospera y con ella todos aquellos cuya regla es “velar por la religiosidad del pueblo, porque la religión es nuestro mejor guardián” (*La carreta*, 221).

El locutor pone el acento sobre el drama indígena y su miserable condición, formulando una fuerte protesta contra la doble moral del estado y la Iglesia, la tiranía del sistema, la discriminación racial y la explotación servil que se hace del indígena exhibiendo un cúmulo de agravios y situaciones propias de un sistema feudal, describiendo la corrupción, la alianza permanente entre iglesia y el poder de los terratenientes, la usura, la impunidad y la inmoralidad de los altos sectores de la sociedad, características que son incrementadas gracias al ejercicio del poder absoluto que los descendientes de los conquistadores se atribuyen por gracia divina:

Todo aquello era justo: era la ley apoyada por los decretos del cielo y de la Iglesia, porque los dioses son parientes consanguíneos de los patrones, pero no tienen ninguna relación con los indios. La cosa era así y no podía ser alterada. Así había sido y así sería siempre. Los peones no sabían de algo mejor. Ellos sabían únicamente que la cosa era igual en todo el mundo, porque a cualquier sitio que fueran no encontrarían una finca en la que las cosas ocurrieran de distinta manera (*La carreta*, 31).

El locutor propone que los blancos explotadores construyen un discurso necesariamente ideológico sobre las poblaciones indígenas trabajadoras, cuya alteridad cultural les resulta, en primer lugar, incomprensible con sus propios marcos culturales y mentales, y en segundo lugar, irrelevante al fin para los propósitos de la dominación:

Si un carretero perecía en el camino, o caía a algún abismo cuando trataba de sacar una carreta atascada de un bache, o rodaba bajo las ruedas, su muerte no constituía ninguna pérdida para el patrón. Los carreteros resultan mucho más baratos que los bueyes y las mulas. No representan gasto alguno, aún cuando el patrón tenga que pagar por ellos alguna deuda a su antiguo amo, porque el monto de la deuda nunca será comparable con el costo de un buey. (*La carreta*, 95).

En *La carreta*, la relación patrón-trabajador es más el resultado de un proceso de construcción ideológica que una relación auténtica y congruente consigo misma. La ideología dominante está presente en los orígenes constitutivos mismos

de la dominación. El locutor hace uso de la ironía para denunciar estas relaciones de explotación:

Si los carreteros y los peones hacen uso indebido y positivamente peligros de esa gran libertad, que constituye el corazón de la divisa nacional de cada pueblo, no hay que culpar a los finqueros o a los enganchadores. Ello sería injusto.

Todos los hombres, sin diferencia, nacen dotados de voluntad propia. A todo mortal se le ofrecen dos caminos: uno conduce al infierno y otro a los eternos goces del paraíso. El inventor de la frase “esclavo-asalariado y esclavo de las condiciones económicas” debe considerarse como el Anticristo, como el mismo Anticristo [...] El deber sagrado de todo pueblo bueno, justo y noble es colgar a sus falsos profetas, sentarlos en la silla eléctrica o señalarlos como fanáticos y destructores del Estado (*La carreta*, 110).

Estos artificios ideológicos operan en todo momento a partir de la lógica de la dominación y de un mecanismo de exclusión extrema, donde el ser del dominado es siempre definido por el dominador y colocado de principio en una condición de inferioridad, de minoría permanente, de ajeno o extraño en su propio territorio y sociedad. En el siguiente fragmento, el locutor recurre a la figura retórica de la repetición como estrategia argumentativa para hacer una defensa del indígena:

El carretero no es un perro para encogerse entre las hendiduras; es un **ser humano** con alma, quien después de los trabajos y pesares de la vida terrestre emprenderá el viaje al paraíso. Es un **ser humano** que puede amar, llorar y reír. Es un **ser humano** nacido de una madre que lo ama y agoniza por el bienestar de su muchachito.

Es un **ser humano** como el patrón, Un **ser humano** igual que Don Porfirio, presidente de su país, el gran estadista lleno de entorchados y medallas (*La carreta*, 90).

La dominación será un rasgo constituyente de la sociedad retratada en *La carreta* porque la estructura colonial permanece a lo largo de la historia en las estrategias de las clases dominantes de la novela, para las cuales el *otro* no es parte de la propia comunidad, sino un ente irreconocible, sin derechos efectivos, útil solamente como objeto de explotación y dominio, o ya en las fórmulas del

explotador, quien vivirá siempre como esencialmente ajeno a las formas y estructuras culturales que el indígena busca construir.

Se establece una relación de dominación de dominante-dominado. El *otro* se construye así sobre la base de un discurso legitimador y de poder, desde el dominador, como otro inferior y diferente. En este discurso, el indígena es inferior, incorregible, primitivo y atrasado. Por eso necesita la tutela del patrón blanco para llegar algún día a un estado superior de civilización. La relación dominante-dominado está atravesada por una grieta difícil de superar, por la grieta de la negación de la alteridad, de la incomprensión, de la diferencia, de la imposibilidad de la comunidad con el *otro*, de la imposibilidad de la convivencia como tal:

Todos los que oraban estaban arrodillados. En la iglesia había muy pocas bancas y se encontraban sólo en la parte cercana al altar; pero todas habían sido vendidas o alquiladas a quienes podían pagarlas y no deseaban rezar al mismo Dios en las mismas condiciones de una india piojosa, a menos que se hallaran a respetable distancia de ella. Querer lo contrario sería esperar más de lo que es posible obtener de gente con dinero. Y en ningún lugar de la Biblia dice que un hombre que sabe hacer uso del pañuelo debe sentarse en la iglesia cerca de otro que no sabe (*La carreta*, 156).

Para María Victoria Escandell (1999: 3978), son interrogativos todos aquellos enunciados que presentan marcadores de orientación interpretativa. Entre las marcas formales que restringen la interpretación de este tipo de enunciados estudia la autora la entonación, el orden de palabras, la negación y los términos de polaridad negativa y algunas partículas introductorias como *que*, *cómo que*, *de modo que*, *acaso*, *es que*, etc. Mediante el uso de estas marcas el emisor estaría implicándose en la propia enunciación, manifestando su punto de vista sobre lo enunciado y guiando la interpretación de la respuesta (si resulta pertinente) del receptor. En ocasiones dichas marcas tienen que ver con fenómenos de modalización asociados al tiempo y/o modo del verbo empleado.

La interrogación es, así pues, una estrategia comunicativa al servicio de la argumentación (Vian, 2001: 174), cuyo fin, tal como se podrá ver en el corpus que aquí se está analizando, es reforzar o transformar en el tiempo un estado de

opinión inicial dado: en su esquema más sencillo, un interlocutor A intenta influir sobre un auditorio (como mínimo otro interlocutor B) y conseguir la adhesión y el asentimiento. Podemos observar que el empleo de interrogativas retóricas es uno de los recursos más eficaces que podemos encontrar en el carácter de denuncia de *La carreta*:

La vida es mucho más alegre cuando no se miran las cosas severamente. El jefe de la policía, el recaudador de contribuciones, el presidente municipal tenían otras muchas cosas de mayor interés en que ocuparse. **¿Por qué** habría alguien ensombrecer la existencia, triste en sí, sometiéndolo sus cuentas, libros y recibos a una rigurosa inspección? Y si alguna investigación hubiera de llevarse a cabo —sólo el diablo sabe por quién—, el inspector encargado de hacerla conocía muy bien el valor de cincuenta pesos ya sabría ganárselos en el curso de su investigación. Todos somos hermanos y nadie es perfecto, por lo tanto, debemos apoyarnos mutuamente por el bien del país. ¡Viva la patria! (*La carreta*, 114).

Aún cuando no existan mecanismos sintácticos y/o léxicos para restringir la interpretación del enunciado interrogativo, los mismos rasgos prosódicos pueden ser señal de una determinada actitud marcada por parte del hablante. En este sentido, en los siguientes fragmentos extraídos del corpus, aunque no existen marcas explícitas en el interior de la interrogación que restrinjan la interpretación que podría hacer el enunciatario, el mismo contexto posibilita reconstruir un tipo de entonación que revela, según los casos, la presuposición de respuesta o incluso el tono de crítica que el locutor manifiesta con respecto al discurso:

Quien tenía la obligación de comprar aquellas cosas para Andrés era su amo, don Leonardo. Pero para él era caso de la más absoluta indiferencia el hecho de que Andrés se congelara en la noche o que durmiendo sobre el suelo desnudo cogiera un enfriamiento que arruinara su salud. **¿Qué podía importarle a él la salud de un muchacho indio?** Bien podrían inflamarse los pulmones y morir. Allí acabaría todo. Él pediría simplemente a su mujer que le escribiera a su padre pidiéndole que mandara a otro muchacho para sustituirlo. **¿En qué acabaría si empezaba a preocuparse por la suerte de aquellos indios descalzos?** (*La carreta*, 32-33).

Otros matices pragmáticos son evidentes en enunciados interrogativos de *La carreta*, donde la crítica irónica puede considerarse una marca formal de orientación interpretativa:

Aun cuando don Porfirio, cuyo retrato enmarcado en dorado colgaba en el lugar de honor de la sala, dictaba tantas órdenes maravillosas, no existía en todas ellas una sola que elevara al carretero a un nivel superior del de los bueyes uncidos a las carretas. Los bueyes podían descansar bajo la lluvia, en el campo convertido en lago; entonces, y en el nombre de todos los santos, **¿por qué habían las leyes de proteger a los carreteros?** Un buey cuesta dinero. Un carretero no vale nada (*La carreta*, 90).

A la vez que el conquistador peninsular elabora una representación parcial, distante y equívoca (hasta maledicente) de los indígenas –y luego el español novohispano, el criollo, el mestizo europeizado, el ladino, en fin, el grupo social dominante– se construye también una imagen mistificada de sí mismo: como salvador, autoridad bienhechora, guía de la población subalterna mayoritaria:

El patrón era siempre un buen católico que hubiera incurrido en pecado mortal de no permitir que se encendieran ceras para la salvación de otro católico, aun cuando éste fuera sólo un pobre peón.

Eso era justo, y justo como era tenía que ser apoyado por la ley y el Estado, que apoyan todas las cosas justas. Porque **si no, ¿para qué servía el Estado con su policía, sus soldados, sus jueces y prisiones, sino para respaldar todo lo que es justo?** (*La carreta*, 110).

Pero no hay que olvidar que, aun formuladas de forma que parecen aserciones enfatizadas por el modo de enunciación, las preguntas retóricas no dejan de ser interrogaciones que, emitidas en presencia de otros, pueden ser contestadas con distintos objetivos comunicativos (Escandell 1984: 36). En estas ocasiones es evidente la ambigüedad de este tipo de enunciados, pues igual que el interlocutor puede disfrazar de interrogación su propia opinión.

Escandell (1984: 20) indica que es posible “emplear algunos giros propios de la interrogación retórica para hacer pasar como verdad compartida algo que puede no ser más que una opinión personal.” Así que los enunciados interrogativos en *La carreta*, son empleados como un medio propagandístico ideológico del locutor. El

enunciatorio, por su parte, tiene la posibilidad de aceptar o rechazar dicho contenido, pretendiendo que ha entendido la interrogación como una pregunta.

El carácter argumentativo, pues, de este tipo de enunciados es evidente. Mediante las preguntas retóricas el emisor comunica que no es totalmente neutral con respecto al contenido proposicional de su enunciado, sino que favorece explícitamente una determinada opción, la que presenta el signo contrario al que aparece en su enunciado:

¿Por qué diablos ha de charlarse tanto acerca de los carreteros? Mucho mejor si duerme bajo la lluvia, así no se quedará dormido, cosa que podría ocurrir si se quedara cómodo. Bien podría levantarse a medianoche, uncir los bueyes y seguir su camino; eso representaría medio día ganado (*La carreta*, 91).

Una de las características más notables de las interrogativas retóricas es que no requieren una respuesta del interlocutor, o al menos no una respuesta directamente dependiente del contenido proposicional del enunciado. Son frecuentes las respuestas que no se emiten como secuencias derivadas del turno precedente sino que tan solo se entienden en correferencia con el contexto situacional y conversacional más general:

La negligencia nunca debe fomentarse. Y sería tanto como excusarla si los carreteros no fueran responsabilizados por las pérdidas debidas a su descuido. Él no les pagaba para que bebieran y durmieran, sino para que trabajaran en provecho suyo. **¿A dónde irían a dar el mundo y la civilización si los trabajadores hicieran lo que les diera la gana?** (*La carreta*, 129-130).

En el planteamiento anterior se concentran los aspectos más conceptuales del problema, al concebirse la interrogación como una forma de expresar el enunciador su duda con respecto a algo y su deseo de resolverla apelando al enunciatorio: ‘¿A dónde irían a dar el mundo y la civilización si los trabajadores hicieran lo que se les da la gana?’ El enunciador de la pregunta retórica se propone fortalecer su propia imagen positiva; esto es, no hace la pregunta porque ignore algo, sino, al contrario, para demostrar que tiene acceso a la información referida y para sugerir que la proposición descrita expresa una verdad incontestable.

Se observa que el siguiente párrafo apunta a un valor de tipo deóntico que se hace patente al focalizar la atención en la responsabilidad que sobre sus acciones confiere un enunciador al otro:

¡Grandísimo pendejo! Tuviste dos largas semanas en Balún Canán para roncar y emborracharte y no pudiste arreglar tus carretas. Esta rueda rota te costará un mes de salario, para que aprendas a cumplir con tu deber —diría don Laureano— **¿Por qué crees que te pago treinta centavos diarios? Debería romperte un palo en las costillas, ¡piojoso, hijo de puta!** (*La carreta*, 126).

En este sistema capitalista, los indígenas, para poder vivir, necesitan ofrecer su fuerza de trabajo a los explotadores; estos les pagan un determinado salario y obtienen, gracias a este trabajo, grandes ganancias, que no van a parar a manos de los trabajadores, sino a manos de los patrones. Si los indígenas reclaman, el patrón les dice: “De qué se quejan, deben cumplir con su deber ¿acaso no por es eso les estoy pagando? Yo soy patrón, los contraté por treinta centavos diarios, y si no les gustan las condiciones de trabajo, vayan a buscar trabajo a otra parte.” Pero como los indígenas saben que donde vayan les dirán lo mismo, tienen que resignarse a trabajar para que el dueño de los medios de producción se enriquezca.

A partir del análisis de los personajes, el locutor no sólo muestra el pesimismo, sino también la tenacidad del grupo indígena para evitar ser maltratado, humillado, deshumanizado y despersonalizado. No olvidemos que los indígenas fundamentan el concepto de justicia y sus juicios morales, en un sentimiento de equilibrio, generados por la lucha de sobrevivencia ante la insaciable conducta del hombre blanco. *La carreta* contribuye a rescatar del olvido a los indígenas proletarios al resaltar los aspectos sociales, la explotación, la pobreza, la marginación y el choque entre culturas:

A su amo no le importaba que él se muriera de frío, pues si ello ocurría, su suegro don Arnulfo le mandaría otro muchacho. Los peones de don Arnulfo producían más niños que becerros sus vacas. **¿Quién pagaría salarios al hijo de un peón? ¿Quién había de comprarle un sarape o un petate o una camisa de manta?** Sólo un tonto. Y ese tonto era el padre del muchacho, a quien no

importaba aumentar sus ya grandes deudas con tal de proporcionar bienestar a su hijo (*la carreta*, 298).

Como ya se ha comentado, también se deja ver de manera implícita que la iglesia, través del discurso religioso amedrenta al indígena. El locutor considera a la religión (iglesia católica) como la responsable de la actitud pasiva y fatalista del indígena frente a su destino:

Nadie aventaja a la Iglesia cuando de anunciar se trata. Reproducidas en millares puede leerse en las alcancías de “los pobres” las siguientes frases: “Cada centavito que des, te será devuelto en oro en el cielo”. Si un banquero pusiera semejante aviso en las ventanillas de su Banco sería consignado inmediatamente por estafa, y el juez le pediría pruebas positivas de que podía respaldar su dicho y que el cielo a que se refería existía.

A la Iglesia no se le piden pruebas; todos sus dichos están respaldados por la fe, y aquel que se atreva a rebatirlos será considerado como blasfemo. **¿Qué puede hacer un indio ante eso?** (*La carreta*, 172-173).

Se puede ver que en el fragmento anterior, existe una interacción funcional entre el sistema modal y el sistema interrogativo, que afecta a la modalidad subjetiva, la orientación hacia el enunciatario que impone la interrogación tiene mayor repercusión sobre la modalización deóntica, puesto que la modalidad tiene como centro subjetivo al hablante. La modalidad deóntica se explicita en el significado que posee el verbo **poder** en presente de indicativo en la interrogación, lo que supone otra estrategia de modalización común en las preguntas que lleva a una orientación negativa del enunciado.

En el siguiente párrafo, el locutor no se restringe a emitir una sola pregunta retórica, sino que produce cuatro preguntas sucesivas. No es raro, por ejemplo, que el autor de una novela cree un dialogo ficticio entre sus personajes y su público, que se transforma en un interlocutor virtual. El efecto comunicativo que se intenta producir, al hacer esta sucesión de preguntas, consiste en reforzar la pertinencia del contenido proposicional de las preguntas:

Entonces, **¿para qué** tenía a su servicio carreteros experimentados a quienes pagaba buenos salarios? **¿Por qué** se había el hecho cargo de las deudas que

estos tuvieran con sus amos anteriores cuando habían solicitado trabajo de él para mejorarse? **¿Para qué** los trataba como a hombres libres en vez de tratarlos como a esclavos? **¿Por qué** todas esas deferencias de parte de un amo civilizado si sus trabajadores no sabían corresponderle cuidando sus interés? (*La carreta*, 129).

Así también, la insistencia discursiva se plasma en las secuencias de preguntas realizadas por el locutor. Estas secuencias se caracterizan por un alto grado de intensidad comunicativa debido a la necesidad que siente el emisor de obtener una respuesta adecuada. Todas las preguntas emitidas giran alrededor de un problema específico que desea expresar del locutor. Recurre a la estrategia de la insistencia discursiva para que el enunciatario empaticice con él.

El enunciador apela al enunciatario y se cuestiona el hecho de cómo tratar a los trabajadores indígenas. Precisamente esta serie de preguntas, pese a que se las formula a sí mismo, las está planteando también a los lectores. A través de preguntas retóricas influencia la acción de los interlocutores, los persuade a que se formen una opinión sobre los patrones y los indígenas. Aunque el enunciador emite estas preguntas, lo que está de base es una implicatura con una orientación argumentativa contraria a lo que se enuncia explícitamente, lo que el enunciador pone de manifiesto una verdad indiscutible, algo que intenta demostrarnos el locutor: las formas abusivas de los patrones hacia los trabajadores indígenas.

Alejándose entonces de cualquier pretendida tesis manipuladora de la clase dominante, y dado el carácter inevitable de la relación imaginaria de los hombres con sus condiciones reales de existencia, se percibe que la ideología en *La carreta* subsiste, por consiguiente, también en las clases sociales.

La manipulación ideológica expresada por los dominadores en *La carreta*, tiene éxito cuando la clase dominante logra que la clase dominada se autodesigne como inferior. Esa manipulación ideológica llevada a cabo por la clase dominante consiste, básicamente, en lograr hacer creer a la clase dominada (los indígenas), que sus intereses coinciden con los suyos. Esa creencia en la comunión de intereses redundante en el mantenimiento de esas relaciones de dominación.

En el cuadro 14, se señala la interpretación pragmática de los enunciados lingüísticos del corpus que aparecen en la columna de la izquierda:

Cuadro 14: Enunciación lingüística-Interpretación pragmática

Enunciado lingüístico	Interpretación pragmática
¿Qué podía importarle a él la salud de un muchacho indio?	La salud de un muchacho indígena no vale nada.
¿En qué acabaría si empezaba a preocuparse por la suerte de aquellos indios descalzos?	Preocuparse por los indígenas podría ocasionarle problemas.
¿Para qué tenía a su servicio carreteros experimentados a quienes pagaba buenos salarios?	El patrón se justifica al decir que paga buenos salarios a los carreteros.
¿Por qué se había el hecho cargo de las deudas que estos tuvieran con sus amos anteriores cuando habían solicitado trabajo de él para mejorarse?	El patrón dice que ha dado trabajo a los indígenas y se ha hecho cargo de las deudas contraídas con sus amos anteriores y los ha ayudado a mejorar.
¿Para qué los trataba como a hombres libres en vez de tratarlos como a esclavos?	No vale la pena tratar a los indígenas como hombres libres.
¿Por qué todas esas deferencias de parte de un amo civilizado si sus trabajadores no sabían corresponderle cuidando sus interés?	El patrón dice esforzarse mucho y los indígenas no cuidan sus intereses.
¿Para qué servía el Estado con su policía, sus soldados, sus jueces y prisiones, sino para respaldar todo lo que es justo?	El estado y la policía sirven para respaldar todo lo que es "justo".
¿Por qué habían las leyes de proteger a los carreteros?	Las leyes no tienen por qué defender a los carreteros.
¿Por qué habría alguien ensombrecer la existencia, triste en sí, sometiendo sus cuentas, libros y recibos a una rigurosa inspección?	No hace falta hacer una rigurosa inspección de las cuentas y libros.
¿Por qué diablos ha de charlarse tanto acerca de los carreteros?	Hablar de los problemas de los carreteros es una pérdida de tiempo.
¿Quién pagaría salarios al hijo de un peón? ¿Quién había de comprarle un sarape o un petate o una camisa de manta?	No es necesario pagarles salarios a los peones y tampoco comprarles algo de ropa.
¿A dónde irían a dar el mundo y la civilización si los trabajadores hicieran lo que les diera la gana?	Si los indígenas trabajadores tienen mayor independencia el mundo se va a descontrolar.
¿Qué puede hacer un indio ante eso?	Los indígenas no tienen alternativa ante las arbitrariedades del patrón.

Se observa que la forma explícita de tratamiento en las preguntas retóricas es una fórmula recurrente en *La carreta*, como una apelación directa al enunciatario. En la lectura del texto, el locutor pregunta al enunciatario sobre el grado de conocimiento acerca de un tema determinado. En este caso, el enunciador toma la voz del opresor, quien justifica sus malas acciones mediante las preguntas que dirige a los enunciatarios. Ahora bien, el carácter ideológico de las preguntas hace que, debido al nivel de confianza que tiene el locutor respecto a los conocimientos de los enunciatarios sobre el tema indígena, el discurso tenga el efecto deseado en ellos.

La carreta presenta al indígena como un ser que en un principio se asume como subordinado e inferior al ladino, pero con el proceso de emancipación el conflicto se convierte en una lucha por la supervivencia y por mejoras en sus condiciones de vida. En la novela se analiza al indígena desde una óptica social: viene a poner de manifiesto que no existen leyes que protejan al indígena y que el sistema opresor está compuesto por un grupo de confabuladores cuyo objetivo es ver al indígena como “algo” que con seguridad les genera ingresos económicos, ya que lo que sirve de elemento fundamental a la dominación viene dado porque la clase dominante genera una ideología que naturaliza el sistema de dominación para significar la existencia de una minoría dominante que detenta el poder a costa de una mayoría dominada y productiva, convirtiéndolo en la única realidad posible a ojos del individuo, asociándolo a un sistema de valores establecido por la clase dominante.

CONCLUSIONES

En el cierre de esta de investigación, cabe mencionar que la finalidad de este trabajo fue el estudio de la relación entre literatura e ideología: la forma en la que el componente ideológico del discurso emerge en el lenguaje a través de estrategias discursivas que se plasman en categorías lingüísticas. La delimitación de los aspectos que conforman la literatura indigenista, así como de la coyuntura ideológica en la cual se inscriben estos discursos fue fundamental para este propósito.

En primer lugar, se subraya la importancia de la *región* en las novelas analizadas. La región de Chiapas funciona como *leitmotiv* en las obras por ser un lugar donde confluyen varias culturas, lugar donde se desarrollan las tramas de *El general*, *Tierra y Libertad*, *Oficio de tinieblas*, *La carreta* y *Balún Canán*. Es evidente que la convivencia obligada de estas culturas da lugar a una multitud de problemas raciales, culturales, sociales y políticos. La región de Chiapas simboliza los problemas que se establecen entre los ladinos y los grupos indígenas. Se ha puesto el acento en el carácter de denuncia de la literatura a la que pertenecen estos textos, en los cuales se relatan las precarias situaciones de subsistencia del indígena y las innumerables injusticias en el panorama social; así como las relaciones entre blancos e indígenas, las cuales se caracterizan por el abuso y sometimiento que es aceptado y legitimado por los más fuertes. El discurso en estas cuatro obras literarias nos revela el contexto de desequilibrio racial que se concentran en

Chiapas, y dibuja minuciosamente las condiciones marginales y de explotación en que deben sobrevivir los pueblos indígenas, situación que nunca cambiará sin el esfuerzo de reconocer la realidad social.

En este sentido, el análisis crítico del discurso, develó una manera de ejercicio de poder de los blancos sobre los indígenas. Con las estrategias discursivas utilizadas se expone la actitud de los blancos respecto de los *otros*, quienes generalmente creen estar en la posición correcta, con argumentos aparentemente válidos, la razón y la autoridad para ejercer el poder sobre los *otros*, quienes están equivocados y requieren de la intervención de los blancos.

El tratamiento de análisis de los discursos se realizó además con la ayuda de la teoría de la enunciación para integrar en el sistema de la lengua tanto los sujetos ideológicos (sujeto empírico, locutor, enunciadores) como la situación en la que tiene lugar el acontecimiento único de la enunciación, perceptible en el enunciado, lo que permitió captar no solamente las estrategias discursivas utilizadas, sino también relacionar estas estrategias con el contexto literario, la coyuntura con la ideología y la correlación de fuerzas en los momentos en que fueron emitidos los discursos.

Si bien es cierto que el objetivo de la narrativa indigenista es la denuncia de las condiciones de vida de los pueblos nativos, también se convertirá en un modelo literario reiterativo en cuanto a los personajes; pues si pasáramos revista a la narrativa de esta corriente, encontraremos que los personajes son estereotipados: indígena (marginado), terrateniente (explotador), el cura (corrompido por los caciques) el abogado (a favor de la clase acomodada), el capataz (subordinado al poder y en contra de los indígenas), el indígena líder (conciencia de sus comunidades), un mestizo letrado (que crea conciencia a los indígenas), etc. El modelo de este tipo de narraciones en cuanto a los personajes es básicamente el mismo. Sin embargo, en cada uno de ellos hay una estrategia de presentación distinta.

Pese a que en las obras analizadas se maneja un indigenismo maniqueísta, es decir, se señala al indígena como un personaje demasiado bueno y al blanco desmedidamente malo, además de presentar una comunidad indígena idealizada; al mismo tiempo, estas obras defienden la dimensión étnica de la cultura indígena frente a la cuestión social de la dominación y la explotación económica. Se retrata el trasfondo mítico de las comunidades indígenas idealizadas en el pasado que por una parte se evoca, y por otra, se defiende en sus restos con uñas y dientes, como un mundo justo, fraternal, altruista, respetuoso con la naturaleza, basado en el trabajo comunal, ajeno a la propiedad privada.

Lo que se ha buscado en particular en este trabajo, es la interpretación de los elementos ideológicos insertados en *El general. Tierra y Libertad, Oficio de tinieblas, La carreta y Balún Canán*, por lo que esta investigación se centró en el estudio de aspectos como el poder, la dominación, el racismo, la discriminación y la resistencia, utilizando para su interpretación tres categorías analíticas: la deixis, la modalización y la polifonía en un corpus que muestra las formaciones ideológicas dominantes en la literatura indigenista. Acorde con los objetivos fundamentales de esta investigación y los lineamientos metodológicos expuestos en el capítulo 4, fue necesario utilizar los hallazgos del análisis discursivo, en virtud de que es importante mostrar no solamente como es que el discurso moviliza el sentido sino también por qué. Para ello fue necesario tomar en cuenta las condiciones socio-históricas de la producción de sus discursos y relacionarlas con las relaciones que existían entre los diferentes sujetos de la enunciación. Esto es precisamente lo que esta investigación ha pretendido: mostrar diferentes valores y visiones, así como las diversas estrategias argumentativas utilizadas en los discursos que conforman el corpus de estudio.

Una vez revisados los discursos ideológicos relacionados con el corpus analizado, se puede determinar que en los textos se hace referencia a la dominación como causa principal de los problemas que atraviesan los indígenas: su situación de extrema pobreza y marginación, además del proceso histórico que

la ha causado. En este sentido se muestra cómo se ha sometido a este sector de la sociedad desde la conquista.

En cuanto a los mecanismos discursivos utilizados por los locutores y enunciadores de los cuatro textos literarios, se hace énfasis en las diferentes estrategias discursivas de contraste tales como la dicotomía, las preguntas retóricas y la polarización, que expresan las voces de los enunciadores, además de los deícticos y los adjetivos modalizadores, para expresar el fenómeno social de la dominación, el abuso del poder, el racismo, la discriminación y la resistencia.

Los textos de *El general. Tierra y Libertad*, *Oficio de tinieblas* y *Balún Canán* se asocian preferentemente con elementos deícticos, en tanto que también suelen incluir los factores de modalización. Recordemos que la deixis, es la localización y la identificación de las personas, objetos, procesos, acontecimientos y actividades de que se habla en relación al contexto espacio-temporal creado y mantenido por el acto de enunciación (Charaudeau y Maingueneau, 2005: 154). Se ha constatado que los factores de deixis y modalización en el discurso ideológico de estas obras se hallan muchas veces entremezclados, ya que incorporan elementos deícticos, a la vez que se transmiten mediante las amplias posibilidades lingüísticas vinculadas con la modalización.

En *Oficio de tinieblas* y *El general. Tierra y libertad*, se observa la presencia constante del *nosotros* (plural colectivo) en la enunciación a través de los deícticos personales (pronombres). Esta deixis representa, en primer lugar, una modalidad de enunciación: *nosotros* que denuncia o evidencia la presencia subjetiva del enunciador. La presencia del pronombre personal *nosotros* apunta directamente al sujeto de la enunciación. En segundo lugar, el enunciador explicita su intención en el proceso de enunciación que remite a una modalidad de intención y a una relación social. En ambas obras literarias está implícita la presencia del enunciatario, representada por los lectores. Los enunciadores recurren sistemáticamente a la primera persona del plural y otra serie de estrategias

discursivas, puesto que pretenden disponer favorablemente al enunciatario para que éste se adhiera a sus ideas.

Debe destacarse que a lo largo de *El general. Tierra y libertad* se reitera la estrategia de la polarización en grupos a través de los pronombres *nosotros* y *ellos*: a los blancos se les atribuyen características negativas utilizando adjetivos y se insiste en que *nosotros* (los indígenas) son los humillados y las víctimas; ello significa, en este caso, que los responsables de las acciones violentas (los blancos) deben ser acusados y rechazados por los interlocutores, pues se trata de la reivindicación moral de *nosotros*, las víctimas y, de hecho, la vigorización de la identificación ideológica como grupo. El ejercicio de polarización se concreta con las dicotomías encontradas en el texto.

A partir de la polarización *nosotros-ellos* en *Oficio de tinieblas*, vemos una enfatización de las informaciones positivas sobre *nosotros* (los blancos) y una acentuación de aspectos negativos sobre *ellos* (los indígenas), omitiéndose los aspectos negativos de *nosotros* y dejando de lado los aspectos positivos sobre *ellos*. Los fenómenos de inclusión y exclusión en *Oficio de tinieblas* formulan una manera de construir la realidad social en términos de poder, de acuerdo con la cual es factible delimitar entre quiénes se presentan como dominadores y quiénes como dominados.

En *El general. Tierra y libertad*, predomina la modalización apreciativa que afecta a diversas categorías gramaticales. Abundan, sobre todo, los adjetivos subjetivos, la mayoría cargados de connotaciones negativas (*crueldad, brutalidad, perversidad*), y los adjetivos que, por sí solos, ya desprenden una valoración (*tiranos, opresores, infames, aduladores, serviles, parásitos, bestiales*).

En definitiva, tratándose de novelas, se considera apropiada la incorporación de todos estos recursos modalizadores, por lo que estamos no solo ante discursos coherentes y cohesionados, sino también ante dos textos adecuados y perfectamente contruidos desde el punto de vista literario.

En lo referente a la polifonía, hay que recordar que Bajtín elaboró la noción de polifonía para la explicación de la novela en la que el autor incorpora distintas voces que representan una pluralidad de mundos e ideas; se trata, pues, de una pluralidad verbal e ideológica que sostiene el texto de la novela (Bajtín, 2006: 18).

Oficio de tinieblas, El general. Tierra y libertad, Balún Canán y La carreta, están caracterizadas por la polifonía plena y auténtica en la medida en que los discursos son pronunciados por el locutor y distintos enunciadores que representan opciones ideológicas diferentes. No son sólo diferentes voces las de los enunciadores, sino que se trata de las voces de los representantes de diferentes sectores sociales, con distintas concepciones del mundo y de la organización de la sociedad y que tienen dos componentes fundamentales conectados entre sí: el literario y el ideológico.

Los enunciadores de ambos grupos (indígenas y blancos) tienen la voz. Sus múltiples y distintas voces son la manifestación de las diferencias socio-ideológicas de los representantes. Pero las voces de todos los que hablan, los diferentes discursos que son pronunciados, no agotan la activa estructura polifónica, pues estos discursos encuentran respuesta en otros discursos, en réplicas, en puntualizaciones, de acuerdo con el dialogismo inherente a la comunicación humana. Con las voces de los enunciadores, el lenguaje manifiesta las distintas posiciones ideológicas. Al ser las voces de los ladinos y los indígenas, voces en función de representación, es más fácil ver en ellas la polifonía; los enunciadores son un conjunto de personas diferentes entre sí, cada una de estas personas tiene su propio carácter y matices dentro de su propia ideología.

En las novelas analizadas se manifiesta una pluralidad de conciencias ideológicamente enraizada, gracias a la pluralidad de voces de los personajes. Éste es el modo en el que los textos narrativos reproducen las diversas actitudes ideológicas y sociales de una época y de un contexto social; las voces tienen, pues, un valor determinante para la configuración literaria de los diferentes grupos existentes en la sociedad.

En este caso se corrobora que las cuatro obras funcionan como novelas polifónicas ya que los hechos históricos que aparecen y que son pertenecientes a la realidad, no están contados de manera objetiva, sino que aparecen dentro de la conciencia de algún personaje que reflexiona sobre el tema y emite su propia opinión al respecto. No se narran los acontecimientos de una manera crónica objetiva, sino que es el propio personaje quien aparece como el elemento perfecto para abordar la temática de la marginalidad, donde los que nunca tuvieron voz, en este caso los indígenas, son capaces de adquirir una y así poder plasmar de alguna forma el testimonio de los oprimidos.

Cabe destacar que las preguntas retóricas se utilizan como estrategia discursiva en *La carreta*, para influir en las actitudes que los enunciatarios tienen sobre el tema de la explotación indígena, llevando a evaluaciones positivas o negativas sobre ésta. Como consecuencia, los enunciatarios pueden guiar sus pensamientos favorables o desfavorables en respuesta a las preguntas retóricas emitidas por el enunciador.

El fenómeno sociodiscursivo de la legitimación en *La carreta* consiste en el acopio de un conjunto de procesos y recursos por parte del enunciador encaminados al establecimiento de consensos sobre la representación de la realidad, por una parte, y la formulación de una argumentación para convencer y recibir la aprobación de los enunciatarios, por otra. La legitimación en *La carreta* se construye a través de los procesos lingüísticos de persuasión y justificación a través de las preguntas retóricas, con el fin de formular y preservar un orden social determinado por el hombre blanco y modos de proceder subsecuentes con éste. Dado que la legitimación se encuentra usualmente más ligada con un sector dominante, se entiende como una manera de persuasión, de resignificación y formulación de perspectivas del mundo con tal de modificar posiciones perspicaces de sectores en oposición de los allegados al centro de poder.

El sujeto empírico en *La carreta*, antes de poner al descubierto toda la lacra que está sufriendo el país, se documenta profundamente de una manera directa,

conviviendo con el indígena y llegando a penetrar en su alma y psicología, lo que hace que sus obras se llenen de fuerza y vivacidad. Sin embargo, sus relatos no son estampas de tintes melodramáticos, que los harían aparecer exagerados; por el contrario, nos presenta un cuadro lleno de lirismo, sobriedad y calidad humana, mostrándonos al indígena de una forma estoica, llena de grandeza dentro de su mismo drama. Sólo podría reprochársele su manera de plantear el problema, su tendencia a interpretar la realidad sobre la base de una valoración dicotómica del bien y del mal: el indígena como el bondadoso, en contra de la identificación del blanco como símbolo de la maldad.

En las novelas *Oficio de tinieblas* y *Balún Canán*, se encuentra la estrategia discursiva de la dicotomía: opresor (blanco)/oprimido (indígena). En estas obras literarias, además de la imagen del indígena, el locutor nos perfila la figura del terrateniente y sus motivaciones, representada en *Oficio de tinieblas* por Leonardo Cifuentes; y en *Balún Canán* por César Argüello; y a la vez nos muestra la lucha tiránica de los latifundistas contra los indígenas para aumentar sus feudos. En estas obras se muestra una profunda empatía con la figura de los indígenas de las etnias tzotzil y tzeltal. El tema es aprovechado por el locutor para introducir en la novela una ideología, que tiene al hacendado como un símbolo del dominador que extorsiona la economía del país. En ambas novelas, el locutor denuncia todas las injusticias que cometen los latifundistas y que podrían ser las de cualquier hacendado real de México. Por este medio, lo que desean los enunciadores es traernos un mensaje con el conocimiento de un problema: el drama social del indígena chiapaneco. *Oficio de tinieblas* y *Balún Canán* plantean esta cuestión en un momento histórico de Chiapas, que se puede delimitar en la primera mitad del siglo XX.

En cuanto a *El General. Tierra y libertad* y *La carreta*, el autor logra proyectar una imagen del indígena como el personaje explotado por el caxlan (hombre blanco) quien sustenta socialmente la supremacía sobre el indígena, abusando de su poder. Con espíritu crítico, el locutor se enfrenta directamente a las situaciones

sociales del indígena chiapaneco, aunque se atenga al esquema, un tanto rígido, típico de esta literatura: hacendado, sociedad media, iglesia e indígena. El locutor ayuda a crear una imagen de la condición del indígena en la selva lacandona, precisamente porque corresponde a ciertas expectativas sobre las condiciones de vida de los indígenas chiapanecos y, a la vez, cabe dentro de ciertas ideas sobre las causas profundas de las rebeliones campesinas en América Latina. Existe el dominio y el abuso, pero éste se combate con una serie de rebeldías y afán de cultura, por medio de los cuales el indígena pretende reivindicarse.

El análisis de corpus muestra una tendencia de los enunciadores a la descripción racista de los indígenas, mientras que resaltan los estereotipos asociados a ellos como la pobreza, la suciedad y el atraso. Se percibe claramente la exclusión, ya que la sociedad se representa como homogénea, monocultural y blanca. Se enfatizan las diferencias ante la naturaleza de los *otros* y se recurre a los estereotipos, las representaciones esquemáticas de los *otros*, tales como perezosos, sucios, atrasados, torpes o poco inteligentes. No sólo se representa a los *otros* de manera estereotipada y negativa sino también como pasivos y faltos de voz. Los blancos jamás se sienten identificados con ellos e ignoran la identidad del *otro*. Cuando hablan de los indígenas prefieren construir al *otro* como distinto e inferior que como igual.

La cuestión de la racialización de la explotación laboral que se expone en *La carreta* es una prueba más del carácter ideológico del racismo y su función explotadora. Por lo tanto y al igual que cualquier otro sistema de dominación, el sistema de producción capitalista de *La carreta* se configura, en primer lugar, como un sistema opresivo, al alienar al trabajador indígena del producto de su trabajo y, en segundo lugar, como un sistema de explotación, puesto que una clase se apropia, para su propio beneficio, de la plusvalía del trabajo de los miembros de la otra clase, la explotada.

En lo que se refiere al racismo, en *El general. Tierra y libertad, Oficio de tinieblas* y *Balún Canán*, se inscribe en formas de violencia, desprecio, intolerancia,

humillación y explotación, que se detallan en discursos que confieren una forma estereotipada de los indígenas. Este conjunto de discursos y representaciones de prejuicios es lo que permite atestiguar la formación de una ideología racista: el indígena es considerado muchas veces menos que un animal de carga, una suerte de objeto que puede ser reemplazado y desechado al volverse inútil, en este caso, cualquier trato, por muy cruel que pueda parecer, es aceptado como legítimo e incluso como necesario. Para el hombre blanco el indígena es como un niño que tiene todo por aprender, y su deber es enseñarle, transformarlo y convertirlo, someterlo para “salvarlo”.

En cuanto a la resistencia, el análisis de *Oficio de tinieblas* permite establecer el carácter de esa resistencia cultural que se plasma con frecuencia en los textos como manifestaciones de índole diversa para resaltar el sentimiento subyacente de la ideología religiosa de los indígenas y que todavía alientan en la actitud los pueblos indígenas. En *El general. Tierra y libertad*, la resistencia tiene que ver con la defensa de la tierra. Es fundamental tener en cuenta la especial relación que les une a sus tierras ancestrales. La tierra y los recursos naturales son fundamentales para su identidad, su cultura y su forma de vida. Por tanto, cuando reivindican sus derechos a la tierra, se refieren a lugares concretos donde han vivido generaciones y generaciones, donde sus culturas y tradiciones cobran vida, y se ven reafirmadas por su presencia. La defensa de su tierra y su territorio es vital para su supervivencia y para poder protegerse de abusos futuros.

Es importante resaltar que el análisis enunciativo fue de gran importancia para entender la ideología en la producción narrativa de ambos autores, esto en virtud de que facilitó la explicación de las características de la ideología, ya que las obras literarias critican a quienes están en el poder y pretenden reordenar el sistema social establecido. Es aquí donde el análisis del discurso sirvió para mostrar lo que está entre líneas, es decir, lo que no se afirma pero que está implicado en el discurso. Una interpretación crítica del discurso nos posibilita ver como la ideología se manifiesta mediante el discurso y el uso de ciertas estrategias

discursivas que le confieren un alto valor ideológico. Desde esta orientación crítica, el objeto de estudio, la ideología se presenta en los cuatro discursos en los que existe una relación asimétrica entre los distintos enunciadores por las diferencias de poder entre ellos.

El general. Tierra y Libertad, Oficio de tinieblas, La carreta y Balún Canán, se basan en la realidad, aunque, como es de suponer, los autores hacen concesiones a su estilo literario, pues no hemos de olvidar que ante todo son narradores que novelan sus propias vivencias. Esto hace que idealicen su forma de ver al indígena, y a través de sus obras nos ofrezcan un mensaje ideológico, ya que una característica de los textos literarios es que poseen la característica de construir una representación de la realidad a la que hacen alusión. En las cuatro novelas analizadas, el indígena aparece retratado con toda la crudeza de una realidad que sobrepasa el concepto de ficción. La nota distintiva que acuñan a estos textos radica en su enfoque realista y comprometido y la preocupación del autor por la situación del indígena y haciendo uso de una técnica narrativa con variedad de estrategias discursivas para convencer al enunciatario.

De esta forma, las novelas indigenistas se convierten en un verdadero documento, donde late, con gran viveza, la protesta. En ellas encontraremos las causas de algunos hechos históricos y políticos sobre el problema indígena, que en ese momento estaba siendo olvidado y marginado. Como ya se ha señalado, estas cuatro novelas constituyen un alegato a favor de la cultura indígena y en contra de la asimilación de la cultura occidental, un ejemplo de cómo la literatura puede ser utilizada como un objeto que se considera una representación simbólica de la realidad.

REFERENCIAS

- Adam, Jean-Michel (1992). *Los textos: tipos y prototipos. Relato, descripción, argumentación, explicación, diálogo*. París: Nathan.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1976). "Algunas ideas sobre el indigenismo", en *Revista Nueva Antropología*, Vol. 1, No. 4, pp. 106-110.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1970). *Regiones de refugio*. México: INI.
- Alcides Reissner, Raúl (1983). *El indio en los diccionarios. Exégesis léxica de un estereotipo*. México: INI-Serie de Antropología Social.
- Alejos, José (1991). *Los mayas: discurso y realidad*. México: Instituto de Investigaciones Filológicas. CEM-UNAM, vol. XVII, pp. 487-502.
- Álvarez-Gayou Jurgenson (2003). *Cómo hacer investigación cualitativa. Fundamentos y metodología*. México: Editorial Paidós.
- Allport, Gordon (1971). *La naturaleza del prejuicio*. Buenos Aires: Editorial universitaria.
- Althusser, Louis (1974). *La filosofía como arma de la revolución*. México: Siglo XXI.
- Althusser, Louis (1965). *Freud y Lacan*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Alzugaray Treto, Carlos (2009). "La construcción de regiones: un acercamiento teórico inicial para su aplicación comparada a América Latina y el Caribe", en *CEPI Documento de trabajo No. 20*. Recuperado de www.interamericanos.itam.mx/working_papers/20ALZGARAY.pdf

- Arellano, José y Margarita Santoyo (1997). "Racismo y nuevos sujetos sociales en Chiapas. El surgimiento del EZLN", en *Cuadernos. VI Jornadas Lascasianas. La problemática del racismo en los umbrales del siglo XXI*. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM.
- Aron, Raymond (1988). "Match, Power, Puissance", en: *Etudes Sociologiques*. Presses Universitaires de France, París, p. 48.
- Aubry, Andrés (1982). *Indigenismo, indianismo y movimientos de liberación nacional*. San Cristóbal de las Casas: Instituto de asesoría antropológica para la región maya.
- Austin, John (1991). *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.
- Bajtín, Mijaíl (2006). *Problemas de la poética de Dostoievski*. México: Fondo de cultura económica.
- Bajtín, Mijaíl (1999). *Estética de la creación verbal*. México: Siglo veintiuno editores.
- Bajtín, Mijaíl (1989). *Teoría y estética de la novela*. Madrid: Taurus.
- Ballén Ariza, Margarita, Pulido Rodríguez, Rodrigo, Zúñiga López, Flor Stella (2007). *Abordaje hermenéutico de la investigación cualitativa. Teorías, procesos y técnicas*. Bogotá: Universidad Cooperativa de Colombia.
- Balibar, Etienne y Wallerstein, Immanuel (1991). *Raza, nación y clase*. Madrid: IEPALA.
- Banks, Marcus (1996). *Ethnicity. Antropological constructions*. Londres: Routledge.
- Barcia, Pedro Luis (2004). "Hacia un concepto de la literatura regional", en Gloria Videla de Rivero, Martha Elena Castellino (Eds.) *Literatura de las regiones argentinas*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, pp. 25-45.
- Barre, Marie-Chantal (1983). *Ideologías indigenistas y movimientos indios*. México: Siglo XIX.
- Baron, Robert A. y Byrne, Donn (1988). *Psicología social*. Madrid: Prentice Hall.
- Barthes, Roland (2003). *El grado cero de la escritura*. Buenos Aires: Planeta.

- Bartra, Armando (1995). "Origen y claves del sistema finquero del Soconusco", en *Revista Chiapas*, Núm. 1. Recuperado de www.revistachiapas.org/No1/ch1bartra.html
- Bilbeny, Norbert (2002). *Por una causa común. Ética para la diversidad*. Barcelona: Gedisa.
- Baud, Pascal, Serge Bourgeat y Catherine Bras (2000). *Dictionnaire de géographie*. París: Hatier.
- Bello, Álvaro (2004). *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*. Santiago de Chile: CEPAL.
- Bello, Álvaro y Marta Rangel (2000). "Etnicidad, 'raza' y equidad en América Latina y el Caribe", en CEPAL. LC/R.1967/Rev. 1
- Benedetti, Alejandro (2009). "Los usos de la categoría región en el pensamiento geográfico argentino", en *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias sociales*. Barcelona: Universidad de Barcelona, vol. XIII, núm. 286. Recuperado de <http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-286.htm>
- Benjamin, Thomas (1981). "El Trabajo en las Monterías de Chiapas y Tabasco 1870-1946", en *Revista Historia Mexicana*. El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, México, volumen 30, número 4, abril-junio.
- Benjamin, Thomas (1995). *Chiapas. Tierra rica, pueblo pobre*. México: Grijalbo.
- Benot, Eduardo (1910). *El arte de hablar. Gramática filosófica de la lengua castellana*. Madrid: Los sucesores de Hernando.
- Benveniste, Émile (1974). *Problemas de Lingüística General II*. México: Siglo XXI.
- Benveniste, Émile (1966). *Problemas de Lingüística General I*. México: Siglo XXI.
- Beristáin, Helena (1988). *Diccionario de retórica y poética*. México: Porrúa.
- Bonfil Batalla, Guillermo (2004). "Implicaciones étnicas del sistema de control cultural", en Olivé, L. (Comp.) *Ética y diversidad cultural*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1994). *México profundo: una civilización negada*. México: Grijalbo/Conaculta.

- Bonfil Batalla, Guillermo (1974). "El indio. Un concepto colonial", en *Anales de Antropología*, UNAM: Vol. XXV.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1972). "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial", en *Anales de Antropología*, UNAM: Vol. IX, pp. 105-124.
- Brown, Rupert (1995). *Prejudice: it's social psychology*. Londres: Blackwell.
- Brunner, José Joaquín (1982). "Ideología, legitimación y disciplinamiento: nueve argumentos", en Francisco Rojas Aravena (Ed.) *Autoritarismo y alternativas populares en América Latina*. Costa Rica: FLACSO.
- Calsamiglia Blancafort, Helena y Tusón Valls, Amparo (2007). *Las cosas del decir. Manual de análisis del discurso*. Barcelona: Ariel.
- Carbo, Teresa (1990). "La construcción discursiva de una identidad: el caso de la población indígena de México", en Demonte, Violeta y Garza Cuarón, Beatriz (Eds.) *Estudios de Lingüística de España y México*. México: UNAM/Colegio de México, pp. 571-585.
- Carbo, Teresa (1988). "La escenificación discursiva de una paradoja: los grupos étnicos en el contexto de la Segunda Guerra Mundial", en *Revista Discurso. Cuadernos de teoría y análisis*. Año 1, número 9, mayo-agosto, pp. 63-79.
- Casas, Arturo (1994). "Pragmática y poesía", en Darío Villanueva (Coord.). *Avances en Teoría de la Literatura. Estética de la Recepción, Pragmática, Teoría Empírica y Teoría de los Polisistemas*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, pp. 229-308.
- Casas Torres, José Manuel (1980). "La regionalización geográfica en España", en *La región y la geografía española*. Valladolid: Asociación de geógrafos españoles, pp. 163-168.
- Casaus Arzú, Martha Elena (2002). *La metamorfosis del racismo en Guatemala*. Guatemala: Cholsamaj.
- Caso, Alfonso (1948). "Definición de lo indio", en *Revista Americana Indígena*, Vol. VIII, No. 5, pp. 145-181.
- Castellanos, Rosario (2012). *Oficio de tinieblas*. México: Planeta.
- Castellanos, Rosario (2007). *Balún Canán*. México: Fondo de cultura económica.

- Castellanos Guerrero, Alicia (2003). *Imágenes del racismo en México*. México: UAM
- Castellanos Guerrero, Alicia (2000). "Antropología y racismo en México", en *Desacatos*, No. 4, pp. 53-79.
- Castells, Manuel (2009). *Comunicación y poder*. Madrid: Alianza.
- Castells, Manuel (1978). *La teoría marxista de las crisis económicas y las transformaciones del capitalismo*. Madrid: Siglo XXI.
- Castells, Manuel (1976). "Crisis del estado. Consumo colectivo y contradicciones urbanas", en Poulantzas, Nicos (ed.). *La crisis del estado*. Barcelona: Fontanella, pp. 205-237.
- Castells, Manuel (1974). *La lucha de clases en Chile*. Argentina: Siglo XXI.
- Castells, Manuel (1972). *La cuestión urbana*. México: Siglo XXI.
- Castoriadis, Cornelius (2008). *El mundo fragmentado*. Buenos Aires: Terramar Ediciones.
- Charaudeau, Patrick y Maingueneau, Dominique (2005). *Diccionario de análisis del discurso*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Collier, George (1987) "Peasant Politics and the Mexican State: Indigenous Compliance in Highland Chiapas", en *Mexican Studies*, vol. 3, No. 1, winter. University of California Press.
- Comas, Juan (1972). *Razas y racismos. Síntesis histórica e índice general bibliográfico de los XXX Congresos Internacionales de Americanistas, 1875-1952*. México: Secretaría de Educación Pública (SEP-Setentas).
- Comas, Juan (1961). "Las relaciones interraciales en América Latina: 1940-1960", en *Cuadernos del Instituto de Historia. Serie Antropológica*, No. 12. México: UNAM.
- Contreras García, Irma (2000). *Las etnias del estado de Chiapas. Castellanzación y bibliografías*. México: UNAM.
- Contreras García, Irma. (1986). *Bibliografía sobre la castellanización de los grupos indígenas de la República Mexicana*. México: UNAM.
- Cornejo, Gerardo (1986). *Las dualidades fecundas*. México: El Colegio de Sonora.

- Cornejo Polar, Antonio (2005). *Clorinda Matto de Turner, novelista. Estudio sobre Aves sin nido, Índole y Herencia*. Lima: Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar.
- Cornejo Polar, Antonio (1983). "La novela indigenista: un género contradictorio" en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. Vol. 18, pp. 37-50.
- Cortés Rodríguez, Luis y Ma. Matilde Camacho Adarve (2003). *¿Qué es el análisis del discurso?* Barcelona: Octaedro-EUB
- Cuenca, María Josep (1995). "Mecanismos lingüísticos y discursivos de la argumentación", en *Comunicación, Lenguaje y Educación*, No. 25, pp. 23-40.
- De Beer, Gabriela (1989). *La historia en la literatura iberoamericana*. México: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.
- De la Fuente, Julio (1965). *Relaciones interétnicas*. México: INI
- Denzin, Norman (1979). *The Research Act in Sociology*. Chicago: Aldine.
- Díaz-Polanco, Héctor (2006). *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*. México: Siglo XXI.
- Dumitrescu, Domnita (1993). "Función pragma-discursiva de la interrogación ecoica usada como respuesta en español", en Henk Haverkate (Ed.) *Diálogos Hispánicos. Aproximaciones pragmalingüísticas al español*. Ámsterdam: Rodopi, pp. 51-85.
- Di Tella Torcuato Lucchinni, Cristina (1998). *Fundamentos de sociología*. Argentina: Editorial Biblos.
- Domínguez, Bertha y Ángel Cerutti (1990). "Milenarismo y Mesianismo en la Guerra de Castas de Chiapas, 1867-1870", en *Estudios*. Recuperado de www.biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/letras23/coloq2/sec_1.html
- Dreyfus, Hubert L. y Rabinow, Paul (1988). *Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. México: UNAM.
- Ducrot, Oswald (1984). *El decir y lo dicho*. Buenos Aires: Hachette.
- Eagleton, Terry (2005). *Ideología. Una introducción*. Barcelona: Paidós.

- Enciclopedia de los municipios y Delegaciones de México. Recuperado de www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM07chiapas/municipios/07023a.html
- Espejo Marín, Cayetano (2003). "Anotaciones en torno al concepto de región", en *Nimbus*, No. 11-12, pp. 67-87.
- Esponda Jimeno, Víctor Manuel (2007). "Quince documentos inéditos relativos a la llamada 'Guerra de Castas' de 1869", en *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*. Vol. V, núm. 1, enero-junio, pp. 195-207. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=745501122>
- Escajadillo, Tomás G. (1994). *La narrativa indigenista peruana*. Lima: Amaru.
- Escandell Vidal, María Victoria (1999). "Los enunciados interrogativos. Aspectos semánticos y pragmáticos", en Violeta Monte e Ignacio Bosque (Coords.) *Gramática descriptiva de la lengua española*, Vol. 3. España: Espasa-Calpe, pp. 3929-3992.
- Escandell Vidal, María Victoria (1996). *Introducción a la pragmática*. Barcelona: Ariel.
- Escandell Vidal, María Victoria (1988). *La interrogación en español: semántica y pragmática*. Madrid: Universidad Complutense.
- Escandell Vidal, María Victoria (1984). "La interrogación retórica", en *Dicenda. Cuadernos de filología hispánica*. Vol. 3, pp. 9-37.
- Fábregas Puig, Andrés (1992). *El concepto de región en la literatura antropológica*. México: Instituto Chiapaneco de Cultura.
- Favre, Henri (1998). *El indigenismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Favre, Henri (1973). *Cambio y continuidad entre los mayas de México*. México: Siglo XXI.
- Fairclough, Norman y Wodak, Ruth (2000). "Análisis crítico del discurso", en van Dijk, T.A. (Coord.) *El discurso como interacción social*. Barcelona: Gedisa, pp. 387-399.
- Fairclough, Norman (1995). *Critical discourse analysis. The critical study of language*. London and New York: Longman, pp. 1-20. (Traducción y adaptación de Federico Navarro).

- Fillmore, Charles y Langendoen, Terence (1979). *Studies in Linguistic Semantics*. New York: Holt Rinehart & Winston.
- Fichte, Johann Gottlieb (1994). *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la Ciencia*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Florescano, Enrique (1990). "Formación y estructura económica de la hacienda en Nueva España", en Leslie Bethell (Ed.) *Historia de América Latina. 2. América Latina colonial: Europa y América en los siglos XVI, XVII y XVIII*. Barcelona: Critica. Serie Mayor, pp. 92-121.
- Floris Margadant, Guillermo (1971). *Introducción a la historia del derecho mexicano*. México. UNAM: Textos universitarios.
- Fontanier, Pierre (1968). *Les figures du discours*. Paris: Frammarion.
- Foucault (1989). *Historia de la sexualidad. Vol. I*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1988). "El sujeto y el poder", en *Revista Mexicana de Sociología*, No. 3, p. 14.
- Foucault (1983). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, Michel (1981). *Un diálogo sobre el poder*. Madrid: Alianza Editorial .
- Foucault, Michel (1976). *La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- Fowler, Roger (1985). "Power", en Teun A. van Dijk (ed.). *Discourse Analysis in Society*, Vol. 4, 61-82. London: Academic Press.
- Frías Conde, Xavier (2001). *Introducción a la pragmática*, Revista Philologica Romana. Recuperado de www.romaniaminor.net/ianua
- Fuentes, Carlos (1969). *La novela hispanoamericana*. México: Joaquín Mortiz.
- Fuentes C. y E. Alcaide (2007). *La argumentación lingüística y sus medios de expresión*. Madrid: Arco Libros.
- Gall, Olivia (2007). *Racismo, mestizaje y modernidad: visiones desde latitudes diversas*. México: CEIICH-UNAM/Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias.

- Gall, Olivia (2004). "Identidad, exclusión y racismo. Reflexiones teóricas y sobre México", en *Revista Mexicana de Sociología*, año 66, número 2, abril-junio 2004, pp. 221-259.
- García Bermúdez, Karina (2008). *Discriminación salarial por género en México*. Tesis para grado de Maestría en Economía Aplicada. Colegio de la Frontera Norte.
- García Negroni, María Marta y Tordesillas, Marta (2001). *La enunciación en la lengua: de la deixis a la polifonía*. Madrid: Gredos.
- Giblin-Del Vallet, Beatrice (1993). "Region", en *Dictionnaire de Geopolitique*, Paris: Flammarion.
- Gibson, Charles. 1990. "Las sociedades indias bajo el dominio español", en Leslie Bethell (Ed.) *Historia de América Latina. 4. América Latina colonial: sociedad y cultura*. Barcelona: Crítica. Serie Mayor. Pp. 157-188.
- Jiménez, Gilberto (1983). *Poder, Estado y Discurso*. México: UNAM.
- Jiménez Resano, Gaudioso (1977). "Notas sobre el imperativo del verbo en español", en *Cuadernos de investigación filológica*, Vol. 3, 1-2, pp. 3-18.
- Ginés de Sepúlveda, Juan (1996). *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México: Fondo de Cultura Económica.
- González Pacheco, Cuauhtémoc (1995). *Los bosques de México y la banca internacional*. México: Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM.
- González Pacheco, Cuauhtémoc (1983) *El capital extranjero en la selva de Chiapas: 1863-1983*. México: Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM.
- Gutiérrez Vidrio, Silvia (2010). "Discurso periodístico: una propuesta analítica", en *Comunicación y sociedad*. pp. 169-198. Recuperado de http://www.comunicacionysociedad.cusch.udg.mx/sites/default/files/6_3.pdf
- Gutiérrez Vidrio, Silvia (2003). "El discurso argumentativo. Una propuesta de análisis", en *Escritos. Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*, N° 27, enero-junio, pp. 45-66. Recuperado de http://www.buap.mx/portal_pprd/work/sites/escritos/resources/LocalContent/27/1/silviagtzv.pdf
- Gramsci, Antonio (1999). *Introducción a la filosofía de la praxis*. México: Fontamara.

- Grootendorst, Rob (2006). *Argumentación: análisis, evaluación, presentación*. Buenos Aires: Biblos.
- González Calvo, José Manuel (1980). "Nueva consideración del imperativo", en *Anuario de Estudios Filológicos*, Vol. 3, pp. 57-75.
- Gramuglio, María Teresa (1995). *Cuentos argentinos: Buenos Aires*. Argentina: Colihue.
- Haidar, Julieta (2006). *El debate CEU-Rectoría: estrategias discursivas*. México: Universidad Autónoma de México.
- Haidar, Julieta (1998). "Análisis del discurso", en Luis Jesús Galindo Cáceres (Ed.) *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación*. México: Pearson, pp. 117-164.
- Haidar, Julieta (1990). *Discurso sindical y procesos de fetichización*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Harvey, Neil (2000). *La rebelión de Chiapas: la lucha por la tierra y la democracia*. México: Editorial Era.
- Hegel, Georg Wilhem (1968). *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires: Hachette.
- Heintz, Peter (1957). *Los prejuicios sociales*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Hernández Sampieri, Roberto, Fernández Collado, Carlos y Babtista Lucio, Pilar (1998). *Metodología de la investigación*. México: McGraw-Hill.
- Herrero Cecilia, Juan (2006). *Teorías de pragmática, de lingüística textual y de análisis del discurso*. España: Universidad de Castilla-La mancha.
- Huamán, Miguel Ángel (2003). "Elementos de pragmática de la comunicación literaria", en Miguel Ángel Huamán (Ed.) *Lecturas de Teoría Literaria II*. Lima: Fondo Editorial, pp. 17-64.
- Huarag Álvarez, Eduardo (2014). *Pensamiento mítico en la narrativa latinoamericana*. Estados Unidos: CreateSpace.
- Humboldt, Alexander (1966): *Ensayo Político sobre el reino de la Nueva España*. México: Porrúa.

- Islas Azais, Héctor (2005). "Lenguaje y discriminación", en *Cuadernos de la igualdad*. México: CONAPRED, No. 4.
- Jespersen, Otto (1975): *La filosofía de la gramática*, Anagrama, Barcelona.
- Jiménez de Báez, Ivette (1979). *Ficción e historia. La narrativa de José Emilio Pacheco*. México: El Colegio de México.
- Jakobson, Roman (1981). *Lingüística y poética*. Madrid: Cátedra.
- Jiménez, Blanco, José (1977). *La conciencia regional en España*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Kaplan, David (2004). "Demostrativos" en Helena López Palma (Coord.) *La deixis. Lecturas sobre los demostrativos y los indiciales*. Lugo: Axac.
- Katz, Friedrich (2004). "Las rebeliones rurales a partir de 1810", en Friedrich Katz (Editor), *Revuelta, rebelión y revolución: la lucha rural en México del siglo XVI*. México: Era, pp. 459-495.
- Kerbrat-Orecchioni, Catherine (1986). *La enunciación. De la subjetividad en el lenguaje*. Buenos Aires: Hachette.
- Knight, Alan (2004). "Racismo, revolución e indigenismo: México, 1910-1940", en *Cuadernos del Seminario de Estudios sobre el Racismo*, Núm. 1. México: Universidad Autónoma de Puebla-Consejo Estatal de Ciencia y Tecnología.
- Lacan, Jacques (1976). "Algunas reflexiones sobre el yo", en *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*. Montevideo, tomo 22, p. 175-186.
- Lacoste, Pablo (2005). "Carretas y transporte terrestre bioceánico: la ruta Buenos Aires-Mendoza en el siglo XVIII", en *Estudios Ibero-Americanos*. PUCRS, Vol. XXXI, No. 1, pp. 7-34
- Lara, Fernando (2008). "Conceptos fundamentales del análisis crítico del discurso", en *Didáctica, Temas, planteamientos y experiencias*. México: Universidad Autónoma de Chiapas, pp. 181-209.
- Las Casas, Bartolomé de (1986). *Breuíssima relación de la destrucción de las Indias*. Barcelona: Ediciones Orbis.
- Leenhardt, Jacques (1968). *Fundamentos preliminares para una sociología de la novela*. Paris: Aportes, No. 8, p.11-20.

- Lévinas, Emmanuel (1997). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme.
- Lévinas, Emmanuel (1992). *Humanismo del otro hombre*. Madrid: Caparrós.
- Levinson, Stephen (1989). *Pragmática*. Barcelona: Teide.
- Lévy, Jacques. y Lussault, Michel (2003). *Dictionnaire de la Géographie et de l'espace des sociétés*. Paris: Belin.
- Lewis, Stephen E. (2001). "¿Patria (chica) o muerte? Tres episodios de lucha por la 'soberanía' chiapaneca", 1914-1940", en Olivia Gall (Coord.) *Chiapas: sociedad, economía, interculturalidad y política*. México: UNAM, pp. 95-116.
- Lewis, Stephen E. (2005). "El choque del siglo: los coletos y el cardenismo. 1936-1940" en Mercedes Olivera Bustamante y María Dolores Palomo Infante (Coords.) *Chiapas: de la independencia a la revolución*. México: CIESAS, Consejo de Ciencia y Tecnología del estado de Chiapas, pp. 73-95.
- Lienhard, Martin (1990), *La voz y su huella: Escritura y conflicto étnico-social en América Latina (1492-1988)*. La Habana: Casa de las Américas.
- López Ferrero, Carmen (2002). "La comunicación del saber en los géneros académicos: recursos lingüísticos de modalidad epistémica y de evidencialidad", en F. Luttikhuisen (Ed.) *V Cóngrés International llengües per a finalitats específiques. The language of International Communication*. Barcelona: Publicacions de la Universitat de Barcelona, pp. 164-172.
- Lutz Bachère, Bruno (2002). Reseña de "Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos" de Scott James C., en *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, Vol. 9, No. 30, septiembre diciembre, pp. 337-343.
- Lyons, John (1980). *Semántica*. Barcelona: Teide.
- Maingueneau, Dominique (1980). *Introducción a los métodos de análisis del discurso*. Buenos Aires, Hachette.
- Maldonado Gallardo, Alejo (2008). *Una educación para el cambio social 1928-1940*. México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Margolin, Uri (1984). *Narrative and Indexicality: A tentative framework*. *Journal of Literacy Semantics*. XIII: 181-204.

- Martin Rojo, Luisa y Whittaker Rachel (1998). *Poder-decir o el poder de los Discursos*. Madrid: Arrecife.
- Martín Zorraquino, Ma. Antonia y Portolés Lázaro (1999). "Los marcadores del discurso", en I. Bosque y V. Demonte (Eds.) *Gramática descriptiva de la lengua española*, Madrid: Espasa-Calpe, pp. 4051-4213.
- Martínez Morales, José Luis (1999). *Literaturas regionales y Nación*. México: Universidad Veracruzana.
- Martínez Peláez, Severo (1992). *La patria del criollo: ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*. Guatemala: Universidad de San Carlos.
- Martínez Solís, María Cristina (2005). *La Argumentación en la dinámica enunciativa del discurso*. Cali: Cátedra UNESCO - MECEAL: LE. Escuela de Ciencias del Lenguaje Universidad del Valle.
- Marx, Carlos y Engels, Federico (1974). *La ideología alemana*. México: Editorial Grijalbo, 5ª. Ed.
- Marx, Carlos y Engels, Federico (1967). *Sobre el arte y la literatura*. Buenos Aires: Estudio.
- Mayz-Vallenilla, Ernesto (1982). *El dominio del poder*. España: Editorial Ariel
- Mignolo, Walter (2005). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
- Miles, Robert (1989). *Racism*. Londres: Routledge.
- Miller, Beth (1984). "Historia y ficción en *Oficio de tinieblas*", en *Texto-Critico*, No. 28, pp. 131-142.
- Molina Ibáñez, Mercedes (1986). "Paisaje y región: una aproximación conceptual y metodológica", en García Ballesteros, Aurora (Coord.) *Teoría y práctica de la geografía*. Madrid: Alhambra, pp. 63-87.
- Moliner, María (2008). *Diccionario de uso del español*. Madrid: Gredos.
- Molero Alonso, Fernando (2007). "El estudio del prejuicio en la psicología social: Definición y causas", en José F. Morales, Miguel C. Moya Morales; Elena Gaviria y María Isabel Cuadrado Guirado (Coords.). *Psicología social* (3ra Ed., pp. 591-617). Madrid: McGraw- Hill.

- Montseny, Federica (1976). *¿Qué es el anarquismo?* Barcelona: La Gaya Ciencia.
- Monteforte Toledo, Mario (1976). *Literatura, Ideología y Lenguaje*. México: Editorial Grijalbo.
- Montemayor Aceves, Carlos (2000). *Los pueblos indios de México hoy*. México: Editorial Planeta.
- Morin, Edgar. *El paradigma perdido*. Barcelona: Editorial Kairos.
- Moscoso Pastrana, Prudencio (1992). *Rebeliones indígenas en los Altos de Chiapas*. México: UNAM-Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y del Estado de Chiapas.
- Olabuénaga Ruíz, José Ignacio (2012). *Metodología de la investigación cualitativa*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Ong, Walter J. (1987). *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ortega y Medina, Juan A. (1987). *Imagología del bueno y mal salvaje*. México: UNAM.
- Oviedo, José Miguel (1998). "Reflexiones sobre el 'criollismo' y su desarrollo en Chile", en *Anales de Literatura Hispanoamericana*. Número 27, pp. 25-34.
- Páez, Darío (2004). "Relaciones intergrupales", en Darío Páez, Itziar Fernández y Silvia Ubillos (Coords.). *Psicología social, cultura y educación*, pp. 752-768. Madrid: Pearson Educación.
- Palacios, Juan José (1983). "El concepto de región: la dimensión espacial de los procesos" en Héctor Ávila Sánchez (Comp.) *Lecturas de análisis regional en México y América Latina*. México: Universidad Autónoma Chapingo, pp. 56-68.
- Palermo, Zulma (1996). *Escritos al margen*. Buenos Aires: Marymar.
- Plantin, Christian (2015). *La argumentación*. Barcelona: Editorial Planeta.
- París Pombo, María Dolores (2003). "Discriminación laboral y segregación espacial en ciudades del sureste mexicano", en Castellanos Guerrero (Coord.). *Imágenes del racismo en México*. México: UAM.

- París Pombo, María Dolores (2002). "Estudios sobre el racismo en América Latina", en *Política y Cultura*, No. 17, Primavera, pp. 289-309.
- Pini, Mónica E. (2010). "Análisis crítico del discurso. Políticas educativas en España", en *RASE*, vol. 3, núm. 1, pp. 105-127.
- Postigo De Bedia, Ana María (1996). *Fuentes para la transformación curricular, lengua*. Argentina: Ministerio de Educación y Cultura de la nación.
- Portolés Lázaro, José (2004). *Pragmática para hispanistas*. Madrid. Síntesis.
- Perelman, Chaim y Olbrechts-Tyteca, Lucie (1989). *Tratado de la argumentación. Nueva Retórica*. Madrid: Gredos.
- Pozas Arciniega, Ricardo (1977). "Chamula", en *Clásicos de la Antropología Mexicana*. México: INI, tomo 2.
- Pozas Arciniega, Ricardo (1952). "El trabajo en las plantaciones de café y el cambio sociocultural del indio", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, Vol. XIII.
- Pottier, Bernard (1970). *Lingüística general*. Madrid: Gredos.
- Poulantzas, Nicos (1978): *Estado, poder y socialismo*. México: Siglo XXI.
- Poulantzas, Nicos (1968). *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*. México: Siglo XXI.
- Querol Sanz, José Manuel y Reyzábal Rodríguez, Ma. Victoria (2008). *La mirada del otro. Textos para trabajar la educación intercultural y la diferencia de género*. Madrid: Editorial La Muralla.
- Quijano, Aníbal (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Edgardo Lander (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Quin, Robyn y McMahon, Barrie (1997). *Historias y estereotipos*. Madrid: Ediciones de la Torre.
- Prada Oropeza, Renato. (2001). "La literatura regional. El discurso histórico y el testimonial", en *El discurso testimonio y otros ensayos*. México: UNAM, pp. 81-97.

- Ramírez, Luis Alfonso (2008). *Comunicación y discurso. La perspectiva polifónica en los discursos literario, cotidiano y científico*. Bogotá: Cooperativa Editorial Magisterio.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (2001). *Diccionario de la lengua española*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Reboul, Oliver (1986). *Lenguaje e ideología*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Renard, Jean-Pierre (2002), "Frontières et aménagement. Le point vue du géographe", en *Mosella*, vol. 22, núm. 4, pp. 7-16.
- Rodríguez Gómez, Gregorio; Gil Flores, Javier y García Jiménez, Eduardo (1996). *Metodología de la investigación cualitativa*. Granada: Editorial Aljibe
- Rodríguez Chicharro, César (1988). *La novela indigenista mexicana*. México: Universidad Veracruzana.
- Rodríguez González, Ángel (1996). "Psicología Social de los Prejuicios", en Álvaro, José Luis, Garrido, Alicia y Torregrosa, José Ramón (Eds.) *Psicología Social Aplicada*. Madrid: McGraw-Hill, pp. 295-315.
- Rodríguez-Luis, Julio (1990). "El indigenismo como proyecto literario: revaloración y nuevas perspectivas", en *Hispanoamérica, Revista de Literatura*, pp. 41-50.
- Rodríguez Zepeda, Jesús (2005). "Definición y concepto de la no discriminación" en *El Cotidiano*, núm. 134, noviembre-diciembre, pp. 23-29. UAM-Unidad Azcapotzalco.
- Rodríguez Zepeda, Jesús (2004). "Qué es la discriminación y cómo combatirla", en *Cuadernos de la igualdad*, No. 2. México: CONAPRED.
- Romero, María Eugenia (1992). *El reparto de tierras y la política agraria en Chiapas 1914-1988*. México: UNAM.
- Ruiz Gurillo, Leonor (2006). *Hechos pragmáticos del español*. Alicante: Universidad de Alicante.
- Rus, Jan (2004). "La comunidad revolucionaria institucional: la subversión del gobierno indígena en Los Altos de Chiapas, 1936-1968", en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (Eds.) *Chiapas: los rumbos de otra historia*. México: UNAM-CIESAS, pp. 256-275.

- Said, Edward W. (1996). "Representar al colonizado. Los interlocutores de la antropología", en González Stephan, Beatriz (Comp.) *Cultura y Tercer Mundo 1. Cambios en el saber académico*. Caracas: Editorial Nueva Sociedad, pp. 23-59.
- Said, Edward W. (1978). *Orientalismo*. Barcelona: Random House.
- Sánchez, Consuelo (1999). *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*. México: Siglo XXI.
- Sanciprián, Nancy (1991). *B. Traven en México*. México: CONACULTA.
- Sartre, Jean Paul (1972). *El ser y la nada*. Buenos Aires: Editorial Lozada.
- Schmidt-Welle, Friedhelm (2012). "Regionalismo abstracto y representación simbólica de la nación en la literatura latinoamericana de la región", en *Relaciones*, No. 30, pp. 115-127.
- Schmidt-Radefeldt, Jürgen (1977). "On so called Rhetorical Questions", en *Journal of Pragmatics*, pp. 375-392.
- Sittón Salomón, Nahmad (2003). *Fronteras étnicas: análisis y diagnóstico de dos sistemas de desarrollo: proyecto nacional vs. proyecto étnico: el caso de los ayuuk (mixes) de Oaxaca*. México: CIESAS.
- Skidmore, Thomas E. y Smith, Peter H. (2010). *Modern Latin America*. Nueva York: Oxford University Press.
- Smith, Anthony (1997). *La identidad nacional*. Madrid: Trama Editorial.
- Stake, Robert (1998). *Investigación con estudios de casos*. Ediciones Morata. Madrid.
- Stavenhagen, Rodolfo (2001). *La cuestión étnica*. México: El Colegio de México.
- Stavenhagen, Rodolfo (1997). "Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina", en *Revista de la CEPAL*, No. 62, pp. 61-74.
- Stavenhagen, Rodolfo (1971). *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. México: Siglo XXI.
- Stavenhagen, Rodolfo (1968). "Clases, colonialismo y aculturación", en *Cuadernos del Seminario de Integración Social Guatemalteca*. Guatemala: Ministerio de Educación.

- Taracena Arriola, Arturo (2008). "Propuesta de definición histórica para región". *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, (35), 181-204. Recuperado de <http://www.scielo.org.mx/pdf/ehmcm/n35/n35a6.pdf>
- Taracena Arriola, Arturo (2005). "Reflexiones sobre la historia regional", en *Desafíos y potencialidades de la historia local en Guatemala*. Guatemala: Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales, pp. 69-86.
- Thompson, John B. (1998). *Ideología y cultura moderna: teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*. México: UAM-Xochimilco.
- Touraine, Alain (1999). *Críticas a la modernidad*. Madrid: Taurus.
- Traven, B. (2009). *La carreta*. México: Selector.
- Traven, B. (2004). *El general. Tierra y libertad*. México: Planeta.
- van Dijk, Teun A. (2010). "Análisis del discurso del racismo", en *Crítica y Emancipación. Revista latinoamericana de ciencias sociales*. Año II, No. 3, primer semestre, pp. 65-94.
- van Dijk, Teun A. (2008). "Discurso y Sociedad", en *Semántica del discurso e ideología*, Vol. 2 (1), pp. 201-261.
- van Dijk, Teun A. (2006). "Discurso de las élites y racismo institucional", en Lario, M. (Ed). *Medios de comunicación e inmigración*. Murcia, CAM-Obra social, pp. 15-34.
- van Dijk, Teun A. (2005a). *Política, ideología y discurso*. Quórum Académico, Vol. 2, Núm. 2, julio-diciembre, pp. 15-47. Recuperado de www.redalyc.org/articulo.oa?id=199016762002
- van Dijk, Teun A. (2005b). *Ideología y análisis del discurso. Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 10, núm. 29, pp. 9-36. Recuperado de http://www.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1315-52162005000200002&lng=es&tlng=es
- van Dijk, Teun A. (2003). *Ideología y discurso*, Barcelona: Ariel.
- van Dijk, Teun A. (2002). "El análisis crítico del discurso y el pensamiento social", en *Atenea Digital*, núm. 1, pp. 1-7. Recuperado de <http://www.raco.cat/index.php/Athenea/article/viewFile/34083/33922>

- van Dijk, Teun A. (2000). *El Discurso como estructura y proceso. Estudios del discurso: introducción multidisciplinaria*, Volumen I, Barcelona: Gedisa.
- van Dijk, Teun A. (1999a). *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*. Barcelona: Gedisa.
- van Dijk, Teun A. (1999b). *El análisis crítico del discurso*. Barcelona: Revista *Anthropos*, No.186, septiembre-octubre, pp. 23-36. Recuperado de www.discursos.org%20análisis%20crítico%20del%20discurso
- van Dijk, Teun A. (1997). *Racismo y Análisis Críticos de los Medios*. Barcelona: Paidós.
- van Dijk, Teun A. (1996a). "Análisis del discurso ideológico" en *Versión*, No. 6, México: UAM, pp. 15-43.
- van Dijk, Teun A. (1996b). Opiniones e ideologías en la prensa en *Voces y Culturas. Revista de Comunicación*, vol. 10, pp. 9-50.
- van Dijk, Teun A. (1992). *La ciencia del texto: un enfoque interdisciplinario*. Barcelona: Paidós.
- van Dijk, Teun A. (1978). "La ciencia del texto", en Berta Zamudio de Molina y María Eugenia Saifán (Comp.) *Lingüística del texto. Selección de trabajos*. Buenos Aires: Ediciones Cursos Universitarios.
- Van Young, Eric (1992). *Mexico's region comparative history and development*. San Diego: Center for U.S. Mexican Studies.
- Van Young, Eric (1991). "Haciendo historia regional: consideraciones metodológicas y teóricas", en Pedro Pérez Herrero (Comp.) *Región e historia en México (1700-1850)*. México: UAM-Instituto Luis Mora.
- Van Young, Eric (1990). *La ciudad y el campo en el México del siglo XVIII: la economía rural de la región de Guadalajara, 1675-1820*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Vargas Cabrera, María del Refugio (1999). "Aproximación a la noción ideológica de indio y su manejo político en el siglo XVI", en *Antropología*, Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia, No. 31, pp. 40-45.
- Vian Herrero, Ana (2001). "Interlocución y estructura de la argumentación en el diálogo: algunos caminos para una poética del género", en *Criticón*, Vol. 81-82, pp. 157-190.

- Villa Rojas, Alfonso (1990). *Etnografía tzeltal de Chiapas. Modalidades de una cosmovisión prehispánica*. México: INI.
- Voloshinov, Valentín N. (1973). *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Wade, Peter (2000). *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Walzer, Michael (1988). "La política de Michel Foucault", en David Couzens (ed.) *Foucault*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Weber, Max (2002). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wieviorka, Michel (2002). *El racismo, una introducción*. Bolivia: Plural editores.
- Wieviorka, Michel (1992). *El espacio del racismo*. Barcelona: Plaza & Janes.
- Wittgenstein, Ludwig (1988). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica.
- Wodak, Ruth y Michael Meyer (2003). "De qué trata el análisis crítico del discurso. Resumen de su historia, sus conceptos fundamentales y su desarrollo", en: *Métodos del análisis crítico del discurso*. Barcelona: Gedisa.
- Wogan, Daniel (1942). "Aída Cometta Manzoni: El indio en la poesía de América española" en *Revista Iberoamericana*. Vol. IV, pp. 467-471.
- Woodward, Kath (2000). *Questioning identity: gender, class, nation*. New York: Routledge.
- Young, Robert (2004). *Postcolonialism: an historical introduction*. Oxford: Blackwell
- Zecchetto, Vitorino (2002). *La danza de los signos. Nociones de semiótica general*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

Índice de esquemas, cuadros y mapas

Esquema 1: Región discursiva.....	38
Esquema 2: Relaciones de clases sociales.....	116
Esquema 3: La enunciación.....	168
Esquema 4: Los deícticos.....	172
Esquema 5: Pasos seguidos en el proceso de triangulación.....	215
Esquema 6: Modelo de análisis.....	216
Cuadro 1: Cuadrado ideológico de van Dijk	100
Cuadro 2: Estructura de las ideologías de van Dijk.....	101
Cuadro 3: Categorías y dimensiones de análisis.....	159
Cuadro 4: Preguntas retóricas: enunciado lingüístico-enunciado pragmático.....	188
Cuadro 5: Preguntas retóricas: contexto positivo-negativo.....	188
Cuadro 6: Resistencia indígena descrita en el corpus.....	274
Cuadro 7: Polarización <i>Nosotros-Ellos</i>	307
Cuadro 8: Cuadrado ideológico: Rebeldes vs. opresores.....	312
Cuadro 9: Estrategias ideológicas: sentido de pertenencia al grupo.....	313
Cuadro 10: <i>Nosotros</i> exclusivo: la Iglesia.....	319
Cuadro 11: <i>Nosotros</i> inclusivo-exclusivo: los terratenientes.....	322
Cuadro 12: <i>Nosotros</i> inclusivo: los chamulas.....	324

Cuadro 13: <i>Nosotros</i> reflexivo.....	324
Cuadro 14: Enunciación lingüística-Interpretación pragmática.....	349
Mapa No. 1: Zonas de monterías en la selva lacandona.....	221