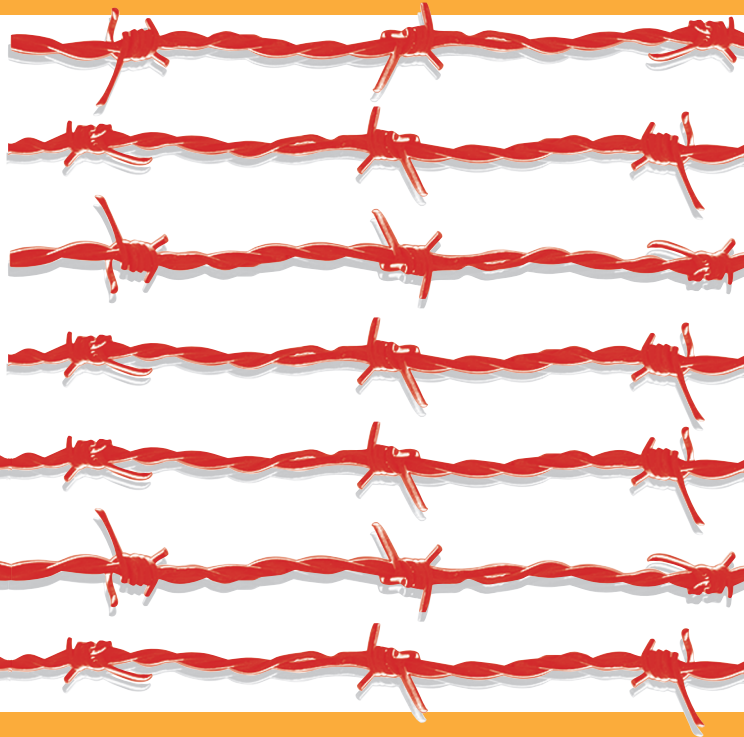


Fronteras (in)franqueables

[Ciclo de charlas]

Se ponían a dormir y hasta roncaban y yo sentada porque yo quería verle el fin al camino. Yo no dormí. Luego, se levantaba porque decía que si caminábamos en el día nos iban a agarrar. En el día escondidos y luego se oían que iban las motos de migración. Salíamos corriendo luego, al siguiente día, me acuerdo, el día sábado comenzamos a caminar en ese desierto. El domingo



cuadernos de el centro

Ciclo de charlas

Fronteras (in)franqueables

2009
Centro Cultural de España
El Salvador



Coordinación de proyecto

Sofía Mata

Coordinación editorial, diseño, edición y diagramación

Contracorriente editores

Concepto original

Juan Sánchez

Septiembre, 2009 [Primera edición]

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo del Centro Cultural de España en El Salvador.

Centro Cultural de España en El Salvador

Calle la Reforma, 166

Colonia San Benito. San Salvador

info@ccespanasv.com

www.ccespanasv.com

(503) 2275-7526

Impreso en El Salvador/Printed in El Salvador

Fronteras (in)franqueables



Fronteras (in)franqueables

Abelardo Morales Gamboa (FLACSO, Costa Rica)

Lunes 9 de junio

Abelardo Morales Gamboa¹ **Muros y barreras, la fronteras de** **Centroamérica en la globalización.** **Reflexiones desde la frontera entre** **Nicaragua y Costa Rica**

Las fronteras son una realidad geográfica importante en la formación de las sociedades latinoamericanas, incluyendo su parte insular, cuyo rigor surge con la modernidad tras la constitución del Estado-nación. En América Central, las fronteras se han establecido como parte de los procesos de diferenciación territorial, bajo doctrinas que han enfatizado su función *demarcatoria*, el concepto del carácter indivisible del Estado-nación y el carácter supremo de su soberanía. A pesar del eufemismo idealista con el que algunos «hiperglobalizadores» sentenciaron

la abolición de las fronteras frente a las fuerzas globales, la función territorial de la frontera continúa siendo la demarcatoria entre los territorios de los estados colindantes. Pero en tal desempeño, como hemos sostenido previamente (Morales, 1997a), la frontera también es objeto de un conjunto de estímulos, tanto externos como locales, que permiten pensar en ellas de otra forma. Es decir, la frontera no está formada por una dimensión única, sino por múltiples realidades y por significados que acaban denotándola como una entidad que desarrolla múltiples funciones, y que adquiere a su vez múltiples expresiones.

Bajo esas cambiantes manifestaciones la frontera es una realidad dual. Para facilitar el análisis de lo que en ella ocurre, es importante reconocer lo que im-

¹ Documento leído en el Ciclo de Charlas Fronteras (In)franqueables, del 9 al 13 de junio de 2008. Centro Cultural España, San Salvador, El Salvador. El autor es costarricense, sociólogo y comunicador social con especialidad en Relaciones Internacionales y Migración.

plica en términos de la divisibilidad del territorio político en unidades estatales, pero también en cuanto a la colindancia y continuidad de una trama social que no se acaba dentro de los bordes de la nación.

Por eso, el concepto de frontera aquí adoptado se extiende más allá de la naturaleza jurídica de la línea divisoria, que es propia de su dimensión geopolítica, para comprender un dominio regional más amplio referido a los intercambios sociales, que son a su vez económicos, culturales y demográficos, en niveles que son tanto infra como interestatales. Tal multiplicidad de funciones está supeditada a las relaciones de poder en las que se muestran fuerzas capaces de fijar un orden e imponer sus lógicas. Esas relaciones de poder se manifiestan también en una escala diferente, entre las localidades y los centros de decisión política y económica; entre el capital y el trabajo; entre los estados colindantes entre sí; y entre estos y otros centros de poder.

En fin, hoy en día, las fronteras como otros tantos territorios, son la arena de las contradicciones domésticas combinadas con las contradicciones propias de la globalización. En las fronteras y regiones

fronterizas se produce el desbordamiento de las causas y de las manifestaciones de esas contradicciones estructurales, desde los contextos locales y nacionales, hacia contextos regionales, binacionales y transnacionales. Ese fenómeno tiene raíces ancladas en una nueva lógica de las desigualdades, que traslada las contradicciones y formas de exclusión desde la arena local y nacional hacia la transnacional y viceversa. También la globalización produce dinámicas mediante las cuales la contradicción pierde base territorial y se transnacionaliza; en consecuencia, el conflicto local tiene a su vez un carácter global. Las fronteras son muchas veces el espacio de cruce de esas contradicciones entre uno y otro plano. Ese cruce está en gran medida condicionado por el lugar que mantienen las fronteras en la organización de los intercambios, en el desplazamiento territorial de los factores de producción y de otros activos y bienes, dentro de redes transnacionales que son tanto formales como informales, inclusive *ilegales*. Uno de los factores más notorios en el nuevo contexto global son las migraciones, especialmente las laborales, como parte de esos mecanismos de traslado de tales contradicciones entre los planos local y global.²

2 Parte de estos conceptos y reflexiones sobre las funciones de la frontera y sus transformaciones en el contexto de la globalización han sido desarrolladas en Morales, 1997a; Morales, 1997b; y Morales, 2002. Este documento se elaboró dentro del Programa del NCCR Norte Sur, *Investigación para Mitigar los Síndromes del Cambio Global*, con el apoyo Fondo Científico Nacional Suizo y el Fondo de Cooperación para el Desarrollo de Suiza.

Entonces, en la «fronterología» tenemos dos percepciones sobre la frontera: la del *límite* y la de la *región*. Es decir, una transición desde el espacio fijo que separa a la concepción del espacio dinámico, marcado por la colindancia y la continuidad de la trama social. Podemos hablar de la frontera como una entidad territorial en donde se presentan las siguientes manifestaciones: el *límite* determinado por la línea de separación entre los territorios de dos estados; la *zona fronteriza* como ámbito más amplio de desarrollo de un conjunto de actividades al interior de cada Estado y que tienen a la frontera como un centro vital de referencia; y la *región transfronteriza* que se forma como un espacio que traspasa las líneas de separación y origina una integración entre los territorios colindantes.

Pero la *región transfronteriza* es precisamente ese espacio de contradicción y de cruce entre lo local y lo global, así como entre la premodernidad y la posmodernidad, entre los lugares y los *no lugares* (Augé, 1996). La *región transfronteriza* es una entidad que carece de estatuto jurídico dentro de la geografía política, pero dentro de la cual hay fuerzas sociales y relaciones de producción y de poder que funcionan en dependencia o con una cierta autonomía frente a otros territorios y centros de decisión; su especificidad frente a otras realidades geográficas se explica por la presencia de la figura del límite dentro de ella. La existencia del límite, en esa dimensión interestatal, siempre será una

constante de las variaciones que la frontera como *región* experimente, hasta tanto el Estado nación continúe funcionando como la unidad divisoria del sistema mundial.

En la *región transfronteriza* se forma una estructura en la que la frontera funciona como *límite*, como *zona* económica y cultural, y como espacio transversal. Es decir, allí la frontera se revela como línea de separación, pero también de contacto y de cruce. Como *región transnacional*, integra a espacios territoriales colindantes de dos o más países, dentro de sistemas de relaciones que pueden ser tanto regulares como informales, bajo la formación de redes y diversos canales de interconexión que presionan sobre las dinámicas y las decisiones institucionales en el manejo de las relaciones entre los Estados centrales o los poderes locales. Las redes sociales transfronterizas tienden a quedar interconectadas a partir de ejes transversales, que organizan las interacciones entre dos centros poblacionales o de redes poblacionales localizadas en los territorios colindantes. Entre ellas existe una importante relación de proximidad, condiciones de acceso y comunicación, así como una afinidad de intereses entre los agentes sociales de los respectivos territorios que le dan sentido a las expresiones de interdependencia transnacional. La interdependencia asume distintas expresiones dependiendo de las desigualdades o asimetrías entre los espacios, así como de la conflictividad latente o manifiesta causada por las

relaciones asimétricas de poder que se desarrollan entre los distintos centros.

En la base de la región transfronteriza, como expresión territorial emergente en la globalización, subyace, por un lado, la *región natural* que se define como un ecosistema, con una cierta uniformidad en su estructura geológica y su biodiversidad; funciona como espacio de cohesión natural y ambiental que integra al espacio transfronterizo. Por otra parte, subsiste la *comunidad eco-cultural* que corresponde con una comunidad étnica que comparte los rasgos de identidad común, parentesco, idioma, costumbres y un sentido de comunidad entre los habitantes de los territorios colindantes. Eso determina la existencia de una relación de vecindad establecida a partir de dinámicas comunes de poblamiento con una raíz común; marcando la existencia de la *región histórica* que justifica su existencia como un hecho comunitario antes de que la frontera existiera como un hecho geopolítico. Entonces, la importancia global de la región transfronteriza se explica por las características de sus recursos naturales y su trascendencia ambiental más allá del medio local, además por constituir un hábitat social donde sobresalen las identidades compartidas entre grupos de población divididos por el límite.

En interacción con su base natural, ecológica e histórica, se organizan también los modos de producción y la estructura del conjunto de asentamientos

poblacionales, con sus diferentes características, entre centros urbanos y la zona rural, así como la división de los territorios a partir de lógicas político-administrativas, de producción, comercio, abastecimiento de servicios y redes de infraestructura para la comunicación y el transporte. Dependiendo de las características de tales elementos, en la región transfronteriza también se manifiestan contradicciones entre las lógicas de ordenamiento del espacio construido u ocupado socialmente, con el espacio natural. Tales diferencias se pueden presentar al interior de las zonas fronterizas como dentro de la región transfronteriza como un todo. En zonas no fronterizas esas tensiones también existen, sin embargo el conflicto entre sociedad y ambiente en la frontera se recrudece por la contradicción que normalmente se presenta entre los regímenes jurídicos y mecanismo de gestión de los respectivos estados colindantes, que terminan propiciando vacíos institucionales para regular dicho conflicto.

Entre esos escenarios de la «plurifuncionalidad» y las contradicciones emergentes en la «frontericidad» global, están las localidades fronterizas que experimentan los efectos «dicotomizadores» del hecho vecindario. En consecuencia, aparecen comunidades divididas y comunidades transversales, donde unas son la expresión de dinámicas vecinales recortadas por la función de separación del límite, y las otras de dinámicas vecinales cruzadas o porosas que se organizan a partir de una infraestructura de redes

de parentesco o redes comunitarias que trascienden la frontera. Ambas dinámicas se intercalan entre sí en la dicotomía del hecho comunitario y de la localidad, que es a su vez uno de los elementos constitutivos de la región transfronteriza, de territorios, poblaciones y mercados que tienen al límite como eje integrador de su actividad. Tanto los habitantes de las localidades fronterizas como los agentes económicos de la frontera, mantienen una relación ambivalente con el límite. Este puede ser una barrera, o físicamente una muralla, que corta las arterias del tejido social e histórico de la comunidad y de las economías intercomunitarias. Pero también el límite es incorporado como un recurso local a partir del cual se organiza la vida comunitaria; por lo tanto funciona como un patrimonio que crea diferencial de activos, de precios, costos de producción y de recursos, entre los ecosistemas productivos y los sistemas de comercio ribereños. Ese diferencial es aprovechado como parte de las estrategias para la movilización de los medios de existencia por parte de los actores locales; sobre él se orientan las decisiones económicas, los sistemas de abastecimiento, los medios de reproducción social y la vida cotidiana. En la medida en que la región transfronteriza es integrada a la producción transnacional, se observa el aprovechamiento de ese diferencial a favor de procesos de acumulación de los grandes consorcios, en detrimento del desarrollo de las economías locales y de sus capacidades de integración.

En otros términos, la región transfronteriza es un espacio vital; junto a las lógicas de producción de valor y las lógicas del poder, es decir frente a las asimetrías generadas por la dinámica del capital, del Estado, y de la transnacionalización, se desarrollan un conjunto de prácticas sociales que tienen a la «transfrontericidad» como su rasgo calificativo frente a otras prácticas sociales generadas en otro tipo de territorios. Dichas prácticas sociales se identifican como estrategias colectivas, en cuyo desarrollo se producen transformaciones territoriales que interactúan con los cambios que tanto el capital como el Estado, a su vez, producen sobre esos mismos territorios. Es decir, las prácticas sociales transfronterizas tienen, a diferencia de otras prácticas sociales, el referente territorial de la frontera, pero más propiamente de la región transfronteriza. Por lo tanto, son a su vez las prácticas que le dan sentido a ese espacio y contribuyen a su transformación. En ese ámbito se ubican las prácticas sociales del espacio urbano transfronterizo, que en cuanto prácticas sociales en la frontera, pueden ser tanto transurbanas como transfronterizas.

Las prácticas sociales se colocan, en relación con las estructuras sociales descritas en la frontera, dentro de un *continuum* entre *prácticas adaptativas*, que tienden a la subordinación y reproducción de las condiciones de existencia dentro del orden existente en la frontera, y las *transformativas* en la medida en que se orientan al cambio de las relacio-

nes sociales y del sistema de poder en el espacio urbano o fronterizo.

Para los propósitos analíticos, las prácticas sociales se pueden clasificar, según diferentes ámbitos de realización, en: *productivas*, relacionadas con la producción, el empleo y las diversas estrategias para la obtención de ingresos o medios de subsistencia; *reproductivas*, entendidas como las acciones que tienen como fin asegurar la reproducción social, vivienda, acceso a servicios sociales (educación, salud y saneamiento, seguridad, etc.), y recreación; *identitarias*, las que se organizan en torno a la producción simbólica y de la intersubjetividad en torno a un conjunto de valores, ideas y manifestaciones culturales que recrean un sentido de identidad local y transfronteriza; y *político organizativas*, asociadas a las formas de participación política y social, el desarrollo de organizaciones y las formas de movilización y de presión social y política.

Fronteras en América Central

Los procesos espaciales en la región han sido parte indisoluble de las diversas dinámicas sociales, así como de las formas de vinculación de sus sociedades con el exterior. América Central es un estrecho territorio ístmico que corre de norte a sureste, uniendo las dos grandes masas continentales del hemisferio americano. Esa localización confiere a la región una condición de puente natural, tanto entre las dos masas continentales como entre los dos mayores océanos, lo que ha favorecido el contacto entre especies vivas para la formación de una diversidad biológica de importancia global. A pesar de que se define a América Central como el espacio conformado por el territorio de siete estados, a saber Guatemala, Belice, El Salvador, Honduras, Nicaragua, Costa Rica y Panamá, el concepto de región ha sido sumamente variable tanto desde el punto de vista ambiental como histórico y cultural.³

3 Desde el punto de vista ambiental Centroamérica es una unidad que se extiende desde el istmo de Tehuantepec, incluyendo la península de Yucatán, hasta el río Atrato en Colombia; como región cultural estaba formada por dos zonas, Mesoamérica (que se extendía desde el territorio mexicano con Tenochtitlán como ciudad principal, hasta Nicaragua); el resto comprendía la parte Caribe de los territorios que hoy conforman Honduras y Nicaragua hasta las provincias orientales de Panamá hoy limítrofes con Costa Rica. Como región histórica el territorio que se incorporó al sistema mundial iniciaba desde el estado de Chiapas y se extendía hasta Costa Rica (incluyendo las mencionadas provincias fronterizas de Panamá), pero excluía el territorio de Belice y el resto de Panamá pertenecía a Colombia. Sin embargo, como argumenta Carolyn Hall (1985) la regionalización de Centroamérica ha variado en sus límites, dinámicas culturales, características políticas, y en la forma en que se vinculan con el resto del mundo. (Véase también Bull, 2002).

A pesar de que se le identifica como una región relativamente homogénea, en su territorio se pueden identificar una variabilidad de elementos fisiográficos y biológicos que difieren, generando a su vez una serie de contrastes tanto ecológicos como sociales. El contraste ecológico fundamental, según Carmack (1993), se produce entre las tierras altas y las tierras bajas, que divide a la región en dos zonas ecológicas diferentes, definidas como «tierra templada» y «tierra caliente» respectivamente, y que a su vez se subdividen en otras microzonas también diferentes. Las zonas ecológicas que dividen a la región son: las tierras altas del oeste, las tierras bajas del norte, las tierras bajas del Pacífico, el istmo del Sur y las tierras bajas del este. Por lo anterior, se afirma la existencia de una ecología humana que distinguía entre sí a las sociedades primitivas del istmo, pero también a éstas de los demás pueblos del norte y del sur. Es posible que tales diferencias hayan influido en la evolución de las sociedades centroamericanas hasta nuestros días, delimitando escenarios espaciales específicos para procesos sociales e históricos disímiles.

También su localización ha tenido trascendencia geopolítica; por ese motivo, desde que la zona quedó incorporada al sistema mundial, el control territorial ha sido una cuestión clave dentro de los intereses de las grandes potencias imperiales. Por eso mismo, podría pensarse que la integración territorial del istmo debería ser una condición indis-

pensable para asegurar las políticas de control de la superpotencia de turno. Sin embargo, la zona se ha mantenido como una de las regiones más fragmentadas del mundo. Posiblemente por eso Centroamérica constituya el territorio entre mares con más divisiones fronterizas que exista hoy en día.

En efecto, como argumenta Granados (2001), en un espacio de apenas 523,160 kilómetros cuadrados, «el territorio centroamericano está recortado por aproximadamente 3,941 kilómetros lineales de límites, que establecen a su vez 10 colindancias entre estados nacionales. La complejidad limítrofe de este territorio se ve acentuada si se considera que el soporte limítrofe de esta fragmentación territorial se basa en un 34,4% sobre líneas imaginarias, cuya demarcación e identificación en el campo es bastante complicada». Esas fronteras separan a siete estados nacionales entre sí: Guatemala, Belice, El Salvador, Honduras, Nicaragua, Costa Rica y Panamá, y a estos territorios independientes, de dos estados más grandes como son México al norte y Colombia al sur.

Tomando en consideración que las fronteras son espacios donde se genera una importante interacción, se calcula que alrededor de una cuarta parte de la extensión territorial del istmo está afectada por el hecho de la colindancia, y está involucrada en las demás interacciones propias de las zonas de frontera. Por esa razón, las localidades fronterizas se convierten en el hábitat de alrededor del 13% de

la población centroamericana; es decir, de poco más de 3.6 millones de personas que a finales de los años noventa habitaban esas localidades. Entre esa población resaltan los pueblos indígenas cuya mayoría habita en espacios transfronterizos; su organización y cultura se mantienen, hasta la actualidad, por encima de las demarcaciones políticas establecidas por los poderes interventores.

Las características relacionadas con la vulnerabilidad social, la pobreza y las desigualdades sociales confluyen en las regiones fronterizas con las características propias de la fragilidad ambiental y las amenazas a la biodiversidad del conjunto del istmo. Es decir que las fronteras como espacios de vida se manifiestan como un hábitat perturbado por el riesgo, donde los medios de existencia no están amenazados tanto por su escasez, sino por la mala distribución, el mal uso de los recursos y la débil gestión institucional tanto en materia ambiental como social.

Debido a la posición marginal de las zonas y de las poblaciones fronterizas respecto de las capitales y de las demás ciudades y centros de poder, los pobladores de dichos lugares se encuentran entre los grupos sociales bajo las condiciones sociales más vulnerables y en situación de pobreza, profundiza-

da por causa de la desigualdad estructural de las sociedades del istmo. Esa situación la experimentan las colectividades de indígenas, los campesinos y colonos, los habitantes de sus centros urbanos, y el resto de la población informal que reside o se moviliza por entre las localidades fronterizas, donde las opciones para el mejoramiento de las condiciones de vida son extremadamente limitadas. Esta situación se manifiesta con clara contundencia en los alrededores del golfo de Fonseca, donde confluyen las fronteras de Honduras, El Salvador y Nicaragua, así como en la parte central de la frontera de Nicaragua con Honduras, y en segmentos de las fronteras de Costa Rica con Nicaragua y con Panamá (PNUD, 2003).

El estrecho y fragmentado territorio istmico es irrigado por innumerables ríos, pero lo más importante desde el punto de vista fronterizo es que el 40% del territorio centroamericano corresponde a la localización de 23 cuencas internacionales o compartidas. En tales cuencas se localiza buena parte de la diversidad de especies endémicas, tanto de flora como de fauna, que han sido declaradas como centros de importancia mundial para la protección de la biodiversidad. En la región han sido declarados 31 humedales como sitios Ramsar.⁴ Muchos de

4 Denominados así a partir de lo que se conoce oficialmente como «Convención Relativa a los Humedales de Importancia Internacional, Especialmente como Hábitat de Aves Acuáticas», o también llamada Convención de los Humedales o Convención de Ramsar, por el lugar donde se celebró en Irán.

los más importantes se encuentran también en las áreas fronterizas y están clasificados como uno de los ecosistemas más amenazados del mundo. Pese a que estos están clasificados como bienes públicos regionales de importancia mundial, pues implican entre sí los territorios de países colindantes, los esfuerzos de cooperación y coordinación para su conservación son muy escasos.

En ese entorno ambiental y ecológico se posan parte de las iniciativas para acelerar los procesos de integración de la región a la economía mundial. Los dos grandes megaprocesos regionales son el Plan Puebla Panamá, cuyos proyectos se concentran principalmente en el desarrollo de obras de infraestructura vial, por medio de la Red Internacional de Carreteras Mesoamericanas (RICAM), y la interconexión de los sistemas y los mercados de producción y distribución de la electricidad. Bajo el objetivo de mejorar la conectividad terrestre de las economías de la región, el plan se propone la modernización de las aduanas y estaciones fronterizas, incluyendo la apertura de nuevos corredores viales que conecten a los países de la región desde el norte hasta el sur.

El Caso de la frontera Nicaragua–Costa Rica

Un recorte importante de esa frágil y compleja transfronterizidad centroamericana es la frontera terrestre entre Nicaragua y Costa Rica. Ese borde

límitrofe tiene una longitud de 312 kilómetros que se extienden a lo largo del Río San Juan, desde su desembocadura en el mar Caribe hasta una distancia cercana a la población de El Castillo, desde allí continúa a partir de una línea imaginaria relativamente equidistante de la costa del lago de Nicaragua hasta la bahía de Salinas en el océano Pacífico.

La existencia del límite no tiene justificación ecológica ni cultural, sino que quedó establecida por razones estrictamente geopolíticas relacionadas con los intereses de las grandes potencias en torno a la posibilidad de desarrollar una vía interoceánica que facilitara el comercio mundial. La ecología humana del istmo habría diferenciado a Centroamérica en un sentido más longitudinal que transversal, como lo evidencian diversos estudios desarrollados desde la geográfica antropológica, que separaban Mesoamérica de la Baja América Central (Steward, 1964, basado en Strong, 1963, y citados por Carmack, 1994, ps. 42-43; y Hasemam y Pinto, 1994).

Ubicación y antecedentes históricos

El límite geopolítico entre Nicaragua y Costa Rica se comenzó a evidenciar como un tema de conflicto desde el momento mismo de la separación de los pueblos de Centroamérica de la metrópoli española en 1821. En ese momento se desencadenaron los litigios por la fijación de límites entre los países recién incorporados como naciones in-

dependientes al sistema internacional. Las disputas territoriales entre los dos países se manifestaron en dos conflictos: la anexión de los territorios de la Alcaldía Mayor de Nicoya por parte de Costa Rica, en lo que hoy es la provincia de Guanacaste; y los intereses en torno al potencial negocio del canal interoceánico. Mientras se desarrollaba ese conflicto fronterizo, Nicaragua se sumergía en un proceso de disputas entre sus élites gobernantes, que acabó cobrando también expresiones territoriales en un enfrentamiento entre las ciudades de León y de Granada, y una serie de amenazas secesionistas de una parte de su población. Aquellas no solo eran en aquel entonces las dos principales ciudades de ese país, sino también desde la colonia y, hasta posteriormente, ambas habían tenido una gran influencia como centros políticos, eclesiásticos e intelectuales, sobre el aislado territorio de Costa Rica.

En medio del clima de hostilidad bélica prevaleciente en Nicaragua después de la independencia, las autoridades costarricenses lograron asegurarse, con relativo éxito, la anexión de los territorios de Guanacaste.⁵ Eso fue el resultado de dos dinámicas diferentes en torno a la formación del Estado:

mientras Nicaragua se encontraba dividida por las disputas territoriales entre las élites del Pacífico, en León y Granada, el resto del territorio permanecía marginado, excluido y subordinado de los procesos económicos y políticos conducidos desde las dos principales ciudades. Entre tanto, las élites gobernantes en Costa Rica se aseguraron una importante ampliación del territorio de la recién creada nación, e impulsaron simultáneamente procesos orientados a la integración al mercado mundial con la exportación del café. La formación territorial del Estado avanzó con la posterior integración del territorio del Caribe mediante la construcción del ferrocarril y el desarrollo de las plantaciones de bananos.⁶

En otros términos, después de la independencia las dinámicas de construcción del Estado nacional y sus procesos territoriales continuaron por caminos muy diferentes entre ambos países, pero dicha construcción territorial también desembocó en una serie de conflictos que condujeron a una ambigua y contradictoria etapa de negociación de los tratados de límites durante la segunda mitad del siglo XIX. Las disputas territoriales iniciadas con la anexión de Nicoya, se agravaron también con las disputas entre Inglaterra y Estados Unidos inte-

5 Datos y referencias históricas se basan en Kinloch (1997).

6 No obstante, Costa Rica no terminó de consolidar el proceso de construcción territorial de la nación pues precisamente gran parte de la zona fronteriza con Nicaragua permaneció durante más de un siglo relativamente desintegrada de la sociedad nacional y relativamente más dependiente de Nicaragua.

resados en controlar la zona para la construcción del canal interoceánico.⁷ Entre 1540 y 1890, la ruta por el San Juan tuvo una gran importancia global al facilitar el transporte desde la Costa Este de Estados Unidos hacia los territorios de California. La ruta perdió toda importancia a partir de 1914, debido a la construcción del Canal de Panamá; sin embargo, actualmente se continúa hablando de la ruta interoceánica como un proyecto de interés para las transnacionales.

Nicaragua había sido tomada por tropas filibusteras norteamericanas dirigidas por William Walker,⁸ que amenazaron con invadir a toda Centroamérica. Frente a esa amenaza externa, no solo se unieron los tradicionales enemigos nicaragüenses, sino también los ejércitos centroamericanos. Entre 1856 y 1857 se libraron una serie de batallas que terminaron con la capitulación de Walker. Pero una vez desaparecida la amenaza filibustera, las élites nicaragüenses no fueron capaces de establecer acuerdos entre ellos para impulsar la construcción del estado nacional y pusieron fin a su propio armisticio; las amenazas de división territorial del país continuaron siendo más que latentes.

En ese contexto, se establecieron las negociaciones entre Costa Rica y Nicaragua para la delimitación de la frontera, pero las disputas interestatales estaban muy lejos de resolverse porque los intereses sobre la vía interoceánica y la influencia de las potencias externas se impusieron sobre cualquier voluntad local. Finalmente, el Tratado de Límites fue firmado el 15 de abril de 1858, pero no fue ratificado sino hasta treinta años después, en 1888, luego de un proceso de arbitraje internacional. En un arreglo que continúa siendo fuente de divergencia y de recurrentes conflictos, el tratado estableció que el río pertenecía a Nicaragua, es decir no se le definió como un río internacional, el límite quedó fijado por la margen derecha, pero Costa Rica se reservó el derecho de la navegación con fines comerciales, pero no lo podía hacer con propósitos bélicos.⁹

En ese proceso político quedó delimitada una frontera que no terminó de completar su función demarcatoria sino más de un siglo después de la firma del tratado que le dio vigencia. En efecto, la zona fronteriza entre Nicaragua y Costa Rica se mantuvo durante mucho tiempo, aun después de la delimitación, como un espacio relativamen-

7 En 1848, tropas inglesas se tomaron el Puerto de San Juan del Norte, en la desembocadura del San Juan.

8 Walker llegó a Nicaragua como mercenario de uno de los bandos en disputa, pero terminó imponiéndose como gobernante, con lo que se ganó la enemistad de las distintas facciones enemigas en Nicaragua y del resto de Centroamérica.

9 A partir de 1998, las autoridades nicaragüenses han establecido prohibiciones para el tránsito por el río de embarcaciones de la policía costarricense, argumentando que los tratados no permiten la navegación de naves artilladas de Costa Rica.

te integrado, en virtud de su relativa unidad eco-ambiental y cultural, a pesar de que sus territorios fueron separados por el límite. Esa relativa integración nunca fue formal, ni mucho menos el resultado de una voluntad integradora de los respectivos poderes centrales; la consecuencia fue el aislamiento y la marginalización territorial en que se mantuvo a la zona tanto en Nicaragua como en Costa Rica durante muchas décadas después. Pero en la medida en que ambos estados han intentado restablecer el poder del límite, los conflictos han vuelto a resurgir.

A lo interno del hábitat eco-social integrado de la región natural de la Cuenca del Río San Juan, en la frontera entre Nicaragua y Costa Rica, viven más de un millón de personas, 71% en el sector nicaragüense y 29% en el costarricense. De la población nicaragüense, el 47% es rural, mientras que en el lado costarricense el porcentaje sube al 77%.

La unidad ambiental de conservación fue delimitada en el marco del *Estudio diagnóstico de la cuenca del Río San Juan y lineamientos del plan de acción*, realizado entre 1995 y 1998, con el apoyo del Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA) y de la Organización de Estados Americanos (OEA), en respuesta a la solicitud de los gobiernos de Nicaragua y Costa Rica presentada en la XIII Cumbre de presidentes centroamericanos en 1992.

Esta delimitación responde al sistema de cuencas hidrográficas que mantiene la biodiversidad de la zona. La delimitación se hizo con el objetivo explícito de que la unidad territorial permitiera proteger el ambiente, combatir la pobreza y propiciar el desarrollo sostenible en ambos países, sin fragmentar los ecosistemas sociales y naturales. Pero, no se acordó ningún marco institucional binacional, que asumiera ese objetivo. Las actividades que se desarrollan en la zona, o que se quieran impulsar, se rigen por las normas, leyes y procedimientos de las instituciones nacionales y locales de cada uno de los países y comunidades que la conforman. Por eso el hábitat de esas comunidades ubicadas a ambos lados de la frontera, está inevitablemente partido por la línea fronteriza y su integración se reduce a las «porosidades» que esta tiene y que aquí interesa precisar.

La unidad delimitada tiene una extensión de 30.100,62 km², sin incluir la superficie del lago de Nicaragua, el lago Cocibolca. El 57% de este territorio, corresponde, al lado de Nicaragua, y comprende a un sector de la región del pacífico nicaragüense (parte de los departamentos de Rivas, Masaya y Granada), y a un sector de su región central norte (parte de los departamentos de Chontales y del Boaco y a todo el departamento del Río San Juan). Del lado Costarricense, en relación directa con la región del pacífico nicaragüense, está el cantón de la Cruz, y con la región central norte de Nicaragua,

los cantones de la región Huetar Norte (Upala, Los Chiles, San Carlos, Sarapiquí y Guatuso) y el cantón de Pococí de la región Huetar Atlántica (que conforman el 43% restante del territorio considerado). Comprende, por consiguiente, toda la zona de la frontera entre los dos países.

La caracterización del territorio fronterizo entre Nicaragua y Costa Rica ha sido desarrollada en investigaciones previas dirigidas por Morales (1997a). Se identifican en ella flujos y dinámicas que permiten definirlo como una franja dividida en tres ejes, reconocidos a partir de centros urbanos de diferente jerarquía y tamaño, que suplen servicios a las regiones circundantes. Los ejes son: el eje occidental del Pacífico, el eje oriental Caribeño y el eje Central.

El *eje occidental Pacífico* está conformado, en Nicaragua, por el departamento de Rivas, desde la costa del Pacífico Sur hasta el municipio de Cárdenas al sur del Gran Lago y, en Costa Rica, por cantones de la provincia de Guanacaste, del Pacífico Seco costarricense. Ese eje estaría organizado en torno a dos centros urbanos, la ciudad de Rivas en Nicaragua y La Cruz en Costa Rica, ambos incluidos en la delimitación del territorio de la Cuenca del Río San Juan, la cual incluye en este eje, porciones de los municipios de Granada y Masaya.

El *eje oriental Caribeño* articula la micro región binacional del Caribe, conformada por parte de la

Región Autónoma del Atlántico Sur (RAAS) y el extremo occidental de Río San Juan (municipio de San Juan del Norte), en Nicaragua, y el cantón de Pococí en la provincia de Limón en Costa Rica. Las dos unidades administrativas con vecindad transfronteriza son San Juan del Norte o *Greytown* en Nicaragua y Barra del Colorado en Costa Rica. En lo que al territorio delimitado como Cuenca del Río San Juan, a este eje pertenecen el municipio de San Juan del Norte, en Nicaragua, y el cantón de Pococí en Costa Rica.

Por su parte, el *eje central* articula la parte de los departamentos del Boaco y Chontales, incluida en la delimitación del territorio de la Cuenca del Río San Juan, y todo departamento de Río San Juan, en Nicaragua, con la región Huetar Norte de Costa Rica (principalmente los cantones fronterizos de la provincia de Alajuela). Los polos de mayor interacción inmediata en tal micro región, son San Carlos en Nicaragua y Los Chiles en Costa Rica, centros urbanos periféricos del sistema de ciudades regionales que en Nicaragua tiene a Juigalpa, como centro regional y en Costa Rica, a Ciudad Quesada.

En esta caracterización se aportarán datos que, de manera general, ubiquen el eje occidental y el oriental. Mientras que el análisis más detallado versará sobre el eje central en el cual se localiza nuestro objeto de estudio.

Finalmente, el eje *occidental* coincide con el espacio en el que se desarrollan las interacciones transfronterizas más formales, tanto en relación con el comercio, como con el tránsito de personas. Su formalidad se debe a que el espacio está más sometido a las regulaciones y existe una mayor presencia institucional en ambos lados de la frontera. Localizado en los territorios fronterizos del Pacífico tico-nicaragüense, abarca parte del territorio del departamento de Rivas, principalmente sus dos municipios fronterizos que son San Juan del Sur y Cárdenas. En la parte costarricense están bajo su influencia los territorios de Guanacaste, principalmente el cantón de La Cruz (también incluido en la delimitación del territorio de la Cuenca del Río San Juan), pero además incluye dentro de su radio una parte del cantón de Upala en Alajuela, que funciona como zona de transición entre el Pacífico Seco y las tierras húmedas del centro.

Los flujos de la dinámica transfronteriza, dentro de ese eje, se organizan en torno a la ubicación de la única carretera internacional que atraviesa la frontera. La existencia de la carretera Interamericana permite la comunicación terrestre entre Nicaragua y Costa Rica; y dentro del espacio transfronterizo esa articulación se realiza desde los dos principales centros urbanos del segmento binacional: la ciudad de Rivas en Nicaragua y la ciudad de Liberia en Costa Rica, ambas capitales regionales. Rivas es el centro económico y administrativo más importan-

te del Pacífico Sur nicaragüense, y de esa ciudad dependen otros centros secundarios que mantienen una fuerte relación con la frontera debido a la migración laboral hacia Costa Rica, y al funcionamiento de una red de comercio de bienes agrícolas producidos en el departamento, que se exportan al mercado costarricense (como aguacates, plátanos, cebollas, y frutas). Rivas se comunica también por carretera con todas las capitales departamentales del Pacífico Sur (Jinotepe y Diriamba, Masaya y Granada), y con Managua que es la capital nacional. Estas forman un importante tejido urbano que cuenta en su periferia con otros pueblos densamente poblados.

El 46% de la población del territorio de la Cuenca del Río San Juan se concentra en este eje occidental, aunque la extensión de la porción de ese territorio de la cuenca en el eje equivale sólo al 13% del total. De esta población el 97% es nicaragüense, urbana en un 61%, mientras que el 3% costarricense es rural en un 77%.

Las funciones administrativas relacionadas con el tránsito fronterizo están concentradas en el puesto de Sapoá, ubicado en el municipio de Cárdenas, donde se localizan las oficinas migratorias, de aduanas y control sanitario, las cuales incorporan a una fuerza laboral dedicada a los servicios personales, tanto formales como informales, que proviene de los poblados más cercanos, incluyendo en algunos

casos a la ciudad nicaragüense de Rivas y a la ciudad de La Cruz en Costa Rica.

El sustrato cultural compartido entre las poblaciones de ambos países se debe a que la zona Rivas-Guanacaste existió como la periferia sur de Mesoamérica, que se extendía desde México hasta la península de Nicoya en Costa Rica (Hasemam y Lara Pinto, 1994). Eso mismo coincide con su relieve montañoso y las llanuras costeras. En ese territorio se han tejido y se mantienen una serie de redes sociales transfronterizas, entre familias de diversos estratos sociales de los dos países. Es común que entre familias guanacastecas o rivenses se mantengan lazos de parentesco y que, entre los grupos de más altos ingresos vinculados al campo, sus propiedades se extiendan a ambos lados de la línea de la frontera. Esa relativa integración es, sin duda, consecuencia de que las tierras de Rivas y Guanacaste formaban parte de Nicaragua hasta 1825.

Esa misma homogeneidad se ha traducido en una vocación productiva muy similar entre ambos territorios. Sin embargo, es muy claro que la dinámica territorial presenta diferencias entre ambas partes.

Guanacaste tiene un sistema económico más diversificado que Rivas, pues aparte de combinar formas de producción agrícola de subsistencia y de agricultura intensiva para el mercado nacional y para la exportación, cuenta con una planta agroindustrial más avanzada, y una mayor diversidad de actividades económicas complementarias o adicionales, como la pesca, los servicios y el turismo. Es la microregión con la estructura productiva más modernizada, tanto en la agricultura como en los servicios, y como sistema productivo expresa la mayor capacidad de adaptación a los procesos de producción vinculados a los núcleos de acumulación transnacionales, principalmente a través de la expansión de la producción agrícola exportable, la industria y el turismo.¹⁰ A pesar de que Rivas tuvo un desarrollo temprano con la ganadería y diversos rubros agrícolas, su dinamismo se estancó desde la década de los ochenta. Ha habido una cierta recuperación, pero la economía de esa zona mantiene los rasgos de una dinámica muy tradicional y dual, que se divide entre fincas con grandes extensiones sin explotar o dedicadas a la ganadería extensiva, frente a una gran cantidad de pequeños y medianos productores que combinan la agricultura de subsistencia con el trabajo asalariado fuera de su finca, inclusive en Costa Rica.

10 Después de las respectivas capitales, Liberia es la única ciudad entre Nicaragua y Costa Rica que cuenta con un aeropuerto internacional. Guanacaste es la zona de mayor atracción de turistas extranjeros que llegan a Costa Rica, y pese a que su oferta paisajística es muy similar a la del Pacífico nicaragüense, la infraestructura de servicios con la que cuenta Rivas es muy inferior a la de Guanacaste.

El *eje oriental* coincide con la región del Caribe y con las zonas sometidas a la mayor marginalidad, al aislamiento y a la exclusión. Hasta pocos años atrás su territorio presentaba un paisaje selvático. Allí se ubican dos municipios, situados respectivamente uno en Nicaragua y otro en Costa Rica. El lado nicaragüense incluye por completo al municipio de San Juan del Norte que pertenece al Departamento de Río San Juan y una parte de la Región Autónoma del Atlántico Sur (RAAS), y del lado costarricense el cantón de Pococí. Es el único de los tres espacios considerados en el que no existen vías de transporte terrestre en ninguno de los dos países. Las formas de transporte disponibles son la fluvial y la aérea. Pero entre la población local predomina la primera.

Aunque no se clasifican como los territorios más pobres de los respectivos países, las comunidades allí establecidas están prácticamente aisladas de sus respectivos territorios nacionales, y tienen muy pocos habitantes que se dedican a la pesca, la agricultura y a otras actividades primarias. A pesar de que ha crecido la importancia del turismo sobre todo del lado costarricense, la dificultad de la comunicación no permite que éste se expanda.

Por ese aislamiento la zona permanece como un área protegida. Del lado nicaragüense se estableció en ella la Reserva Indio Maíz, que está también integrada a la Cuenca del Río San Juan, pues allí

se encuentra su desembocadura y la zona costera de la cuenca. Mientras que del lado costarricense se establece el Refugio Nacional de Fauna y Vida Silvestre Barra del Colorado y Tortuguero. Los dos sitios también conforman una unidad geográfica pues están articulados al sistema de subcuencas del Río San Juan. En Nicaragua se encuentran las cuencas de los ríos Maíz y río Indio, y en Costa Rica se encuentran los ríos Colorado y Tortuguero, y como tributarios del San Juan, los ríos Sarapiquí y Chirripó.

Del territorio incluido en la delimitación de la Cuenca del Río San Juan, a este eje corresponde otro 13% donde habita sólo el 8% de la población estimada y de éste 8%, 99% es costarricense. Cerca de la tercera parte de esta población costarricense se ubica en los centros urbanos del cantón de Pococí, más alejados de la frontera.

Relaciones funcionales en el eje transfronterizo central

En la parte nicaragüense de la unidad territorial del eje fronterizo central, se localizan, como ya se indicara, dos ciudades importantes: Juigalpa, ciudad regional, y San Carlos, centro de servicios de la población de la frontera. En Costa Rica, una con carácter de ciudad regional, Ciudad Quesada, y dos con carácter de centros de servicios importantes (Florencia y Fortuna).

Los centros urbanos de este estudio, San Carlos en Nicaragua y Los Chiles en Costa Rica, cuya tipología de intermediación corresponde a la clasificación «interfase nacional/internacional» (Bolay et al., 2003), son, áreas *periurbanas* de los sistemas de ciudades de las regiones de la frontera de cada país y el territorio transfronterizo en que se sitúan, corresponde a un territorio, cuya delimitación se depende de las relaciones funcionales que se establecen entre ambos.

La naturaleza de esa articulación funcional entre Los Chiles y San Carlos ha cambiado en el tiempo, como se reseñará, producto de los cambios en la connotación de la frontera común y de las transformaciones de su relación con los respectivos sistemas urbanos.

Dos cambios significativos recientes en esa estructura espacial de la región, que ocurrieron en la década de los ochenta del siglo pasado, reflejan con claridad esas variaciones en el vínculo entre los dos centros urbanos. El primero de ellos fue la construcción de la carretera que articuló Los Chiles a Ciudad Quesada, con la inversión simultánea en infraestructura para la prestación de servicios de seguridad, educación y salud en Los Chiles. Estas inversiones propugnaron el vuelco gravitacional de Los Chiles, de San Carlos del Río San Juan, en Nicaragua, hacia Ciudad Quesada, en Costa Rica, e incrementaron el número y rango de

sus funciones centrales, y con ello, su área geográfica de influencia, incluso más allá de la frontera. El segundo cambio fue la articulación terrestre de San Carlos a Juigalpa, gracias a la vía abierta en esa misma década, por el gobierno sandinista. Esta conexión coincidió con el deterioro sufrido por la infraestructura de servicios y demás funciones centrales de San Carlos, producto de la década de la guerra contra el sandinismo y posterior crisis económica del país.

Los dos procesos inevitablemente reforzaron la función de límite de la frontera, reduciendo la dimensión transfronteriza al flujo vecinal entre ambos municipios, desdibujando la interdependencia de la población transfronteriza. Sin embargo esa interdependencia, guarda en la cotidianidad de sus prácticas de convivencia, el secreto de la integración necesaria para la supervivencia de los ecosistemas sociales y naturales que constituyen una de las principales riquezas no sólo de la zona, sino, también de las respectivas regiones y países.

Para entender cómo es ahora el territorio transfronterizo, es necesario precisar los cambios históricos en la lógica funcional de los respectivos territorios regionales y de su sistema de centros urbanos, caracterizando las transformaciones en el papel de intermediación de Los Chiles y San Carlos.

Desarrollo socio-territorial del eje transfronterizo central

Las funciones del espacio transfronterizo entre Nicaragua y Costa Rica han cambiado a lo largo de su historia. Se identifican cuatro grandes momentos en el desarrollo socio-territorial de la zona. La primera es *La región frontera*. Antes de la conquista española hasta 1502, la zona fue una región que funcionó como frontera cultural entre Mesoamérica y la Centroamérica Media (este de Nicaragua, Costa Rica y Panamá) bajo la influencia de la cultura chipcha (según datos de obtenidos mediante estudios genéticos, lingüísticos y arqueológicos, Fonseca y Cooke, 1994).

La segunda es *La ruta comercial fluvial*. Esta ruta se abrió a partir de 1540 y su apogeo inicial se debió a la organización de los sistemas de encomenderos, para el transporte de víveres y otros bienes desde Nicaragua hasta Portobelo en la costa caribeña del istmo de Panamá. La importancia de la ruta fue variable, debido a la amenaza de piratas holandeses e ingleses hasta que, entre 1840 y 1890, se habilitó como ruta interoceánica para el transporte hacia la costa oeste de Estados Unidos.

El límite difuso es la tercera. Con la demarcación del límite fronterizo a partir de la segunda mitad del siglo XIX, la zona se volvió a desconectar del sistema internacional, hasta mediados de los años ochentas, aunque preservó una ubicación significativa en el ajedrez sociopolítico regional. A pesar de la demarcación geopolítica, las localidades fronterizas continuaron bajo una dinámica de redes y de intercambios que permitirían seguir denominando a esta zona como una *región frontera*, en la cual el límite marcaría una colindancia con un carácter determinante en las relaciones entre los centros, pero que localmente se mantendría difusa en función a los vínculos y a la interacción entre los actores locales. Inclusive las manifiestas hostilidades bélicas que tuvieron lugar en la frontera, relacionadas con conflictos internos tanto en Nicaragua como en Costa Rica, así como las eventuales enemistades entre gobernantes de los dos países, nunca llegaron a afectar o a interrumpir la ancestral fraternidad entre los pueblos fronterizos de los dos países.¹¹

La cuarta es *La transnacionalización del espacio transfronterizo*. Este proceso se inicia en 1984 como consecuencia de una clara estrategia implementada por el estado costarricense, para integrar su zona fronteriza

11 Desde la frontera se protagonizaron acciones bélicas por parte de fuerzas antigubernamentales hacia Nicaragua, pero también hacia Costa Rica; la existencia de la dictadura de los Somoza hasta 1979 fue motivo de permanente desconfianza entre las élites gobernantes en Costa Rica y, finalmente, durante la revolución sandinista, el conflicto interestatal volvió, retroalimentado por el conflicto entre las élites gobernantes de ambos países.

a la geopolítica nacional y aprovechar su potencial productivo para impulsar una nueva articulación de la economía costarricense al mercado mundial.

Con esa periodización se pueden establecer las diferencias entre esta última fase y las tres anteriores. Durante las tres primeras etapas se produjeron transformaciones importantes, pero que tendían a calificar al territorio más fuertemente en uno de los lados, mientras que sus repercusiones del otro lado eran indirectas. Por esa misma razón, la dinámica territorial ha tenido impactos desiguales tanto entre los países colindantes como entre las zonas de cada país, lo que es propio de un territorio cuya homogeneidad espacial queda recortada por una división artificial, como lo es la frontera política.

Los cambios más significativos que antecedieron al último periodo, se iniciaron a mediados del siglo pasado. A partir de 1950, en el periodo clasificado como *límite difuso*, se induce una modernización de la agricultura de la región, con implicaciones para el espacio transfronterizo Nicaragua–Costa Rica. En

efecto, la región central de Nicaragua, formada por los departamentos de Boaco y Chontales, se integró en ese entonces como parte de la expansión de la frontera agrícola y como frente pionero para la recepción de inmigrantes expulsados de las regiones del Pacífico nicaragüense. Su incorporación a la economía de mercado se debió principalmente al desarrollo de la ganadería y la extracción de especies de madera. Desde esos centros, la ganadería y la explotación de los bosques se extendió hacia la región de Zelaya o la Guinea, así como al Río San Juan, que se definieron como parte de los últimos frentes pioneros de la frontera agrícola de ese país. En ese contexto se produjo la apertura de la carretera que comunicó Juigalpa, que es la capital departamental de Chontales, y principal ciudad de la región central, con San Carlos del Departamento del Río San Juan. De esa forma la ciudad fronteriza de San Carlos quedó conectada por la vía terrestre, aunque de forma precaria,¹² al resto del país, y Juigalpa se constituyó en un importante eje en la articulación del Caribe nicaragüense con el centro y con el Pacífico, y también de esas dos zonas con Río San Juan y con Zelaya Central.¹³

12 Por una trocha.

13 La carretera que comunica Managua con Juigalpa se bifurca en dos vías, una que se desvía hacia el puerto de El Rama, hasta donde arriban las embarcaciones que zarpan de Bluefields en el mar Caribe, y la otra es la que continúa directamente hasta San Carlos. En medio de esos dos puntos se encuentra la ciudad de Nueva Guinea en la zona de Zelaya Central, que no existe administrativamente como un departamento, y que forma parte de la Región Autónoma del Atlántico Sur (RAAS).

Así, pese a la distancia, San Carlos, en comparación con su vecino poblado de Los Chiles en Costa Rica, estuvo mejor conectada con otras ciudades importantes en Nicaragua hasta finales de ese periodo de *límite difuso*. Por esa razón, desde su fundación hasta esa época, las poblaciones fronterizas del lado costarricense mantuvieron al puerto de San Carlos como el eje ordenador de sus economías y de la vida comunitaria. Tres centros costarricenses de relativa importancia en los bordes de la frontera con Nicaragua, Upala, San Rafael de Guatuso y Los Chiles, estuvieron más conectados con aquella ciudad nicaragüense que con los centros urbanos localizados en territorio costarricense.

Sin embargo, durante los últimos dos decenios, la zona se ha venido redefiniendo como límite inter-estatal y como región frontera. La primera redefinición ocurrió con el reforzamiento de la función delimitante de la línea divisoria que hasta ese entonces había existido como un hito de la construcción del Estado nación que no establecía un corte drástico por nacionalidades entre el vecindario transfronterizo. Todo lo contrario, lo difuso del límite para las prácticas sociales fue durante mucho tiempo el refugio para el desarrollo de un sentido de localidad, pues el territorio de dos estados, divididos por una

línea difusa, permitía el contacto entre comunidades con raíces prehispánicas comunes, identificadas por un mismo idioma y la visión de un territorio común. Hasta entonces, el relativo aislamiento respecto de los centros políticos de Managua y San José, así como su escasa población y la débil presencia de la institucionalidad central, permitió el encuentro de las lealtades locales entre grupos que se comenzaban a reconocer mutuamente como miembros de una *comunidad histórica*. Pese a que los diferenciaba entre sí el denominativo de *nicas* o *ticos*, se imponía por encima de esa separación el parentesco, lo prehispánico, la historia local, el trabajo, el maridaje entre la tierra y el río, y la sensación mutua de pertenecer al confín de sus sociedades centrales.

La región frontera cultural y su límite difuso experimentaron un episodio que marcó un viraje en las relaciones entre las dos poblaciones. A finales de los años setenta, el territorio fue escenario de operaciones militares en el desencadenamiento de dos guerras que alteraron la geopolítica local. Primero, entre 1977 y 1979, tanto el departamento del Río San Juan como San Carlos, su capital, permanecieron bajo el fuego de la insurgencia sandinista que luchaba por derrocar a la dinastía de los Somoza. La guerra comenzó precisamente en esa ciudad.¹⁴

14 La Guerra de Liberación como se conoce a la batalla iniciada por el Frente Sandinista para la Liberación Nacional (FSLN) se inició el 13 de octubre de 1977 con el asalto al cuartel de la Guardia Nacional en San Carlos, simultáneamente al ataque al cuartel de Ocotol. Dos días después atacaron las posiciones de la Guardia Nacional en la ciudad de Masaya.

Después de 1981, la Administración de Ronald Reagan en los Estados Unidos, apoyó la organización y suministro de armamento de las fuerzas de antisandinistas, que se instalaron en las fronteras de Nicaragua tanto con Honduras como con Costa Rica. El Gobierno de Estados Unidos se involucró en ese combate, no solo apoyando al ejército contrarrevolucionario sino también mediante el uso de los territorios de Honduras y Costa Rica como plataforma de las acciones militares e ideológicas en contra de la revolución sandinista.

De esa forma, Costa Rica no permaneció al margen del conflicto y, si bien no se involucró directamente en las acciones armadas, desde su territorio se desarrollaron hostilidades ideológicas e inclusive militares contra el país vecino.

Costa Rica también se benefició de la cooperación económica norteamericana. Una parte de esa cooperación se destinó a desarrollar proyectos de infraestructura en la zona fronteriza con Nicaragua, con la construcción de la carretera, el hospital y otros centros de salud, escuelas, acueductos y otras obras públicas. Además se implementó un plan de distribución de tierras entre pequeños productores agrícolas llevados desde el Valle Central de Costa Rica para poblar la zona fronteriza.

Tanto la guerra como las tensiones interestatales se activaron en el marco de esa tardía guerra fría

e introdujeron un clima de inseguridad que afectó el comercio y el tránsito de personas entre ambos países, repercutiendo sobre las fraternales relaciones entre las poblaciones fronterizas. Como gran parte de los territorios fronterizos se convirtieron directa o indirectamente en parte del teatro de diversas operaciones militares, el problema de la seguridad ocupó la mayor parte de las agendas de los dos gobiernos, subordinando todos los temas vinculados con el desarrollo local. Del lado nicaragüense se definieron territorios en los que operaban el ejército y los insurgentes; mientras que desde Costa Rica se desarrollaron operaciones de apoyo ideológico y logístico a los alzados en armas, inclusive con apoyo de fuerzas policiales costarricenses.

A inicios de 1990, se produjo un cambio en la situación política de Nicaragua y de Centroamérica, primero a consecuencia del proceso de paz regional iniciado tres años antes entre los gobernantes de los países de la región y luego, como consecuencia de la derrota electoral del Frente Sandinista en las elecciones de febrero de ese año. A partir de ese momento se inició un proceso de pacificación y de reformas económicas con el fin de restablecer el sistema económico de mercado, gracias a un nuevo clima regional y global, con el avance de las reformas de los programas de ajuste estructural y las privatizaciones, y muy especialmente la formación de nuevas dinámicas de

acumulación del capital de corte transnacional en toda la región (Robinson, 2003).

Bajo esa dinámica geopolítica se produjo un cambio en las relaciones entre los dos Estados. La frontera perdió importancia dentro de la geopolítica militar, y recuperó sus funciones en el comercio y en los canales de intercambio social y cultural de los pueblos fronterizos, incrementándose el flujo de mercancías, el desarrollo de las inversiones, el turismo, las migraciones y los demás intercambios entre las poblaciones colindantes.

Sin embargo, con esa transición, quedó claro que la guerra fue un punto de quiebre en la vida comunitaria de los poblados fronterizos. Prácticamente el territorio perdió la autonomía de la frontera región, frente a la lógica militar y la geopolítica, y posteriormente frente a las nuevas lógicas de producción y de acumulación. Todo el espacio transfronterizo quedó incorporado primero como parte del teatro de guerra, y posteriormente la dinámica local pasó a ser regida por los criterios de las nuevas estrategias neoeconómicas. La consecuencia de las primeras fue la pérdida de vidas humanas en ese fuego cruzado, y de las segundas, siguen siendo hasta ahora, el rezago de su población, la pobreza y el incremento de la desigualdad social.

Desde el periodo de la guerra comenzó a operar un proceso de diferenciación espacial entre Costa Rica

y Nicaragua, en el cual los criterios geopolíticos convergían con los intereses de rearticulación de la economía costarricense al mercado mundial. La región frontera comenzó a diluirse, y la frontera límite funcionó más claramente como expresión de la voluntad de demarcación, de separación y de división entre las dos sociedades nacionales, desarticulando las arterias de la comunidad transfronteriza, la cual había sobrevivido desde tiempos prehispánicos. En medio de ese proceso de diferenciación de los territorios, los conflictos entre los dos estados por el uso de las aguas del río San Juan renacieron unos cinco años después de haber acabado la revolución sandinista; un conflicto que había permanecido postergado por más de un siglo y que ni siquiera la guerra había sacado a flote.

Las transformaciones que marcaron el territorio se produjeron con mayor profundidad del lado costarricense. La lógica territorial de la posguerra fue organizada desde el Estado con apoyo de la cooperación internacional, como ya se mencionó, subordinada a la geopolítica norteamericana, puesto que la reorganización territorial a la que fue sometida la zona norte costarricense se ciñó en buena medida a los criterios y a las prioridades de la estrategia de seguridad del gobierno norteamericano en Centroamérica. Sin embargo, desde la perspectiva costarricense ese episodio sirvió también para completar la formación del estado nacional, iniciado más de un siglo atrás sin haberse completado, precisamente

porque la región no había quedado efectivamente integrada a la *nación* costarricense y a su territorio.

La separación territorial tuvo así una motivación ideológica, la cual, al manifestarse territorialmente, marcó la disolución de la frontera región y cortó un conjunto de arterias que se habían establecido a partir de la existencia de una comunidad cultural, idiomática y espacial. La zona fronteriza costarricense rompió su dependencia con Nicaragua y, gracias a la millonaria inversión concedida por el Gobierno de Estados Unidos en infraestructura vial y servicios sociales, dio un viraje para conectarse al entramado económico e institucional de la sociedad costarricense, y dar la espalda a sus vecinos nicaragüenses. San Carlos de Nicaragua comenzó a perder influencia como polo organizador de la región transfronteriza, su «hegemonía» fue rota y, en su lugar, terminó constituyéndose un sistema multipolar de poblaciones a ambos lados de la frontera, lo que era consecuente con un objetivo de la seguridad nacional costarricense: cortar la dependencia que tenían los habitantes de su Zona Norte con Nicaragua (Giro, 1988).

La integración funcional que había caracterizado a los pueblos norteños de Costa Rica con aquel centro urbano se disolvió tras la reimposición de la frontera como límite. El comercio vecinal transfronterizo fue el que más resintió ese viraje, hasta el punto de que los intercambios comerciales

perdieron importancia, no solo como un elemento propio de la geografía económica local, sino como factor cultural y simbólico de ancestrales transacciones entre las comunidades. La lógica vecinal perdió importancia en la gestación de las relaciones transfronterizas y, en su lugar, se establecieron las disposiciones reguladoras del Estado central en materia de aduanas, migración y seguridad.

Con ese viraje territorial, aquel espacio olvidado se incorporó a la dinámica económica y social en un momento en el que el modelo productivo de Costa Rica se subordinaba a nuevas lógicas de acumulación. El desarrollo productivo de la zona norte costarricense coincidió con el desarrollo de la nueva agricultura de exportación; y resultaron funcionales a ese propósito tanto la disposición de suelos y otros recursos de la zona, como el clima y el régimen de lluvias, así como la distribución de tierras entre campesinos llevados desde fuera de la región, bajo el criterio de que éstos eran más emprendedores que los productores norteños, acostumbrados a una producción de subsistencia y no de mercado.

En suma, la franja de ese espacio transfronterizo tiene ahora condiciones espaciales que responden a las formas de ocupación inducidas por el Estado costarricense desde mediados de los años ochenta: expansión de las vías de comunicación terrestre, desarrollo de empresas agrícolas de plantación, densificación de

asentamientos de población, descentralización de los núcleos poblacionales.

Se estableció una red de poblaciones fronterizas desde Santa Rosa de Pocosal hasta Upala, que se articularon como centros económicos y de servicios, funcionando con cierta autonomía, y que mantienen al cantón costarricense de San Carlos, con su cabecera, Ciudad Quesada, con las funciones propias de una metrópoli regional en la cual se asientan las entidades públicas y centros de decisión más importantes de la región Huetar Norte de Costa Rica.

Mientras tanto, el lado nicaragüense continuó rezañado en relación a los cambios del lado costarricense. Por la situación política que ha predominado en Nicaragua durante décadas, las fronteras han servido como espacios para el confinamiento de las amenazas. Durante la década de los ochenta, al quedar definida como área estratégica de la defensa de la revolución sandinista, era indispensable mantener alejada la ocupación civil del territorio para facilitar las operaciones de defensa militar libradas por el Ejército. Una lógica diferente a la seguida en la ocupación espacial del territorio fronterizo costarricense. Aún más, la presencia de grupos armados irregulares y los constantes enfrentamientos militares amenazaban la seguridad de los pobladores. Apartados de otros centros de población por la falta de comunicación terrestre y por lo riesgoso de la navegación por el río San Juan, la vida en los pocos poblados de la

zona permanecía atada a la lucha por sobrevivir entre dos fuegos. Las únicas inversiones se hicieron en función de la actividad militar: apertura de trochas para el traslado de camiones y equipos bélicos, instalación de campamentos y construcción de almacenes militares. Por otro lado, gran parte de la movilización de tropas gubernamentales se hacía en helicóptero, lo que requería solamente de la apertura de campos de aterrizaje en la montaña.

Pero gracias a que la depresión económica y la guerra no dejaron rodar sobre esos suelos la maquinaria del progreso capitalista sino hasta muy recientemente, la zona limítrofe sur de Nicaragua permaneció como un área donde el medio ambiente se mantuvo poco alterado, a pesar de que la región había sido sometida con severidad a la extracción maderera por la familia Somoza durante los años sesenta y setenta.

La guerra sí produjo daños sobre la flora y fauna en algunas partes, pero no se observa la rápida sustitución de los bosques naturales como se observa en gran parte del Atlántico Norte costarricense, donde se impulsó activamente la expansión bananera, la citricultura y en menor medida la cría de ganado. Esa es otra diferencia entre los dos territorios, la cual concede cierta importancia al conjunto, para el desarrollo del turismo de carácter ecológico. Dadas las dificultades de acceso por el lado nicaragüense, la industria turística se fue desarrollando más desde Costa Rica, pero el potencial de la zona de Río San

Juan se encuentra desaprovechado debido a la falta de organización y de infraestructura. La ocupación del espacio por el turismo ofrece, en apariencia, novedosas oportunidades de crecimiento y desarrollo, pero también ha sido fuente de dificultades en términos de las regulaciones a la navegación de embarcaciones turísticas por el Río San Juan. Además, la región transfronteriza continúa presentando problemas de inseguridad en algunas partes de su territorio, por asaltos, robo de ganado e inclusive el secuestro de finqueros.

El corte en la trama transfronteriza no tuvo el mismo efecto obstaculizador sobre las inversiones de capitales locales y transnacionales en otras actividades económicas, como en el caso del cultivo de la naranja. En efecto, éste se desarrolló como nuevo producto de exportación en el cantón de Los Chiles, y después, a partir de 1997, las empresas productoras extendieron su actividad al otro lado de la franja fronteriza. En el municipio de San Carlos del Río San Juan se han cultivado alrededor de 5.000 hectáreas de naranja, cuya producción se traslada a Costa Rica para su procesamiento y venta en el exterior (Roque, 2004).

Puede afirmarse que frente a las discontinuidades producidas por la consolidación de la frontera límite, los capitales transnacionales han redefinido el espacio transfronterizo como una unidad funcional para las nuevas dinámicas de producción de valor,

al obtener ventajas de las diferencias y asimetrías que la frontera límite produce, en términos de las diferencias de precios, de salarios y de esquemas de regulación laboral, social, ambiental e inclusive fiscal. En otros términos, el protagonismo asumido por el Estado costarricense, tanto en la creación de condiciones para el desarrollo productivo como para hacer fácilmente visible y entendible la separación de los territorios, lejos de actuar en contra de las lógicas del capital, le resulta funcional en la medida en que éste desarrolla estrategias para obtener ventaja de las diferencias y asimetrías territoriales. Esa es precisamente una de las características de las regiones transfronterizas emergentes en los procesos de globalización.

Para concluir, los espacios transfronterizos son territorios que comparten las particularidades de dos territorios nacionales, cuya función espacial central gira en torno a la colindancia, con sus implicaciones contradictorias, ya que sirven como lugares de integración pero también de separación. A pesar de la idea de que las fronteras políticas se resisten a desaparecer a pesar del influjo avasallador de la tecnología de la información; lo que parece resultar más que evidente es que las fronteras ya no cumplen ninguna función separadora frente al movimiento del capital y del desplazamiento tecnológico, pero si mantienen sus viejos atributos en términos de mantener las separaciones sociales. Son múltiples las nuevas expresiones de la desigualdad global,

pero las funciones de las fronteras pueden girar ahora hacia otras formas de especialización que no son sólo las de separación de viejos territorios o formaciones nacionales. Las fronteras globales cumplen una función dentro de la configuración de una nueva división global del trabajo, al separar territorios —de escalas distintas entre sí— unos en función de facilitar e impulsar la reproducción del capital, concentrando en ellos la producción de bienes, frente a otros espacios dedicados a la reproducción social de la fuerza de trabajo. Entre tanto la función de resguardo que cumplen las fronteras internas sobre separaciones de tipo social, étnica, cultural y religiosa, se derivan de las contradicciones que ocurren dentro de formaciones sociales domésticas insertadas en los procesos de globalización.

Los procesos sociales que se manifiestan en concreto en una frontera como en la que delimita los territorios de Costa Rica y Nicaragua sirven a propósito de mostrar que las fuerzas del poder muestran su naturaleza extra-territorial, frente a la condición puramente territorial de las necesidades sociales vinculadas a la reproducción de la fuerza de trabajo. Mientras que unas y otras tienden a expresar su desplazamiento, las condiciones de regulación derivadas de las diversas formas de control espacial se manifiestan de manera distinta frente a unas y otras. Una problemática similar es la que se observa en el caso de las nuevas fragmentaciones sociales del territorio urbano como consecuencia de las respuestas territoriales a la presencia de los inmigrantes en las ciudades.

Sobre el conferencista

Abelardo Morales Gamboa

Sociólogo y comunicador social costarricense con especialidad en Relaciones Internacionales y Migración. Ha estudiado, sobre todo, los procesos sociopolíticos en Centroamérica después de terminar las guerras civiles y, de alguna manera, las migraciones laborales y de refugiados en todo el istmo. Es, además, experto en temas relacionados a movilidad humana, regionalismo, dinámicas territoriales, redes sociales e identidad cultural.

Entre sus libros publicados destaca *La diáspora de la posguerra. Regionalismo de los migrantes y dinámicas territoriales en América Central* (San José, FLACSO 2007).

En la actualidad se desempeña como coordinador académico de la Facultad Latinomericana de Ciencias Sociales (FLACSO) en San José Costa Rica.

Vivir en la frontera



Vivir en la frontera

Pablo Vila (Universidad de Temple, Filadelfia)
Amparo Marroquín (UCA)

Martes 09 de junio, 2008

Pablo Vila

Etnicidad, raza, género y religión: más allá de las fronteras nacionales en el encuentro entre los Estados Unidos y México

En los últimos años, por diferentes razones, la frontera entre México y los Estados Unidos se ha convertido en un tema caliente desde el punto de vista de los procesos de construcción identitaria. En el lado mexicano, la cuestión siempre debatida del grado de influencia de la cultura norteamericana en las poblaciones fronterizas se volvió crucial cuando México decidió, a mediados de los años ochenta, llevar adelante la implementación del Tratado de Libre Comercio (TLC) con los Estados Unidos.

Del lado norteamericano de la frontera, nuevos desarrollos de las ciencias sociales ligados a ciertas posturas postestructuralistas hicieron de la frontera entre México y los Estados Unidos el epítome

del lugar donde los procesos de hibridación y de «cruce de fronteras» se daban a pleno. Como resultado de todo esto, y dado el exquisito trabajo de teóricos de la talla de Gloria Anzaldúa, Renato Rosaldo, y Néstor García Canclini, la frontera entre México y los Estados Unidos se transformó en «La Frontera» por excelencia.

Sin embargo, cuando uno hace etnografía en la frontera México-Estados Unidos, se encuentra con cosas bastante distintas a las que plantean ambas propuestas. Por lo tanto, mi acercamiento a la temática de las identidades y las identificaciones fronterizas se diferencia de los acercamientos referidos más arriba en varios aspectos.

Mi investigación acerca de la frontera se diferencia de la postura de aquellos autores que han descrito la frontera entre México y los Estados Unidos usando metáforas como «cruzando fronteras» o «híbridos». El principal problema que tengo respec-

to de estos autores es que los mismos tienden a homogeneizar la frontera, como si hubiera una sola cultura e identidad fronteriza o un único proceso de hibridación.

Pienso, en cambio, que la realidad fronteriza va más allá de la figura consagrada del «cruzador de fronteras» que se ha tornado hegemónica en los estudios de fronteras norteamericanos. En este sentido, mi investigación sobre las identidades fronterizas busca evitar algunos de los problemas en que incurrir los estudios de frontera.

En otros trabajos he desarrollado con cierto detalle cuáles son dichos problemas, por lo que ahora solo los enumeraré sucintamente.

En primer lugar, la confusión del lado americano de la frontera con la frontera misma, que significa que muchos ciudadanos mexicanos no se sienten representados por la frontera tal cual es descrita por la actual teoría hegemónica de los estudios de frontera norteamericanos. Para aquellos investigadores que realizan estudios fronterizos desde el lado mexicano de la línea divisoria es difícil ver a la frontera como una mera metáfora, como la posibilidad por excelencia de todo cruce, proceso de hibridación y tropos similares. Una cosa es escribir sobre la metáfora, pero otra cosa muy diferente es cruzarla (y esperar en el puente por lo menos una hora) diariamente.

Mi segundo problema con la actual teoría de frontera es su fracaso en considerar la posibilidad teórica de que la fragmentación de la experiencia pueda llevar a un reforzamiento de las fronteras en lugar de a una invitación a cruzarlas. «Cruzando fronteras», en lugar de «reforzando fronteras», es la metáfora preferida por este tipo de estudios.

Descripciones idílicas de los habitantes fronterizos como paradigmáticos «cruzadores de fronteras» no dan lugar a la aparición de actores sociales que, por distintas razones, quieren reforzar dichas fronteras. La tarea de la teoría y los estudios de fronteras es precisamente tomar en cuenta estas múltiples lecturas de la realidad fronteriza, donde diferentes narrativas coexisten en un mismo lugar.

El tercer problema que tengo con los estudios de frontera, en su versión norteamericana, es su tendencia a caracterizar a aquellas personas que viven en fronteras, los «híbridos», como teniendo algún tipo de estatus ontológico privilegiado, en términos de género, clase, etnicidad o nacionalidad.

En este sentido, los estudios de frontera norteamericanos tienden a identificar un sujeto que clara e indubitablemente «resiste» y una estructura social que, casi sin contradicciones, siempre «opri-me». Esto nos hace perder de vista de la situación mucho más complicada de la frontera geográfica, donde la gente constantemente se mueve desde

posiciones de «resistencia» a posiciones de «opresión»; cuando, por ejemplo, los nativos de Ciudad Juárez (ciudad que colinda con El Paso, en los Estados Unidos), que son «oprimidos» por la formación discursiva norteamericana que los trata como a los «otros», aplican el mismo tratamiento a los «otros» mexicanos que vienen del sur del país, pidiendo, como algunos de mis entrevistados hicieron, el establecimiento de una frontera en el norte de México para parar definitivamente la «indeseable» inmigración desde el sur.

Finalmente, pienso que los estudios de frontera hegemonizados por su versión norteamericana tienen la tendencia de confundir el compartir una cultura con compartir una identidad. Cuando uno vive o viaja por la frontera se hace inmediatamente claro que una cultura muy similar florece a ambos lados de la línea internacional. Este hecho ha dado apoyo a la idea de la frontera como un «tercer país», diferente de la cultura de ambos, México y los Estados Unidos.

La metáfora del «tercer país» es usualmente acompañada por la idea de que los mexicanos fronterizos y los mexicanoamericanos construyen sus identidades sociales y culturales de manera muy similar. Mi crítica al respecto es que es muy posible compartir aspectos de una misma cultura al mismo tiempo que se desarrollan narrativas identitarias muy diferentes, al punto, en algunas circunstancias,

de construir al «otro tipo de mexicano» como al «otro» denostado.

A pesar de lo que la actual teoría de frontera norteamericana plantea, en algunas situaciones de frontera, el compartir algunos elementos de la misma cultura no necesariamente significa el compartir una misma identidad; más bien puede ocurrir lo opuesto y gentes que aparecen como culturalmente muy similares pueden considerarse a sí mismas como muy diferentes.

Si esto no es así, ¿cómo se puede explicar que muchos méxicoamericanos en la frontera celebran con orgullo las fiestas patrias mexicanas, comen comida mexicana, hablan castellano, cantan canciones mexicanas, pero simultáneamente aplauden todos los esfuerzos de las autoridades norteamericanas para parar la inmigración (legal o ilegal) de los mexicanos «reales», quienes para algunos méxicoamericanos representan a los «otros» por antonomasia?

¿Cómo deberíamos interpretar el caso de los mexicanos fronterizos que continuamente mezclan el castellano con el inglés («no pude parqupear la *troca*», «vamos a comernos unas *winnies*», etcétera), comen hamburguesas en McDonalds, van muy seguido al «otro lado» a comprar mercaderías norteamericanas, escuchan rock norteamericano, pero que al mismo tiempo critican constantemente a los *gringos* (y a sus primos, los méxicoamericanos) por

su consumismo sin límites y su racismo, el fundamentalismo del «otro»? Una cosa es hablar de la frontera culturalmente como un «tercer país», pero otra muy distinta es plantear que tal país tenga una identidad homogénea.

Si por un lado, en los Estados Unidos, los estudios de frontera fueron hegemonizados por intelectuales ligados a la literatura tales como Gloria Anzaldúa, Renato Rosaldo, José David Zaldívar, Guillermo Gómez-Peña y otros. Tales estudios tienen una trayectoria empírica muy importante ejemplificada por el magnífico trabajo de gente como Óscar Martínez (1978) y Carlos Vélez-Ibáñez (1996), entre otros. Estos autores, junto a otros investigadores como Heyman, Gutiérrez, Sánchez, Peña, tienden a mostrar una realidad fronteriza un poco más compleja, pero no consiguen despojarse del todo de las influencias hegemónicas de los teóricos de la frontera mencionados con anterioridad. Esto es bastante evidente en su limitado tratamiento de las relaciones conflictivas que muchas veces caracterizan las interacciones entre mexicanos y mexicoamericanos.

Es interesante hacer notar que la postura académica hegemónica en el lado mexicano de la frontera, cuando yo comencé mi trabajo de campo a principios de los noventa, estaba ubicada en las antípodas de la posición asumida por los teóricos de los estudios de frontera norteamericanos. Esto es, para muchos estudiosos mexicanos, los mexicanos fron-

terizos no eran cruzadores de fronteras, si no que, por el contrario, representaban lo más tradicional de la cultura y la identidad mexicanas.

Claramente influenciada por lo que estaba ocurriendo hacia fines de los ochenta y principios de los noventa (la aprobación del TLC y el posible deterioro de la cultura e identidad mexicana debido a la alianza con el gigante del norte), se dio en México una discusión académica muy interesante sobre la existencia (o falta) de una particular «cultura fronteriza» en la frontera entre México y los Estados Unidos. Tal discusión estaba usualmente ligada a un debate mayor sobre la mexicanidad y las identidades culturales y sociales en la frontera. A comienzos de los noventa ambos lados de la disputa estaban firmemente establecidos, sobre todo en relación a este último tópico.

Algunos científicos sociales mexicanos argumentaban que el proceso de transculturación en la frontera norte de México era muy pronunciado (la postura asumida por la teoría de frontera versión norteamericana); pero veían esto como algo muy negativo, en lugar de celebrar tal transculturación como lo hacían los teóricos norteamericanos.

De acuerdo a los estudiosos mexicanos que sostenían esta posición, el resultado de tal proceso de transculturación, no sólo implicaba el debilitamiento de la identidad mexicana en la región, sino también

la presencia de anomia y desorganización social. La descripción que hace Monsiváis de la frontera como «el resumidero de un país» (Monsiváis, 1981:19) es suficientemente explícita y resume bien sus ideas iniciales sobre la cultura y la identidad en la frontera México-Estados Unidos. Una voz disonante en este mismo campo era la de Néstor García Canclini (1990), quien veía los procesos de hibridación cultural que se dan en la frontera con mejores ojos, acercándolo más a los intelectuales *chicanos* que a los mexicanos.

Otros investigadores, en cambio, argumentaban que no sólo la mexicanidad no se había perdido en la frontera, sino que, por el contrario, la identificación nacional mexicana en la frontera era más fuerte que en otras regiones de México. En otras palabras, estos estudiosos estaban hablando de los «reforzadores de frontera» en lugar de los cruzadores de frontera como los actores fronterizos más importantes:

...En la frontera norte de México la dificultad [en definir qué es la cultura nacional]... es menor, porque la cultura nacional se define por contraste con la otredad cultural de los extranjeros con los que se convive y se interactúa cotidianamente. Culturalmente hablando, en la frontera norte lo mexicano es lo no-gringo.

Mi objetivo al investigar temas de cultura e identidad en la frontera no fue ni «ejemplificar» con un

trabajo empírico en una región geográfica en particular lo que los intelectuales postmodernos estaban postulando en sus escritos teóricos (el pecado de la mayoría de los intelectuales enrolados en la versión norteamericana de la teoría de frontera), ni «calmar» las ansiedades mexicanas sobre los posibles efectos perniciosos en términos de cultura e identidad que muchos mexicanos asociaban al pasaje del TLC con los Estados Unidos. Por el contrario, mi objetivo fue investigar el complejo proceso de identificación que, en una u otra forma, organiza el comportamiento de los actores en la frontera entre Ciudad Juárez, Chihuahua, y El Paso, Texas. En este sentido, no presupuse que la mexicanidad o la hibridez eran las marcas identitarias que funcionaban como organizadores principales de las prácticas sociales en la frontera. Lo que hice fue permitir a los actores fronterizos que presentaran sus propias narrativas sobre las identidades complejas que, en sus prácticas cotidianas, ellos creen poseer.

Nuevas teorías de identificación en la frontera entre México y los EE.UU.

Yo pienso que los estudios sobre cultura e identidad en la frontera México-Estados Unidos se podrían beneficiar de los desarrollos recientes de las teorías sobre la identidad. Sobre todo de aquellos que buscan establecer un puente entre las teorías discursivas y las prácticas narrativas que los actores sociales usan para entender quienes son ellos y «los otros».

En este sentido, son cruciales distintas teorías discursivas para entender cómo funciona el proceso de oferta de aquellas identidades que luego la gente, eventualmente y en relación a la construcción de la hegemonía en una frontera específica, usará en sus procesos *identificatorios*.

Sin embargo, lo que está ausente en muchas propuestas discursivas es un análisis de las prácticas sociales concretas por medio de las cuales los actores, en el curso de sus interacciones, construyen sus identificaciones, es decir las practicas sociales (usualmente discursivas) que nos ayudan a entender por qué la gente acepta los discursos hegemónicos y construye ciertas narrativas identitarias para entender quiénes son.

En este sentido, concuerdo plenamente con Hall (1996:6), para quien entender el proceso de construcción identitaria no sólo requiere que el sujeto sea «llamado» a ocupar una posición social en particular por el discurso hegemónico, sino también que dicho sujeto «invierta» en dicha posición social. La teoría de la interpelación, o llamado identitario, propuesta por Louis Althusser, así como la teoría de la construcción del sujeto como «efecto» del discurso propuesta por Foucault, dan cuenta del «llamado» o del proceso por el cual se construyen posiciones de sujeto dentro de formaciones discursivas particulares, pero dejan sin responder por qué dicho sujeto invierte en tal

particular versión de una posición de sujeto y no en otra versión.

¿Por qué, por ejemplo, una persona que es tercera generación mexicana, que vive en los Estados Unidos, es hombre y abandonó la escuela secundaria, es heterosexual y trabajador decide invertir en la posición de «sujeto mexicano», en lugar de hacerlo en las posiciones de sujeto «méxicoamericano» o «*American of Mexican descent*» o chicano?

Yo pienso que es precisamente aquí donde la teoría narrativa puede ayudar a entender por qué ciertos llamados identitarios «pegan» donde otras fracasan. Mi idea es que los eventos sociales son construidos como «experiencia» no sólo en relación a discursos que les proveen de sentido en general, sino también en relación a tramas narrativas que los organizan coherentemente.

Así es precisamente la trama argumental de mi narrativa identitaria la que guía el proceso de selectividad de lo «real» que es concomitante con toda construcción identitaria. En esta selección de lo «real» también se incluye la relación que establecemos entre nuestra trama narrativa y las múltiples interpelaciones y tropos que la cultura en general (y los sistemas clasificatorios en particular en el caso de los llamados identitarios o interpelaciones) nos ofrece para identificarnos.

Lo que planteo es que las múltiples interpelaciones y tropos que nos circundan son, de alguna manera, evaluados en relación a la trama argumental de nuestra narrativa identitaria, de manera tal que dicha evaluación *gatilla* un complejo proceso de negociación entre narrativas, interpelaciones y tropos.

A mi entender, y siguiendo a Lyotard, el sujeto es un proyecto práctico de la vida cotidiana, el cual es articulado y reconocido localmente, y del que hay que hacerse responsable también localmente. En la frontera esto significa que las diferentes construcciones que la gente hace de la línea divisoria internacional (como barrera, como oportunidad, como metáfora de otras fronteras personales más importantes) entran en el sentido común de la región a través de las distintas tramas argumentales que la gente desarrolla para entenderse a sí misma y comprender quienes son los «otros». En otras palabras, los procesos de construcción de la identidad y de la frontera misma están, muchas veces, altamente relacionados.

Sin embargo la frontera no es sólo una, sino que múltiple, en el sentido de que no sólo diferentes actores construyen fronteras distintas e identidades diversas, sino también porque tales fronteras divergentes adquieren un peso específico distinto en relación a las diversas posiciones de sujeto (y las diferentes narrativas que tratan de dar cuenta de

tales posiciones) que dichos actores deciden usar en sus procesos identificatorios.

En el curso de mi investigación se hizo muy claro que, por ejemplo, la frontera era, por motivos muy diversos, un recurso muy valorado para diversos actores fronterizos: trabajadores indocumentados en búsqueda de un salario en dólares en el «otro lado»; juarenses que aprovechan los precios diferenciales y compran ropa y artículos electrónicos en El Paso; fronterizos que usan la frontera para «elevarse» en su estatus social dentro de México, porque viven en las cercanías de un «país del primer mundo»; anglos pobres que continuamente usan los sistemas de asistencia médica y dental de México porque son mucho más baratos que los norteamericanos.

Al mismo tiempo, la presencia de la frontera es considerada como un problema, por diversas razones, para otros actores fronterizos: juarenses que se sienten «invadidos» por los inmigrantes sureños que también quieren aprovechar las oportunidades económicas que brinda la frontera; *paseños* que creen a pies juntillas que «todos los problemas sociales y la pobreza de la ciudad están relacionados con los mexicanos».

Sin embargo, esta «frontera de las oportunidades o frontera de la desesperación» (para simplificar algo que es muchísimo más complejo) no

es vivida como tal por los distintos actores fronterizos, sino que está altamente mediada por las diversas posiciones de sujeto que dichos actores ocupan más allá del paradigmático «cruizador de fronteras» de la teoría de frontera hegemónica norteamericana.

Lo que quiero plantear aquí es que la construcción de la frontera en sí misma, y de las distintas identidades fronterizas están mediadas por las diferentes identidades regionales, étnicas, nacionales, de clase, de género, etarias y/o religiosas (para sólo nombrar algunas de las más importantes), que la gente también construye en la región fronteriza; identidades que, por supuesto, son en sí mismas construidas de una manera particular por la presencia de la propia frontera.

De esta manera en mi trabajo de campo, por ejemplo, se hizo rápidamente evidente que las mujeres juarenses muchas veces tienen que lidiar con la imagen altamente estereotipada de que poseen «valores morales dudosos» (en el mejor de los casos), o que directamente son prostitutas (en el peor), por el mero hecho de ser de Juárez. En este ejemplo, una posición de género es cruzada por un particular discurso de género fronterizo, esto es, una identidad de género que es «articulada localmente, reconocida localmente y de la que hay que hacerse responsable localmente».

Este peculiar discurso de género fronterizo se aplica a Ciudad Juárez (y tal vez a un puñado de ciudades fronterizas como Tijuana), pero no tiene ningún sentido cuando se aplica a muchas otras ciudades fronterizas, como Agua Prieta por ejemplo. Si nos movemos del género a la posición de sujeto que habitualmente identificamos como «clase», un mexicanoamericano de clase media-alta viviendo en la frontera no puede obviar el hecho de que su identidad de clase tiene que lidiar con el discurso tan extendido en la región que sostiene que «toda la pobreza es mexicana».

En este sentido, coincido plenamente con Laclau (2000:53) cuando plantea que:

Ganamos muy poco, una vez que concebimos a las identidades como convicciones colectivas complejamente articuladas, al referirnos a las mismas a través de designaciones tan simples como clases, grupos étnicos, que son, en el mejor de los casos, nombres de puntos de estabilización transitorios. La tarea realmente importante es entender las lógicas de su constitución y disolución.

Como «puntos de estabilización transitoria», las clases sociales, los grupos raciales, étnicos y religiosos (es decir, aquellas identidades grupales que median la frontera) ofrecen diferentes posiciones de sujeto con que la gente se puede identificar siguiendo los discursos locales disponibles que, conflictivamente, tratan de dar sentido a dichas posiciones. Es decir,

la «cultura fronteriza local» que da las pautas para que toda identidad fronteriza sea «articulada localmente, reconocida localmente y de la que hay que hacerse responsable localmente» no proviene de la nada y se queda allí para siempre, sino que está siendo constantemente formulada y reformulada por las luchas simbólicas cuya meta es cerrar el sentido de una manera en particular.

Para complicar aún más las cosas, a la consideración de que la construcción social de la frontera *per se* está complejamente entretrejida con las innumerables identidades que la gente actúa en la vida diaria, tenemos que agregar el hecho de que tales identidades diversas se median las unas a las otras y a la manera en que los distintos actores sociales experimentan la frontera.

El caso más extremo en mi investigación ocurre entre los pentecostales, donde la frontera geográfica prácticamente desaparece de su universo simbólico. Como ilustración de lo que estoy planteando, volvamos por un instante al ejemplo que mencioné anteriormente de una mujer de Juárez que migra al interior de México y que muchas veces es interpelada como prostituta debido al particular traslape de su identidad de género con su identidad regional.

Si tal mujer también construye localmente su identidad en una iglesia pentecostal en su nueva resi-

dencia es mucho más posible que sea interpelada simplemente como un «alma salvada», sin tener en cuenta para nada ni su identidad de género ni su identidad regional. Por lo tanto, lo que he tratado de mostrar en mi investigación es como algunas identidades raciales, étnicas, regionales, religiosas, de género y de clase parecen tener más o menos «fronteras geográficas» dentro de sí, que otras identidades del mismo tipo, mostrando como la frontera socialmente construida tiene diferente peso específico para distintos tipos de identidad.

Esta es la razón por la cual no veo mucha relación entre mi manera de entender la frontera y las identidades que la cultura fronteriza auspicia con el típico debate intelectual mexicano que sostiene que en la frontera hay «más mexicanidad» o «menos mexicanidad» que en el resto de México. Es también la razón por la cual la imagen del «cruizador de fronteras» promovida por la versión norteamericana del estudio de fronteras es sólo una de las muchas posibilidades identitarias que yo he encontrado en la región.

En mi investigación quise mostrar cuán multifacética puede ser la situación de la frontera. Esto no quiere decir que no tengamos un debate en la región acerca del grado de mexicanidad que existe entre los fronterizos o como la frontera es una oportunidad que mucha gente usa para trascender los límites y las barreras.

Pero tales controversias son mediadas por las diferentes posiciones de sujeto con las cuales los distintos actores sociales se identifican en la región, tales como sus identidades religiosas (donde ser más católico es generalmente ligado con ser más mexicano), sus identidades de género (donde ser más machista es usualmente parangonado por mucha gente con ser más mexicano), sus identidades de clase (donde ser pobre es muchas veces relacionado con ser mexicano).

A su vez, mucha gente construye la frontera como una posibilidad de trascender límites, pero al mismo tiempo puede ser usada para reforzarlos. Sin embargo, la gente cruza o refuerza dichas fronteras no como un cruzador o un reforzador paradigmático, sino a través de las múltiples identidades diferentes que actúan cotidianamente en la región.

En este sentido, podríamos decir que en la frontera la gente vive en un medio donde hay una infinidad de mensajes identitarios acerca de qué tipo de personas pueden ser, una infinidad de significantes del yo con que la gente se puede identificar. Sin embargo, no todas las ofertas identitarias tienen el mismo peso en el sentido común de la región y su capacidad de «contactar» y «conquistar» a los actores sociales es disparatejo.

Aquí es donde la lucha por el sentido de las diferentes posiciones de sujeto (¿un hombre necesari-

amente tiene que ser machista para ser considerado realmente mexicano en términos de género?, ¿para ser norteamericano uno tiene que ser un consumista desenfrenado?); la lucha por la jerarquía de dichas posiciones en la frontera (¿Es mi identificación como fronterizo más importante que mi identificación como mexicano?); y la lucha por la construcción simbólica de la frontera misma se pone, situacional y provisionalmente, en juego. Es aquí donde uno puede argumentar que algunos discursos identitarios, debido a razones hegemónicas, son mucho más «disponibles localmente», tienen mucho más «prestigio local» y lucen mucho más «localmente genuinos» que otros.

Al mismo tiempo, mi trabajo sobre identificaciones en la frontera intenta comprender un poco mejor por qué la gente selectivamente llama a los discursos que luego utiliza para construir sus identidades. En otras palabras, comprender mejor por qué los actores sociales seleccionan determinados juegos de lenguaje en lugar de otros, es decir, por qué la gente usa determinadas interpelaciones, categorías sociales, metáforas e identidades *narrativizadas* y no otras.

Así, de acuerdo a Laclau y Mouffe (1985), todo discurso trata de dominar el campo de la *discursividad* expandiendo cadenas significantes que fijan parcialmente el sentido de ciertos significantes flotantes. «Los puntos discursivos privilegiados que parcial-

mente fijan el sentido dentro de dichas cadenas significantes son llamados puntos nodales. (O puntos de hilván, según Jacques Lacan, 2004). El punto nodal crea y sostiene la identidad de un discurso en particular construyendo un nudo de sentidos bien definidos». (Torfing, 1999: 98). Los puntos nodales están a cargo del proceso de articulación que caracteriza una particular formación discursiva que lucha por la hegemonía.

Al mismo tiempo creo que las tramas narrativas que la gente está acostumbrada a usar juegan una función muy importante en cualquier proceso de identificación. También pienso que, en la frontera entre México y los Estados Unidos, ciertas tramas narrativas son hegemónicas. Por lo tanto, la pregunta a hacerse aquí es ¿Cuál es la relación que existe entre puntos nodales, significantes flotantes, acontecimientos, eventos y tramas narrativas? La relación, como no podría ser de otra manera, es muy compleja.

Por un lado, una narrativa es un discurso en sí mismo. Esto es, en cualquier narrativa cierto elemento discursivo privilegiado (su punto nodal) juega un rol de anclaje que, retroactivamente, articula el sentido de una variedad de significantes flotantes. Consideremos, por ejemplo, una de las narrativas que yo encontré en mi trabajo de campo a manera de ilustración de lo que estoy diciendo (Vila, 2000). En una entrevista que conduje con un grupo de inmi-

grantes mexicanas en El Paso, una de las participantes, llamada Norma, me contó la siguiente historia:

Una muchacha que vive aquí en el callejón... una vez se peleó con un muchacho; o sea, ella tiene un muchachito y el muchacho tiene otro muchachito. Andaban ahí en los resbaladeros del parque. Entonces el muchacho va y quita al muchachito de ella para que se suba el de él y le dice: «quítate de aquí, hazte para allá para que suba m'hijo», y le dijo ella: «¿por qué lo quitas?». Dijo: «sabes que, este parque nos pertenece a nosotros los de aquí, tú eres de Juárez, tú no tienes nada que venir a hacer al parque». Le dice ella: «sabes qué, si yo vivo aquí, a mí lo que como me cuesta y a ti no, a ti te mantiene el gobierno con tu chavalito, yo pago impuestos, yo pago todo y tú no pagas nada». Y sí, es cierto porque ¡toda la gente aquí tiene así de chavalitos! Y a todos estampillas. Fijese a mí nunca me han podido dar porque tengo esta garrita de casa, mi esposo trabaja, mi esposo tiene 67 años y él todavía trabaja y yo trabajo y por eso no nos dan, tenemos dos hijos y por eso no nos dan. Y yo le digo a él, le digo, «tú deberías de dejar de trabajar ya, ya estate con tus años arriba, ya no puedes». Le digo: «hay muchos jóvenes y mejor están acostados en el parque», y le digo: «y a esos son los que ayuda el gobierno y les da y los mantienen, gente que está fuerte y uno es al que más y más le quitan». ¿Por qué oiga, por qué es eso?

Esta es una narrativa completa con trama argumental, personajes, una secuencia (un comienzo, una parte intermedia y un final) y una postura moral acerca de lo que se está contando. Al mismo

tiempo esta narrativa es un discurso con un punto nodal que articula una serie de significantes flotantes. En el discurso de Norma (e implícitamente en el de su amiga ausente), el punto nodal que hilvana los significantes flotantes es la idea de que los derechos se ganan cuando la gente trabaja.

A partir de este punto nodal, los significantes flotantes «impuestos», «gobierno», «aquí», «mexicana» adquieren un particular sentido: alguna gente paga sus impuestos porque trabaja, pero no se le permite recibir servicios gubernamentales, a pesar de ello; alguna gente no trabaja, pero aún así reciben servicios gubernamentales que se pagan con los impuestos de otra gente que sí trabaja; el gobierno no es justo en la manera en que recauda impuestos y distribuye los servicios que se financian con dichos impuestos; «aquí» es donde yo vivo, trabajo y pago mis impuestos; mexicana es cualquier persona de ascendencia mexicana, independientemente de su nacionalidad.

En el discurso implícito del «malo de la película» (el mexicano que quitó al muchachito del resbaladero) el punto nodal que, retroactivamente, confiere una identidad totalmente diferente a los mismos significantes flotantes es la idea de que los derechos se adquieren con la ciudadanía. A partir de este punto nodal los mismos significantes flotantes hilvanados por el discurso de la amiga de Norma significan algo completamente distinto: alguna

gente merece recibir los servicios gubernamentales que se financian con los impuestos (independientemente de quien los pague) porque son ciudadanos de un determinado país; el gobierno es justo en la manera en que usa el dinero de los impuestos porque protege a sus ciudadanos; «aquí» es donde usted nació y el país del que es ciudadano por nacimiento; mexicana es una persona que nació en México, independientemente de su etnia.

Sin embargo, cuando analizamos el mismo discurso como una narrativa completa, nuestra investigación tiene que cambiar de dirección. Esto es así porque la formación discursiva es introducida en la narrativa a través de las acciones (tal como son contadas por la trama argumental) de ciertos personajes en particular. En la narrativa que estamos analizando dichos actores son la «heroína», es decir, la amiga de Norma, la que es retratada como una inmigrante mexicana muy trabajadora que no puede usar el sistema de bienestar social, porque su estatus migratorio se lo impide y el «malo de la película» es el mexicano flojo que no trabaja, pero que depende para su subsistencia de la ayuda pública que le brinda el gobierno.

Tan pronto como nos movemos, con la introducción de actores, de un discurso en general a una narrativa personal tenemos que concentrar nuestro análisis en las tramas narrativas (en lugar de los puntos nodales) y en acontecimientos trans-

formados en eventos (en lugar de significantes flotantes a los cuales el significante amo o maestro, a través de su poder articulatorio, les confiere una particular identidad).

Por lo tanto, confrontada con la agresión del muchacho mexicanoamericano, la amiga de Norma tiene que construir una narrativa para entender qué es lo que está pasando y establecer un sistema de reciprocidades. Que construya una historia en términos étnico/nacionales no es, por supuesto, obligatorio. La amiga de Norma podría fácilmente haber construido una narrativa diferente, en términos de género, por ejemplo, usando algún tipo de discurso feminista (también disponible en la región) que plantea que «todos los hombres» son autoritarios, más allá de su etnia o nacionalidad.

También hubiera sido posible una narrativa religiosa, una que hubiera podido plantear que «los verdaderos cristianos» no se comportan de esa manera. Teóricamente, las posibilidades de enmarcar el evento ocurrido en términos de una narrativa particular son ilimitadas. Sin embargo, la amiga de Norma decide enmarcar su narrativa en términos étnico/nacionales, mostrando cómo para alguna gente tales tipos de historias son particularmente preferidas en la frontera entre México y los Estados Unidos. Esto es, cuando algunos ciudadanos mexicanos como Norma tienen una confrontación con mexicanoamericanos, ambos actores

parecen preferir una trama étnico/nacional y no otras tramas narrativas para dar cuenta de lo que está pasando.

El hecho de que Norma y su amiga enmarquen la narrativa sobre la confrontación con el muchacho mexicanoamericano en términos étnico/nacionales en lugar de hacerlo usando un discurso de género o religión también nos muestra cómo, en ciertas circunstancias, las diferentes formaciones discursivas que luchan por la hegemonía en un lugar en particular son definidas localmente y ganan la batalla por el sentido a un nivel diferente que el planteado por Laclau and Mouffe (1985).

Lo que quiero proponer aquí es que tanto la elección de un discurso étnico/nacional como la selección de la formación discursiva que articula los significantes flotantes «impuestos», «gobierno», «aquí», «mexicano», a través del punto nodal que plantea que los derechos se ganan cuando la gente trabaja, son introducidos en la narrativa de Norma a través de la mediación de una trama argumental que «construye» un particular tipo de personaje (el inmigrante mexicano muy trabajador) que «llama» a dichas formaciones discursivas específicas en lugar de otras para apoyar su existencia como personaje.

En otras palabras, lo que crea la identidad de una formación discursiva es, como plantean Laclau y Mouffe (1985), el poder articulatorio del significante

amo o punto nodal, pero lo que construye la identidad de un actor social es la trama narrativa de la historia que está siendo contada. La formación discursiva que relaciona tener derechos a trabajar ayuda a Norma y su amiga a apuntalar el particular personaje que su historia está construyendo. En otras palabras: diferentes personajes fronterizos «llaman» a diferentes formaciones discursivas.

Lo que estoy proponiendo aquí es que la función de hilván que juega el punto nodal a nivel de los discursos en general es jugada por la trama argumental a nivel de las narrativas identitarias. Dicho proceso de hilván en la narrativa ocurre cuando una trama argumental es usada para, retroactivamente, transformar acontecimientos en eventos significativos (desde el punto de vista del personaje creado por la trama narrativa). Los acontecimientos siempre estuvieron ahí, pero solamente devinieron en «eventos significativos» cuando fueron incorporados dentro de una narrativa en particular, cuando fueron organizados por una particular trama argumental. Los mismos acontecimientos podrían haber sido entramados de manera diferente (o no entramados en absoluto) por una trama narrativa distinta.

Lo importante a tener en cuenta aquí es que la interacción entre significantes amos o maestros, significantes flotantes y tramas narrativas es muy compleja. Así, la interacción entre la trama narrativa y las

formaciones discursivas que compiten a nivel local puede llevar a dos resultados extremos (ambos muy improbables): la total aceptación o el total rechazo de un discurso que está luchando por la hegemonía por parte de un actor social, que usa una trama narrativa en particular para construir su identidad, esto es, la total aceptación o el total rechazo del proceso de hilván realizado por el punto nodal.

Con mucha más frecuencia ocurre que, para un actor social en particular, algunos de los significantes flotantes no pueden ser hilvanados por el punto nodal debido a la función de tamiz que cumple la trama narrativa que el actor está usando situacionalmente, mientras otros significantes flotantes sí pueden ser hilvanados con más facilidad. La cantidad de significantes flotantes que una particular trama narrativa permite que sean hilvanados, así como la «calidad» del hilván (algunos significantes amos o maestros pueden ser mucho más exitosos que otros en la tarea de hilvanar significantes flotantes al interior de una peculiar trama narrativa), determinarán el tipo y la calidad de la aceptación de la formación discursiva por dicho actor social en particular.

Por lo tanto mi posición es que cualquier formación discursiva que quiera pelear la lucha por la hegemonía no sólo tiene que hacerlo localmente y a través de los diferentes mecanismos de los «discursos en la práctica», sino que, más importante

aún, tiene que hacerlo en el campo de las diferentes historias que los actores sociales construyen para entenderse a sí mismos y a los otros. Yo pienso que en algunas ocasiones el punto nodal que hilvana coherentemente ciertos significantes flotantes en una formación discursiva coincide con la trama narrativa que un actor social en particular utiliza para transformar acontecimientos en eventos.

El hecho de que la mayoría de la gente que yo entrevisté en la frontera decidiera usar los puntos nodales que organizan el sentido y la identidad en términos de región, etnia, raza y nación como sus tramas narrativas centrales fue la razón por la cual empecé mi reporte etnográfico siguiendo dichas tramas argumentales. Mucha gente de la región organizó sus identidades religiosas, de género y de clase alrededor de los significantes maestros de región, etnia, raza y nación, de ahí que mi trabajo subsiguiente dio cuenta de tales posiciones de sujeto.

Así, para muchas de las personas que yo entrevisté en la frontera, el punto nodal «mexicanidad igual pobreza» (actualizado en la connotación que la categoría «mexicano» tiene para mucha gente en la frontera y en el uso de una gran variedad de metáforas en relación a los mexicanos) está jugando simultáneamente el rol de anclaje que desempeñan ciertos elementos discursivos privilegiados y el rol organizador que la trama narrativa tiene al transformar acontecimientos en eventos con sentido.

Por lo tanto, mi planteo es que, en la frontera entre Ciudad Juárez y El Paso, la trama argumental que sostiene que «toda la pobreza es mexicana» ancla un juego estable de posiciones de sujeto en una particular formación discursiva que es hegemónica en la región. Al mismo tiempo, sin embargo, dicha formación hegemónica desde un comienzo estuvo amenazada por discursos fronterizos alternativos (con significantes amos o maestros alternativos, y/o articulaciones alternativas, es decir, con diferentes interpelaciones y metáforas) y, fundamentalmente, por distintas tramas narrativas que trataron de abrir de nuevo lo que tal sistema de equivalencias quisieron fijar para siempre.

Por lo antedicho yo entiendo que las diferentes identidades fronterizas que encontré en el área de Ciudad Juárez-El Paso son los puntos de identificación provisionales producidos por las prácticas hegemónicas que pelearon y ganaron (por lo menos por el momento) la lucha por la clausura del sentido en la región. Así, los sistemas de categorías identitarias regionales (sureños, nortños, fronterizos, juarenses, paseños, texanos), étnicas (mexicano, mexicoamericano, chicano, hispano, latino), raciales (blanco, negro, asiático, indio) y nacionales (mexicano o americano) que mucha gente usa prominentemente en la región no están ligados a ningún «interés paradigmático predeterminado bajo el cual otros intereses e identidades pueden ser subsumidos» (Torfing, 1999:42). Por el contrario, estos

significantes son significantes puros, vacíos, que funcionan como puntos nodales en diversas formaciones discursivas construidas a partir de la lucha acerca de, entre otras cosas, la manera significativa de dividir regiones, naciones, razas y etnicidades. Estas categorías identitarias centrales no son otra cosa que el producto de la hegemonización de un campo de posiciones de sujeto diferenciales de la que habla Laclau.

A través de un proceso distinto de hilvanado estos significantes pueden llegar a construir otro tipo de formaciones discursivas. Eventualmente los significantes «región», «nación», «raza» y «etnicidad» pueden perder su estatus de significantes amos o maestros, ser transformados en significantes flotantes y ser hegemonizados por otros principios articuladores que los construyan de manera diferente y desarrollen un sistema de categorías distinto alrededor de ellos (o que, inclusive, los pueden hacer desaparecer totalmente de la nueva formación discursiva). Por el momento, sin embargo, estos puntos nodales, para la mayoría de la gente de la región, articulan muchas de las otras categorías identitarias de la zona, como por ejemplo las identificaciones religiosas, de género y de clase.

Al mismo tiempo, los puntos nodales más importantes que encontré en el lado mexicano de la frontera (región y nación) cobran efectividad en las identidades de algunas personas a través de las diversas

tramas narrativas que sostienen, entre otras cosas, que los sureños supuestamente son flojos, religiosamente atrasados y más tradicionales en términos de su conducta de género; los fronterizos estarían más orientados hacia el trabajo y serían más modernos en términos de religión y género; los mexicanos supuestamente son más *familieros*, más religiosos y menos obsesionados con el trabajo que los americanos; los americanos serían más liberales en términos de género, menos religiosos y estarían totalmente obsesionados con el trabajo. En el lado americano de la frontera, la etnicidad/raza y la nación parecen jugar el papel de puntos nodales que organizan cadenas específicas de equivalencias y otras tramas narrativas introducen estas formaciones discursivas en la identidad de los actores sociales allende la frontera.

Resumiendo mi argumento, creo que para comprender mejor la complejidad de las identificaciones, que los actores sociales asumen en la frontera entre México y los Estados Unidos tenemos que tener en cuenta el rol mediador que juega la trama narrativa en relación al papel articulador que cumplen los puntos nodales, esto es, cómo las formaciones discursivas disponibles localmente son introducidas en las narrativas de las personas a través de las acciones (tales como las que relata la trama argumental) de ciertos personajes.

En mi investigación sobre las identificaciones fronterizas he tratado de mostrar las diferentes mane-

ras en que el «yo» puede ser relatado en la zona. He prestado particular atención a los tipos de relatos que son preferidos y actuados localmente, y los he denominado las tramas narrativas hegemónicas de la región: toda la pobreza es mexicana, todos los problemas sociales de Juárez se deben a la inmigración que arriba desde el sur de México, los mexicanoamericanos se están americanizando. Dentro de estos relatos, ciertas interpelaciones y metáforas ocuparon un lugar central en mi análisis: sureños, fronterizos, norteños, chilangos, pochos, gabachos, gringos; así como las metáforas de las «ciudades hermanas» o el tropo del «primer mundo versus tercer mundo».

Las dimensiones del yo que eran prominentes localmente también fueron analizadas: el carácter regionalizado de las identidades religiosas y de género, la etnización y nacionalización de las diferencias de clase. Todo esto hecho teniendo en cuenta, por supuesto, que todas las relaciones sociales son siempre relaciones de poder.

Amparo Marroquín

Miradas en la frontera: cómo ven los mexicanos a los centroamericanos

Quiero iniciar la plática de hoy situando mis propias narrativas, mis propias historias, y es que «toda identidad es siempre una identidad narrada». (Homi Bhabha, 2002). Yo tengo, como bien sabemos, mi propia y particular narrativa familiar, pero también soy mujer, salvadoreña, profesora, centroamericana... y muchas narrativas más, finalmente, como nos dice Salarrué, ese mágico contador de historias en su *O'Yarkandal*: «las fuentes que surten mi lengua y alimentan mi espíritu proceden, no de una fantasía vacua y desbordante, sino de una tradición verbal suntuosamente humana».

Esa necesidad por entender qué nos constituye como salvadoreñas y salvadoreños, como personas centroamericanas nos ha acompañado y ha buscado ser nombrado y descifrado desde muchos espacios: la literatura, el periodismo, la pintura, la academia... Nos preguntamos desde qué modernidades nos inventamos, qué mágicas memorias nos habitan, qué muertos andamos cargando, qué fronteras transitorias y líquidas nos han venido constituyendo —para usar la imagen de Bauman (2005), pero además en nuestro caso realmente líquidas, pues las fronteras son ríos.

Esta pregunta nos llevó hace algún tiempo a discutir con Miguel Huevo Mixco que la migración ha lle-

vado a la configuración de un nuevo nosotros que cada vez pasa menos por el anclaje territorial, así se planteó hace ya tres años en el *Informe de Desarrollo Humano* (PNUD, 2005) que recopilaba una serie de trabajos sobre el tema; también lo discutimos, al viajar a la zona de Tapachula, que ciertas identidades se volvieron cultura nómada, que transita caminos de extravío por la región del Soconusco, en las ciudades de Tecúm Umán, Ciudad Hidalgo, Tapachula, y ahora un poquito más allá, nueve horas más de camino, o trescientos kilómetros, hasta Arriaga (en Chiapas) y Tenosique (en Tabasco), para tomar el tren. Discutimos también cómo los medios de comunicación configuran narrativas sobre la migración, mientras Roxana Martel (2007), desde la academia y Rosarlin Hernández (2006) desde el periodismo, se ocupaban de contarnos sobre el hip hop y el corrido como otras formas de narrar nuestras historias.

Unos años antes, en 2003, el antropólogo Carlos Lara sistematizó varias de sus investigaciones y puso en discusión algunos elementos y ciertos personajes de las narrativas de nación y salvadoreñidad que venimos construyendo en el siglo XXI. Lara identificó tres «otredades» frente a las que los salvadoreños nos constituimos «nosotros»: el angloamericano, que domina la sociedad estadounidense y frente al cual nos situamos en una relación de dominio asumido; el mexicano, una relación «conflictiva e incluso violenta, de hegemonía no asumida» y

finalmente el centroamericano, con quienes tendemos a establecer relaciones más «horizontales».

Si no existe una identidad cultural que no sea una identidad narrada, que no se construya desde la narración, o para decirlo como Pablo esta noche, que no se organice a partir de ciertas «tramas argumentales» que permitan a las personas entenderse a sí mismas y decir quiénes son los otros, entonces es fundamental revisar las historias que nos contamos. Y como bien nos ha mostrado Pablo, en estas múltiples marcas de identidad que se van construyendo se juega la distinción (Bourdieu 2002), estos criterios que permiten decidir dónde está lo mejor, el buen gusto.

Estas identidades múltiples, frágiles y fragmentarias de la sociedad salvadoreña, estas identidades nómadas son contradictorias, cifran su distinción y su «buen gusto propio», menospreciando la cultura popular y poniendo en evidencia sus vulgaridades, mirando la hegemonía de esos otros. Tal es el caso de la última discusión que he seguido en el sitio web de *La Prensa Gráfica* y que aparece en el *ranking* de esta semana como una de las notas más leídas. Esta narración nos permite marcar y descubrir elementos de esto que Carlos Lara señaló, la manera como las y los salvadoreños nos situamos desde una posición de hegemonía asumida, sintiendo que somos inferiores al angloamericano, y que debemos buscar, como decían los entrevistados de Lara «la

tierra de las maravillas» (para hablar de EE. UU.) o la «tierra de paz, leche y miel» (para Canadá), o como continúan titulando los dos grandes matutinos nuestros «la tierra prometida». Transcribo la nota completa pues me parece que ilustra muy bien múltiples aristas de la narrativa de identidad que hemos venido construyendo:

¡Qué vergüenza es ser salvadoreño!

Lo indecoroso de unos compatriotas afeó la imagen del país en el juego amistoso entre El Salvador y Guatemala en EUA

Marcos Zavala (04-06-2008)

El pasado 30 de mayo, sintiendo nostalgia por la tierra que me vio nacer, decidí ir a ver el partido amistoso entre Guatemala y El Salvador en el estadio Robert F. Kennedy de Washington, D.C.

Cuando escuché las gloriosas notas de nuestro himno nacional, las emociones se apoderaron de mí, la piel se me erizó, mi corazón se sentía gozoso y hasta un par de lágrimas rodaron sobre mis mejías. Lindos recuerdos de la infancia me visitaron en la silla del estadio sobre la cual admiraba los colores de nuestra selección de fútbol.

De repente, fue como que una nube negra cubriera el sol. Mi orgullo se tornó vergüenza y el gozo de mi corazón se convirtió en tristeza profunda.

Este cambio de emociones no fue provocado por ningún gol contra nuestra «selecta», ya que el partido terminó empatado cero a cero; ni porque los muchachos de la selección nacional estuvieran jugando pobremente.

Aunque los chapines demostraron un nivel más alto de fútbol, la selección nacional no dejó nada que desear ya que le regaló a la afición un juego lleno de suspenso y mucha garra.

Lo que causó mi vergüenza y tristeza fue el vulgar comportamiento y falta de consideración hacia el prójimo de los fanáticos «salvatruchos» que llenaron las instalaciones del estadio. El vocabulario soez, la agresividad, y actos de evacuación fisiológica en público, dentro del estadio confirmaron la fama por la que los salvadoreños nos hemos dado a conocer alrededor del mundo.

Una fama que es basada en el vano orgullo por lo vulgar, lo soez, lo grotesco y lo repudiable.

Antes yo pensaba que, ser centroamericano, era motivo de orgullo y que, ser salvadoreño, era un privilegio. Por primera vez en mi vida, puedo decir sin reservaciones que, ese día, me avergoncé de ser salvadoreño y que aún no logro recuperarme de tal vergüenza.

Parece ser que El Salvador es un país sin cultura, sin principios morales ni sociales.

Nuestra diáspora se ha encargado de demostrarlo alrededor del mundo pero, en particular, aquí en los Estados Unidos.

Lo irónico es que somos los salvadoreños mismos los primeros en preguntar por qué los estadounidenses nos consideran seres indeseables en su sociedad.

La respuesta es sencilla: Somos un grupo de inmigrantes que privamos e interferimos con sus dignidades, honores, empleos, principios morales y privilegios que tienen como nación.

La nota del «reportero ciudadano» ha dado lugar a múltiples comentarios en el mismo sitio web donde fue publicada. La discusión sobre distintas narrativas que van desde decir que este comportamiento «condenable» es «típico de la cultura indígena»

hasta defender otra narrativa de nación «orgullosa de ser india», o insistir que quien escribe la nota debe ser de un cierto «Horacio Castellanos Moya», escritor que siempre ha decidido denostar nuestra identidad. Independiente de los comentarios, la nota ilustra la relación de hegemonía del angloamericano, asumida por muchas personas salvadoreñas dentro y fuera del territorio.

No sucede lo mismo en el caso de México.

¿Nosotros?, salvadoreños; ¿ustedes?, mexicanos

Lara explica cómo en esta relación «los salvadoreños no se asumen como inferiores o menos capacitados que los mexicanos. Es posible que esto sea así, porque son considerados como social y culturalmente similares». Lara añade que «el grado de conflictividad de esta relación ha aumentado, en las últimas décadas, debido, sobre todo, a que la migración hacia Estados Unidos pasa mayoritariamente por México, cuyas autoridades policíacas, encargadas de controlar el tráfico de los emigrantes, abusan de ellos» (2005). Y si bien esto no tiene que ver con el pueblo mexicano, muchas veces, anota, los resentimientos se descargan por ahí. Con esto entro ya en el tema que esta noche quiero poner a discusión con ustedes. No voy a hablar de los mexicanos «en genérico», el título es ambicioso y como nos señaló Pablo, siguiendo a Ernesto Laclau, las identidades no

son convicciones colectivas complejamente articuladas, sino, puntos transitorios de estabilización.

El trabajo que presento es una primera aproximación al discurso que los mexicanos de Tapachula han venido construyendo en relación con las y los centroamericanos.

Como muchos de ustedes saben, el municipio de Tapachula pertenece a la región de Soconusco, ubicado en el sur del Estado de Chiapas, comparte la frontera con Guatemala. Por su posición geográfica, Tapachula es el principal punto de ingreso a México por parte de inmigrantes centroamericanos, quienes pretenden trabajar en México o en los Estados Unidos de América, y sin embargo, como nos ha dicho Pablo, en su narrativa, Tapachula no es frontera... No es la frontera como la piensan ellos, mexicanos, frente a nosotros, pues no es símbolo de distinción, se es frontera al norte, frente al primer mundo, ser frontera al sur es recordar vecinos incómodos y no es algo que interese particularmente.

Hace algunos años una mexicana de frontera en su sentido de distinción, Claudia Castañeda escribió desde Ciudad Victoria, Tamaulipas:

Así pues, la opción que tomo es esta y declaro: Que la frontera es hoy mi proyecto, que como mujer, que como mujer mexicana, que como mujer mexicana fronteriza, me adscribo, me incrusto, me adhiero, me encarcelo volunta-

riamente a fuerzas a mirar la frontera, a verme frontera, a saberme frontera, a narrar la frontera, lo fronterizo, el cruce, la zona de contacto, al otro, a ellos, a mí misma, al diferente, al igual, al que grita y al que calla, al que llora y al que ríe, al que manda y al que ordena, al de dentro y al de fuera. Así respondo pues, así me defiendo, así me deseo hacer visible, así, —con letras, porque no hay de otra—, me develo memoria.

Tapachula, en cambio, ha venido pensándose con miedo. Con el miedo a una «invasión salvatrucha», como sucedió en noviembre de 2003, cuando el rumor de una «invasión de los maras» (como llaman en México a jóvenes pandilleros, con el determinante en masculino, y esta también es marca y seña de identidad) difundida por una radioemisora local provocó: «que algunos comercios cerraran y que cientos de padres de familia acudieran a las escuelas a recoger a sus hijos, generando un desorden en medio del cual se registraron más de cinco accidentes automovilísticos» (Diario *Reforma*).

En marzo de 2008 estuve en Tapachula, algunas personas con las que pude platicar, al saber de dónde venía me contaban cómo les gustaría visitar Centroamérica (en especial Guatemala y El Salvador), pero tienen mucho miedo, porque saben de buenas fuentes, cómo los lugareños atacan carros con placas mexicanas, los apedrean, golpean al conductor y sus acompañantes, y como son insultados y perseguidos, agredidos, robados y nunca asistidos sin ninguna razón.

En este contexto, les comparto algunos de los primeros resultados del proyecto «Criminalización de la migración en la frontera sur: monitoreo, documentación e incidencia en políticas públicas realizado durante los años 2006 y 2007» que el Instituto para la Seguridad y la Democracia (INSYDE) está llevando a cabo y que está siendo dirigido por Laura Díaz de León, con quien hemos sostenido discusiones e intercambios sobre el tema y cuyo equipo busca llevar a cabo un análisis y una discusión de lo que se ha obtenido. Les agradezco la generosidad de compartirme sus datos y permitirme que los divulgue en esta reunión del lado de Centroamérica. Lo que presento a continuación son los algunos datos que el equipo de INSYDE ha obtenido al llevar a cabo una serie de grupos de discusión con la población de Tapachula y averiguar cómo construyen ellos la identidad de los migrantes.

Una particularidad que se encuentra de manera muy fuerte es que en esta zona es que la población siente que no tiene nada en común con los centroamericanos.

Si bien el trabajo es mucho más extenso me ocuparé de presentar lo que tiene que ver específicamente con narrativas que construyen identidad.

Entre otras cosas, se preguntó en los grupos de discusión por las noticias que más se recordaban en relación con los inmigrantes, y los temas que

destacaron fueron dos: por un lado la violencia que los mismos inmigrantes producen, particularmente desde la Mara Salvatrucha (no suele mencionarse a la pandilla conocida como Barrio 18, quizá precisamente porque su nombre no alude a una identidad conflictiva como la salvadoreña) y por otro lado, también se recuerdan noticias sobre las dificultades y abusos que los inmigrantes sufren en su trayecto. Si bien la violencia que se menciona no necesariamente es generada por los migrantes, sí se constituye en un adjetivo que acompaña esta poética de identidades que se construye.

- «De hecho es generalizado, pero más ahorita en la radio, la televisión lo que más se escuchan son los maras salvatruchas, son salvadoreños y de Guatemala, Honduras. Ya están formando grupos aquí en Tapachula.» (S1, hombres).
- «Que se están adueñando del parque central, pura gente guatemalteca.» (S2, empresarios/contratistas).
- «Sí, son noticias que tienen que ver con ellos, delincuencia en sí.» (S4, jóvenes).
- «Pandillerismo, muchísimo.» (S4, jóvenes).
- «Ya es como delincuencia organizada.» (S4, jóvenes).

Las personas que participaron de los grupos de discusión coincidieron que la narrativa construida por los medios de comunicación los lleva a sentirse in-

seguros; algunos mostraron también su enojo puesto que México está replicando el maltrato del que muchos mexicanos son víctimas en Estados Unidos, es decir, en ciertos momentos del relato aparecen ciertos guiños donde la identidad se vuelve común. En un terreno tan fronterizo, la misma reflexión que metodológicamente se propone, está llevando a construir alianzas aún no del todo formuladas, donde todos cabemos en un «nosotros indocumentados».

- «Inseguros de salir a la calle, tanto pandillerismo pues ni ganas de salir dan de noche a veces.» (S4, jóvenes).
- «Con miedo porque ahí no puede andar uno tranquilo, yo me acostumbré a andar en la calle a altas horas de la noche y nunca me pasó nada con esa gente pero sí lo vemos en las noticias, en los canales locales de noticias...» (S1, hombres).
- «Da tristeza porque uno tiene sus hijos y le da a uno lástima y también hay personas que aquí en la ciudad que porque son indocumentados no les pagan bien y a veces no le pagan como a uno porque uno tiene documentos.» (S3 Mujeres).
- «Inclusive yo a veces sí entiendo a las personas porque yo me fui a Reynosa, Tamaulipas, y crucé a McAllen y sí sé lo que es duro, yo conocí a muchas chicas que están en Carolina del Norte y son hondureñas, es más duro para ellas.» (S3 Mujeres).

Si bien los medios de comunicación construyen un discurso sobre los migrantes. Una exploración fundamental es revisar cómo las personas locales de Tapachula perciben a los centroamericanos. Cuáles son los fines que les adjudican. Algunos sostienen que un porcentaje pequeño (dos o tres de cada diez) se quedarán en ciudades de México en busca de oportunidades mejores. La narrativa se encuentra segmentada por sexo y por edades. Los hombres creen que los guatemaltecos son los que más deciden quedarse en Tapachula, lo cual puede atribuirse a la vecindad de ambos países y a la posibilidad de mejores condiciones de vida. Las mujeres por su parte, analizan que algunas extranjeras (inmigrantes ilegales) tienden a quedarse en Tapachula si encuentran una pareja sentimental local. En el grupo de jóvenes se piensa que actualmente la mayor parte de los centroamericanos se quedan en Tapachula.

- «(...) aquí se mira mucha gente que trabaja en Tapachula, más que nada de Centroamérica, que prácticamente siguen adelante y en su mayoría se quedan aquí trabajando.» (S1, hombres).
- «Hay muchachas por decir así que encuentran su suerte, se quedan con algún hijo de algún patrón y ahí ya se relacionan y ya hay bebé.» (S2, empresarios/contratistas).
- «En realidad la gente que viene de allá viene provisionalmente, vienen de paso para irse a

Estados Unidos y están juntando dinero para juntar pasaje y se vuelven a ir, así cuando mucho duran cinco, seis meses. Ellos van de paso.» (S2, empresarios/contratistas).

En general, las personas de las entrevistas no consideran que los inmigrantes disminuyan o sean una competencia para la oferta laboral de los locales, pues señalan que los inmigrantes realizan, en general, trabajos que ellos no suelen realizar. En este sentido la narrativa de los residentes en Tapachula construye al inmigrante al mismo tiempo como un actor social vinculado a la violencia, pero también trabajador y poseyendo habilidades distintas que complementan al mexicano, y en este caso no hay distinción entre lo que opina un empresario, un joven o una mujer de Tapachula; en todos los casos se les adjudica la responsabilidad, la voluntad para trabajar por más tiempo y la disciplina de someterse a las órdenes del patrón. El discurso contrapone aquí al mexicano local como más bien apático e inactivo.

- «(...) Son muy trabajadores, yo no digo que no, pues hacen la producción de café, la sacan ellos, nosotros no tenemos ese tipo de habilidad.» (S1, hombres).
- «El trabajo te lo hacen a un menor costo.» (S4, jóvenes).
- «Buena mano de obra, barata, responsable.» (S2, empresarios/contratistas).

- «Ellos vienen a trabajar, exclusivamente trabajan desde la salida del sol hasta su puesta.» (S3, mujeres).
- «Son los que menos reniegan y el mexicano reniega. El mexicano es flojito para trabajar. Así estamos catalogados.» (S3, mujeres).
- «Cuando vienen a trabajar, traen sus metas para poderse ir, estamos hablando de aquí a los Estados, y dicen nada de fumar, nada de tomar, nada de salir a pasear, nada de eso.» (S3, mujeres).

La narración va marcando pues diferencias, como la actitud ante el trabajo y semejanzas, como la de ser todos ilegales en Estados Unidos y padecer maltratos similares —aunque siempre se hace la salvedad que los centroamericanos padecen más—. Sin embargo, cuando se pregunta directamente si hay semejanzas entre los residentes en Tapachula y los inmigrantes, el discurso marca una frontera fundamental: no existe ningún lazo de identificación con «ellos», con los «otros», los «distintos». El discurso enfatiza las diferencias exteriores, sin que la frontera quede, en todo caso, realmente clara.

- «(¿En común?) Nada.» (S1, hombres).
- «El salvadoreño es blanco o de color, y alto.» (S1, hombres).
- «El tono de piel, las facciones son distintas.» (S3, mujeres).
- «El acento, la fisonomía, depende también de

- dónde sea, su manera de vestirse.» (S1, hombres)
- «Traen tatuajes, aretes, son diferentes a nosotros.» (S2, empresarios/ contratistas).
- «Son muy diferentes a nosotros.» (S3, mujeres).
- «(...) Ya no se ve tanto como antes que se podía diferenciar, ahorita ya los confundes, porque ya están mejor vestidos.» (S4, jóvenes).
- «Por la forma de vestirse, vamos a hablar del salvadoreño, hondureño, ahora sí que los arrabaleros visten cholos.» (S2, empresarios/contratistas).
- «Aunque hay *chamacos* de acá que ya visten así, la mayoría de nosotros somos normales.» (S2, empresarios/contratistas).

Este discurso se vuelve más enfático al señalar las enormes diferencias que hay entre las mujeres locales y las inmigrantes, que son mucho más estigmatizadas en la narrativa que se construye, los adjetivos se matizan y se negocian los sentidos desde los cuales se diferencian y se distinguen: las inmigrantes no son guapas, son extravagantes:

- «Es que están buenotas, son más jovencitas de 18 a 20 (...).» (S3,, mujeres).
- «Son más bonitas las hondureñas y del Salvador, vienen blanquitas, vienen con buen cuerpo.» (S3, mujeres).
- «Si son mujeres sí, son guapas la mayoría de ellas.» (S4, jóvenes).
- «Son extravagantes, guapas no.» (S4, jóvenes).

El tipo de oficios adjudicados en la narrativa de las personas entrevistadas también hace referencia a cierto tipo de adjetivos y características que se adjudican. En algunos casos, incluso se llega a diferenciar a la mujer guatemalteca, cuyo aspecto indígena la hace más bien trabajadora en el hogar, en cuestiones de limpieza, mientras que las salvadoreñas y hondureñas se dedican a la vida nocturna. Debido al atractivo físico se afirmará que las mujeres consiguen trabajo más fácilmente que los hombres, se construye un discurso muy ambiguo, donde en un principio se menciona que son los guatemaltecos quienes se quedan radicados en Tapachula, pero posteriormente se señala que son las mujeres que se dedican a trabajos nocturnos quienes más posibilidades tienen de encontrar trabajo.

- «Mira, las de los domingos son guatemaltecas que usan faldas con tela de colores hasta los tobillos y muy sencillas, en cambio a las que se refirió el compañero son hondureñas, salvadoreñas, cubanas, son las que hay en los centros nocturnos o en las calles.» (S4, jóvenes).
- «(Labores de) Servidumbre, pero más (labores) en bar porque son más bonitas.» (S3, mujeres).
- «La mayoría de las mujeres extranjeras están en bares, son pocas las que son mexicanas, son guapas las extranjeras.» (S4, jóvenes).
- «Hay muchachas por decir así que encuentran su suerte, se quedan con algún hijo de algún

patrón y ahí ya se relacionan y ya ahí bebé». (S2, empresarios/contratistas).

Las mexicanas entrevistadas en los grupos de discusión construyen una narrativa de oposición muy clara al señalar la identidad de las mujeres inmigrantes, no son «como nosotras», son en realidad «rivales» que vienen a desestabilizar hogares. Una vez asignada y asumida que la profesión de las inmigrantes se «desenvuelve» en centros nocturnos y bares, se les asigna una serie de calificativos y se les adjudican peligros (como las enfermedades venéreas) que las distinguen de las mujeres de Tapachula.

- «(...) Sobre todo, las mujeres traen destrucción de hogares.» (S3, mujeres).
- «Enfermedades, son las que traen el sida, gonorrea, enfermedades venéreas.»
- «Es lo que yo les decía de la tentación que generan.» (S3, mujeres).
- «Pero ¿qué le ves a ella que no tenga yo? Es que están buenotas, son más jovencitas de 18 a 20 y uno por los hijos ya está pues... pero cuando éramos de esa edad estábamos bien también.» (S3, mujeres).
- «Lo que pasa es que las mujeres hondureñas y salvadoreñas son muy guapas...yo veo en mi negocio que llegan mujeres guapas con cada hombre que digo, cómo se devalúa la mujer en realidad, un hombre horrible (gordo, borracho), pero tiene billete.»

- «(...) Destruyen hogares, cuánto ha salido en el periódico que por hondureñas se peleó fulanito, que por salvadoreñas, y es verdad, la mayor parte a eso vienen.»
- «Son las teiboleras.»

A partir de esto hay muchas cosas que se pueden discutir y evidenciar. No voy a presentar acá conclusiones, sin embargo se puede apuntar cómo las identidades se construyen desde estos otros territorios, cómo se criminaliza de manera tan fuerte ciertas identidades y desde qué etiquetas se construyen imágenes de mujer centroamericana, del inmigrante ilegal, que es considerado así no solo desde las políticas que Berlusconi ha propuesto a la Unión Europea en este momento, sino también desde muchas personas, ciudadanos y ciudadanos de nuestra región.

Lo que quiero decir es que si estas políticas tienen éxito es porque encuentran su anclaje en una construcción de muchos ciudadanos comunes, porque al final, como sostiene el antropólogo argentino Alejandro Grimson, «la política está siempre en la frontera, en el límite de toda posible relación con el otro» (2003). Y el reto entonces se encuentra en desmontar los dispositivos desde los cuales hemos creado estos sentidos. Quiero cerrar esta transitoria trama de voces que les he compartido con dos poetas, uno mexicano, Octavio Paz, con *Piedra de sol* cuando dice:

—¿la vida, cuándo fue de veras nuestra?,
 ¿cuándo somos de veras lo que somos?,
 bien mirado no somos, nunca somos
 a solas sino vértigo y vacío, (...)
 nunca la vida es nuestra, es de los otros,
 la vida no es de nadie, todos somos
 la vida —pan de sol para los otros,
 los otros todos que nosotros somos—, (...)
 para que pueda ser he de ser otro,
 salir de mí, buscarme entre los otros,
 los otros que no son si yo no existo,
 los otros que me dan plena existencia,
 no soy, no hay yo, siempre somos nosotros,

Y otro salvadoreño, Roque Dalton, en *Como tú*:

Yo como tú / amo el amor,
 la vida, / el dulce encanto de las cosas
 el paisaje celeste de los días de enero.
 También mi sangre bulle
 y río por los ojos
 que han conocido el brote de las lágrimas.
 Creo que el mundo es bello,
 que la poesía es como el pan,
 de todos.
 Y que mis venas no terminan en mí,
 sino en la sangre unánime
 de los que luchan por la vida,
 el amor, / las cosas, / el paisaje y el pan,
 la poesía de todos.

Ambos rescatando la universalidad de pensarnos
 en nosotros, de pensarnos en comunidad, aunque
 desde las fronteras transitemos a veces identida-
 des cerradas.

Bibliografía citada

Bauman, Z. (2005). *La modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manatí.

Bourdieu, Pierre (2002). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. México D. F.:Taurus.

Grimson, A. (2003). *Disputas sobre las fronteras*. En Scott Michaelsen y David Johnson. *Teoría de la frontera. Los límites de la política cultural*. Barcelona: Gedisa. Págs.13-23.

Hernández, R. (12 de junio de 2006). *Un corrido muy mentado que se llama El Salvador*. Periódico El Faro. Disponible en: <http://www.elfaro.net/>

Lara-Martínez, C. (mayo-junio 2005) *La dinámica de las identidades en El Salvador*. ECA Estudios Centroamericanos, San Salvador, (679-680), pp. 437-450.

Martel, R. y Marroquín, A. (2007) *Crónica de fronteras: la música popular y la identidad salvadoreña migrante*. *Revista Istmo. Revista Virtual de Estudios Culturales y Centroamericanos*. (14). Enero – junio de 2007. Centroamérica y los relatos de viaje. Disponible en: <http://www.denison.edu/collaborations/istmo/articulos/cronica.html>

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (2005). *Informe sobre Desarrollo Humano El Salvador 2005. Una mirada al nuevo nosotros. El impacto de las migraciones*. PNUD: San Salvador.

Sobre los conferencistas

Pablo Vila

Nacido en Argentina, es escritor y profesor en la universidad de Temple en Filadelfia, donde imparte los cursos de Investigación Cualitativa, Métodos Cualitativos, y Raza y Etnicidad. Posee una licenciatura de la universidad del salvador en Buenos Aires, Argentina, además de un doctorado de la universidad de Austin (Texas).

Sus áreas de especialización son raza y etnicidad y la construcción de género. Ha dirigido varias investigaciones de campo sobre religión, género y clase, en la frontera de México con Estados Unidos. Su obra *Identificaciones de región, étnia y nación en la frontera México-Estados Unidos* ha sido publicada en Inglés y Español, y es un texto de referencia para los estudios etnográficos en torno al tema.

Amparo Marroquín

Catedrática de la Universidad Centroamericana de El Salvador José Simeón Cañas (UCA); es miembro del comité consultivo de diálogo del Consejo Nacional para la Cultura y el Arte (CONCULTURA) y del grupo de apoyo de las ciencias sociales en Centro América. Con su tesis titulada *Maestros y lenguajes: aproximación a una ruptura, medios para un encuentro* obtuvo la maestría en comunicación por la Universidad Jesuita de Guadalajara (el ITESO).

Las fronteras como proyecto cultural y de vida



Las fronteras como medio cultural y de vida

Reina Isabeth Hernández (El Salvador)

Modera: Miguel Huevo Mixco

Miércoles 11 de Junio, 2008

Reina Isabeth Hernández es originaria del municipio de Sensuntepeque, departamento de Cabañas, El Salvador. Reina decidió emprender el viaje hacia el norte, internándose en un mundo donde solo sobreviven los más fuertes. Después de cruzar las tres fronteras, fue capturada y deportada.

Los detalles de su viaje, se narran en la siguiente charla.

Miguel Huevo Mixco: Reina, cuando yo te conocí hace algunas semanas tuvimos la oportunidad de conversar un poco sobre este evento y tuve la suerte de que en esa ocasión me comenzaste a comentar sobre tu historia y la conozco un poco. Me voy a permitir hacer algunas preguntas sobre ella. Estamos en un ambiente de toda la confianza. Vamos a

comenzar a «contar el cuento». Quisiera primero, Reina, que me dijeras quién eres, dónde vives y quiénes son tus padres. Háblame de tus antecedentes familiares, primero, antes de comenzar con lo del viaje.

Reina Isabeth Hernández: Soy originaria de Cabañas, de Sensuntepeque. Mis padres ya no están, ya murieron. Vivo en Ciudad Delgado con mi esposo.

MH: ¿Viviste en Cabañas mucho tiempo antes de estar en Ciudad Delgado?

RH: Fue allá en Cabañas, allá crecí; hace 16 años que me vine para la capital.

MH: ¿Estudiaste en Cabañas?

RH: Sí, poquito, hasta sexto grado *nomás*. Me vine con los cuatro hijos a trabajar porque la vida en el campo no daba para mucho. Me vine y crecieron mis hijos y ahora sólo uno está conmigo.

MH: Entonces, cuando tú te viniste para San Salvador, ¿cómo fue y cuándo decidiste emprender el viaje para el Norte?

RH: Pues lo decidí hace dos años y por la situación económica en que me encontraba, mis hijos querían estudiar y yo no podía darles estudio. Me quería cambiar de vivienda porque la zona era peligrosa. Pues sí, el sueño que uno siempre dice, la pobreza y todo, eso me decidió dejarlos solos a ellos y salir.

MH: ¿Cómo fue, alguien te invitó, tenías familiares en Estados Unidos?

RH: Mi esposo estaba allá, en ese tiempo me decía que me fuera pero no me quería ir para no dejar a mis hijos, pero llegado el momento tomé la decisión al ver la situación que vivíamos. Así fue como yo salí.

MH: ¿Lo hiciste con un grupo de personas, sola o con el coyote?

RH: O sea que sí, hice el trato con el coyote pero él se queda acá y nunca va, siempre manda a los guías y con el guía yo salí de Puerto Bus para Guatemala.

MH: A ver, cuéntame de ese día.

RH: Fue un día viernes, 30 de julio, salimos a las cinco de la mañana hacia Tecún Umán.

MH: ¿De tu casa saliste a tomar el bus o saliste de otra parte?

RH: No, de la casa. Madrugué como a las cuatro de la mañana a tomar el bus, que iba a salir a las cinco y media de Puerto Bus, y ahí nos juntamos con más personas que supuestamente ya conocían donde íbamos a llegar, a Tecun Umán, que eran como guías pero no, eran como compañeros de viaje.

MH: ¿Esos guías o compañeros de viaje los conociste antes de empezar el viaje?

RH: No los conocía yo, fue en el momento. Prácticamente no nos presentaron, sino que el coyote dijo en tal lugar se van reunir, las personas van a ir así y asá, les van a dar un dinero para el pasaje y solamente. No los conocía yo.

MH: La plata tú se las das al coyote y los gastos corren por su cuenta, digamos que va financiando los trayectos del viaje, tú no llevabas más dinero.

RH: No, yo no llevaba... por eso yo no quería hacer ese viaje todavía porque no tenía dinero para llevar en la bolsa y por eso toda la gente me iba viendo de menos porque no llevaba dinero, ni para comprar algo en el camino. Desde ahí comenzaron las indiferencias.

MH: Ya vamos a llegar a eso. Ahora cuéntame cómo fue que los guías toman el control del grupo, ¿cuántas personas eran?

RH: Salimos poquitos, unas ocho personas, pero el guía que nos llevaba llegó a Tecún Umán con más personas que venían de Honduras, personas hondureñas. De ahí fue que nos sacaron de madrugada a otra frontera. Llegamos ese día, de ahí pasamos el día sábado y el domingo a la madrugada nos sacaron para otro lugar, que creo que es frontera de Guatemala con México.

MH: ¿Recuerdas algo de Tecún Umán?

RH: Fuimos a la iglesia, casi no salíamos, no nos dejaban. Pues sí, como es ilegal, entonces no les gusta que uno salga del hotel que dicen

tener afuera. Es casi un hotel, aparentemente es un hotel. No sé cómo ellos tienen eso ahí. Sólo que en cada cuarto meten hombres y mujeres a dormir.

MH: Cuando pasaron al lado de Guatemala, ¿lo hicieron por el río Suchiate o cómo lo hicieron?

RH: En la madrugada nos sacaron porque íbamos para ese lugar de Las Mesías, ahí nos dieron dinero porque teníamos que darles a los policías de Guatemala, porque ellos lo paran y le dicen a uno que si quiere continuar tiene que dar 200 quetzales y lo meten en calles solas para que no vean que a uno lo han detenido y ahí le están diciendo a uno que no continúe, pero como ellos (los guías) ya lo han aconsejado a uno que no se deje intimidar y que diga que viene deportado y que no trae dinero, tal vez unos 25 quetzales les da nomás uno. De ahí, más para allá hay otro retén, también nos bajan porque quieren dinero y no lo quieren dejar pasar a uno. Por último que para llegar a esa otra frontera uno ya va llegando en la noche, bien tarde.

MH: ¿Entonces pasaste a Guatemala en bus, normalmente?

RH: Sí, en bus, pero ahí cuando lo detienen los policías se pierde lo que ya dio en el bus, lo

que ya pagó y entonces tienen que pagarles a ellos y pagar otro bus para continuar el viaje.

MH: ¿Y los guías iban con ustedes?

RH: No, los guías a saber cómo hacen y ellos ya se saben todos los territorios y dicen que van para el kilómetro no sé qué y los dejan pasar y uno como no conoce el lugar y no sabe.

MH: ¿Y cómo hiciste para tomar contacto con los guías?

RH: Íbamos para otro hotel, a ese lugar de Las Mesías, y ahí nos reunimos todos. Supuestamente ahí llegaron primero, otros de último, nadie llegaba junto.

MH: ¿Todos contaban que les había pasado algo semejante?

RH: Sí, todos.

MH: ¿Cuándo llegaste ahí todavía estabas en territorio guatemalteco?

RH: Sí, todavía, y como ahí supuestamente tienen un hotel que quizá es uno de lujo, dicen ellos, ahí sólo lo tienen una noche a uno y al día siguiente lo sacan a uno en unos como pick ups para un potrero.

MH: ¿Subidos atrás?

RH: Sí, subidos atrás con las mochilas. Entonces uno llega a un potrero y de ahí lo hacen que se pase un puente de hamaca corriendo porque abajo pasa un río sucio y en ese puente a mí me decían apúrese. Como los que venían de atrás eran hombres y entonces como el puente era de hamaca y se movía yo fui a caer por allá y me metí un alambre, pero como ahí dicen que todo se vale yo continúe. Cuando uno llega al otro lado dice a esconderse en un puño de monte porque ahí andan los federales cuidando ya. Supuestamente ya estábamos en tierras mexicanas. Ahí nos escondimos y de ahí llegó otro carro cerrado, camiones grandes, y ahí nos metieron y fuimos para ese lugar, donde lo iban a pasar en lancha a uno. En lancha y ahí nos cayó toda la lluvia y nos mojamos y así todos mojados llegamos a la lancha.

MH: ¿Esa lancha era por el lado de la costa o a través de un río?

RH: Al principio se ve que es un río bien fácil pero no, ya cuando íbamos mar adentro me afligió muchísimo. «No voy a volver a ver a mis hijos», pensé, me tapé la cara y me puse a llorar y le decía a Dios: «No vayas a permitir que me muera aquí porque quiero ver a mis hijos». Y

yo hablando sola y miraba que la lancha le hacía como que ya iba a dar vuelta y nos caían pocos de agua, hasta que corrimos como unas cinco horas en el agua. Iban como unas diez lanchas, no sólo la nuestra. Unas diez personas por cada lancha. Y llegamos a un cerro y nos bajaron en lo oscuro en la noche y de ahí empezamos a caminar en el cerro en la noche, para arriba y a mí se me cayó la *pichinguita* que llevaba y va de caminar y caminar. Luego se juntaron todos los que iban en las lanchas, de Guatemala, de todos los lugares, y como me iba cayendo, un guía me dijo que me iba a agarrar de la mano para que no me cayera y más rápido me caí. Le dije: «suélteme, porque así no voy a poder caminar, mejor me agarro de su mochila». Me agarraba de él y sentía que siempre me caía. Y ahí había un gran puño de espinas y yo me perdía y como ahí uno camina en potreros y cerros, y al guía desde un principio no le caí bien en Tecún Umán, porque yo no llevaba dinero y me iban viendo de menos, y ya como iba bien serio y entonces me achicó toda porque me perdí y no hallaba la salida en el monte. Y me dice: «usted cree que aquí le vamos ir haciendo paciencia». Me dijo otras cosas y ya no me acuerdo. Como pude hallé la salida y me salí y seguimos caminando, nunca llegábamos y cuando llegamos a la punta del cerro ya no aguantaba las ganas de tomar agua y le decía yo «regálenme agua», en lo os-

curo les pedía a todos que me dieran agua y nadie me quería dar agua. Y en lo oscuro, quizá alguien tuvo compasión y me dijo tome un poquito del mío. Tomé un poquito, continué el camino y luego llegamos al final del cerro donde supuestamente nos íbamos a meter al furgón, al trailer donde lo meten a uno y ahí andaban los federales de México y nos dijeron «aquí nos tenemos que estar porque ahí andan controlando la carretera». Se miraban las lámparas lejos. Ahí tirados en el suelo, en el monte, bien mojaditos todos. De repente, nos dijeron a todos que nos levantáramos, ahí no le andan diciendo apúrate, no, todo es en silencio. Entonces uno tiene que estar atento y yo de repente vi que todos se levantaron y digo yo también con mi mochila. Llegamos y había otro carro, como en un potrero, otro carro de tablas y nos metieron ahí y nos llevaron como entre parados y acurrucados adentro del carro.

Me recuerdo que un hombre se me había sentado en una pierna y el otro así, y yo iba así y «no se muevan», decía el hombre, y nos llevaban personas de México y «entonces agáchense», les decían. Yo me admiro de cómo resistí porque pesan y yo no iba parada, entonces llegamos a otro potrero donde había caca de vaca, bastante, que se le iban los zapatos a uno lleno de pupú de vaca. Llegamos amaneciendo el otro día.

MH: ¿Caminaron toda la noche?

RH: Sí, y ahí nos estuvimos todo el día, gran mosquitero que había ahí, todos mojados, esperando que a la noche iba a llegar el trailer a traernos. Ahí nos dieron un tiempo de comida nada más.

MH: Te quiero detener un momentito para hacerte una pregunta. Existe a veces la idea de que los migrantes están haciendo mucho bien a sus familias para que estas salgan de la situación económica en la que están, y se suele tener la imagen del migrante que con ese viaje hay sentimientos de hermandad entre unos y otros, pues van salvadoreños, hondureños, guatemaltecos, ¿es verdad eso o aquí todo se vale?

RH: Casi siempre no porque ahí, como dice el dicho, sálvese quien pueda, porque a uno aunque lo vean tirado ahí lo dejan, a uno no le ayuda nadie, solo Dios con uno.

MH: Usualmente se piensa que existe solidaridad entre mujeres, ¿ocurre eso también en el viaje?

RH: No sé qué pasó con mi persona, quizás no les caí bien o qué, pero desde que salimos desde acá me dejaron perdida en Tecún Uman y yo no sabía para dónde agarrar. Pero en realidad

también ellas me iban viendo distante, como que si yo no existía en el viaje. Es muy triste porque una viaja sola y quisiera hallar una compañía que la apoye, pero en mi situación no sucedió eso.

MH: Te lo preguntaba porque a veces existe la tradición un poco romántica sobre la travesía migratoria, los migrantes en la fogata en la noche, caminando en el desierto, las cosas no son así según me decías. Tú me decías en la UCA (Universidad Centroamericana de El Salvador José Simeón Cañas), y aprovechó para agradecer a la gente del IDHUCA (Instituto de Derechos Humanos de la UCA), quienes me facilitaron el contacto con Reina, que el contacto entre los mismos migrantes, pleitos, borracheras, gritos, ponen en peligro a la expedición.

RH: Sí, va mucha gente como plebe, como relaja, que solo van hablando *chabacanadas*. Y como queriendo faltarle el respeto a uno, a mí por eso se agarraron de ahí porque yo desde un principio les mostré seriedad; pues sí, que me respetaran. Desde un principio les dije que iba para donde mi esposo, íbamos pagando igual y no podía ser que se quisieran pasar, y ahí como que les va cayendo mal uno. Ya lo van viendo de menos.

MH: Volvamos al viaje, seguiste por el territorio mexicano, ¿por cuántos días según tu cálculo?

RH: Cuando continuamos ahí, como a las diez de la noche llegó el trailer a traernos, nos metieron debajo de las llantas, como en ventanitas. Lo agarran a uno entre dos y arriba lo están esperando los demás y ya le han aventado la mochila donde se tiene que sentar, unos van encima de otros. Todos apiñados y después comenzó a correr el trailer. Cuando los federales de México paraban el trailer cerraban las ventanitas como dentro, que no se miraba ni las mano, prácticamente ahogándose. En ese lugar nos dijeron que nos iban a dar agua, porque nos habían dicho que lleváramos agua, y no nos dieron nada. Y yo les decía que me dieran agua y no me dan y no paraban y yo bañada en agua, ahogándome me sentía. Hubo una muchacha de Guatemala y me dijo que tomara un *cachete*, quizá así hablan ellos, y yo pensé que era agua y era gaseosa bien tibia. Pero como había necesidad yo tomé dos tragos y se la di. Luego en el trailer me dieron una botella de agua y todos me la quitaron, entre todos, y yo decía que me dieran agua. Como no paraba una mujer dijo que me dieran agua porque si no, no paraba de hablar. Entonces, por último, como no paraba de hablar, me dieron la botellita de agua. Ya como que reviví un poco.

Corrimos como unas 18 horas en ese furgón. Al principio cuando nos paraban los federales nos hablaban y le daban así duro a las llantas y nos decían nombres, ¿quieren agua?, nos decían. Nosotros no nos movíamos nada. No nos bajaron y nada, continuamos y luego dijo el dueño que íbamos a parar a la mexicana, a la cárcel pues, sino hacíamos caso, si nos decomisaban el trailer. Cuando pasamos todas las casetas, él bien contento.

Llegamos a Puebla, a una casa abandonada y de ahí como que éramos zombies, nos bajamos todos con hambre y había un palo de melocotones que estaban verdes. Cuando los vi, dije a cortar unos y a comerlos. El dueño de la casa, un mexicano, me dijo «oye, no te comas eso que te va a doler la panza». Cuando vieron eso los demás dijeron a comérselos. Ahí gran relajo hacían los guías, iban a comprar cervezas, el dinero que les daban para la comida lo ocupaban para tomar cerveza. Se ponían a tomar y una gran gritazón que hacían en la noche.

Luego de ahí nos pasaron al DF, en otro carro, estaba cerca. En el DF nos tuvieron como ocho días, durmiendo en el suelo, todo sucio, con dos tiempos de comida. Luego de ahí nos sacaron en *trocas*, nos llevaban apiñados. Tenías que dejar la ropa y tenías que ir bien presentado, perfumado y bien cambiado y en esas trocas meten en la cajuela a los que son más

menores, los meten acostados uno encima del otro y como lleva aire no se ahogan.

MH: A todo esto, perdóname, ¿tú no habías tenido comunicación con tu familia?

RH: No, no sabían ellos a dónde iba a ir ni nada. Luego salimos para Guadalajara, hizo nueve horas el carro. Como turistas, cuando salimos del DF salimos de madrugada pero en diferentes carros, pero todos apiñados. En Guadalajara meten el carro en un lugar como que es túnel, lo meten y lo van sacando a uno de dos por dos y lo van sacando corriendo a un hotel que está ahí para que no lo vean a uno. Y de ahí sólo llegamos, nos dieron de comer y salimos para un lugar que le dicen Sonora. De Sonora para el desierto hicimos tres horas en unas vans. Yo sólo me río de pensar que el que no sabe es como el que no ve. Yo dije: «ya llegué a los Estados Unidos y para qué le hacen tantas preguntas». El coyote le decía a una compañera: «ven, te van a preguntar esto, esto es el pisto aquí, y te van a preguntar cuántos novios tienes, dos que tres vas a contestar». Y decía yo «para qué le están preguntando todo eso si ya llegamos». Yo no sabía. La gente se estaba muriendo en el desierto, en este tiempo hace mucho calor en el desierto, y yo le dije al guía que no quería caminar, porque no me quería morir ahí.

Me dijo que pagara 800 dólares más para ir en viaje especial y no caminar. Ya nos dividieron y nos mandaron: se iban dos niños, cinco mujeres y el guía nomás. Nos llevaron en esa vans por el lugar de Tijuana, donde estaba una casa abandonada. De ahí, casi de noche, comenzamos a caminar. Nos dijo el guía que si llevábamos dinero y alguien dijo «sí, yo llevo». Entonces dijeron a metérselo al zapato al niño de cinco años, iba uno de cinco y otro de once. «Si te pregunta si llevas dinero decíle que no», le dijo al niño. Él se fue primero para ver si estaban los de migración y vio que no había nadie y luego comenzamos a caminar. De repente, como a las doce de la noche, el guía dijo «aquí hay que dormir porque ahí andan los de migración allá arriba».

Se ponían a dormir y hasta roncaban y yo sentada porque yo quería verle el fin al camino. Yo no dormí. Luego, se levantaba porque decía que si caminábamos en el día nos iban a agarrar. En el día escondidos y luego se oían que iban las motos de migración. Salíamos corriendo luego, al siguiente día, me acuerdo, el día sábado comenzamos a caminar en ese desierto. El domingo pasamos todo el día escondidos sin comer nada. Ya estábamos en el desierto, ya era en tierra americana, supuestamente. Nos llevaban caminando para una aldea donde unos indios. No llevábamos agua, no llevábamos comida y yo le decía al

guía «yo quiero que me agarren porque yo ya no aguanto». Yo me quedaba y cuando perdía el último bulto decía a correr y a veces los perdía y ya no los miraba y yo bien afligida. Él me decía que no me podía dejar y yo lloraba porque no era que «interese mi persona sino el dinero que va a recibir por mí», decía yo en mi mente.

Continuamos caminando, yo iba detrás de él porque me daba miedo atrás y nos salió una víbora bien grande, se nos tiró encima y él se viene para atrás y me lleva a mí y yo me llevo al otro cipote. «Ahí tenemos que pasar», me dijo, y yo «no, tenemos que rodear, nos va picar». No nos dejaba pasar. Rodeamos y luego más allá nos salió un animal que no lo vimos y que quebraba palos y él le zapateaba para que saliera corriendo y no salió.

Como a la una de la mañana íbamos llegando a un lugar que le dicen San Antonio Texas, bien cerquita, pero como que nos habían detectado y él dijo «allá arriba está caliente, si lo agarran arriba no le dan comida ni le dan nada». Pero yo no me imaginaba nada de eso. «Aquí hay que dormir otra vez», dijo, y yo decía «tanto que duerme este hombre, está enfermo». Yo le decía nada porque uno no conoce a la gente. Se pusieron a dormir y cuando ya iba a amanecer nos tenían rodeados, pero no sabían a dónde estábamos. «Te-

nemos que salir», le dije, «de todas formas nos van a agarrar». Salimos como soldados y él dice que nos agacháramos porque nos iban a ver y ya era de día. Siempre nos iban a ver. Me sentía que ya no llevaba fuerzas y yo iba viendo en el suelo donde hallaba una botella de agua tirada para tomarla y me quedaba atrás. Vi una botella bien tapada con un poquito y yo la agarré y me la tomé. A saber si era veneno, pero no era veneno y estaba bien buena el agua. «Ya la hice», dije, y seguimos caminando y él dijo que nos íbamos a turnar para traer agua y era mentira, no había agua. Ellos siempre le mientan a uno y cuando llegamos más allá era de día, lunes, y «aquí nos vamos a quedar porque ya no podemos caminar porque aquí andan ellos y nos van a agarrar», y se pone a ras-car enfrente y acostándose ahí. Donde iban a pasar los de migración nos habíamos puesto. Entonces luego la señora que llevaba el niño de cinco años estaba de espaldas y cabal, casi no hicieron ruido los de migración, iban pasando despacito y ella volteaba a ver y dice «La Migra». Y cuando ella dijo así se regresaron bien tranquilos. Y viene ella y delante del de migración agarra al niño de la mano y sale corriendo a meterse a un charral, huyendo de ellos y el de migración la agarró. Yo dije ya nos agarraron, triste y decepcionada a la vez, nos agarraron.

Al primero que le hablaron fuerte fue al guía. «Tú las traes», le dijeron. «No», dice él, «¿y con quién vienen?» «Solos», le dijo. Nos hicieron caminar hasta la perrera.

MH: ¿Y eran gringos?

RH: Sí.

MH: ¿Y hablaban español?

RH: Se les entendía bastante para un gringo. Se bajaron de los caballos y nos dijeron que nos llevaban y les dije que no. Yo decía que bien me podía escapar pero me podía morir en el desierto. Y ella nos daba agua y yo tomaba y tomaba, y sentía que no tomaba agua. Luego llegamos al carro que le dicen «la perrera» y dijeron los que estaban ahí que nos iban a meter a un cuarto bien helado, pero yo pensé que estaba fresco, así normal. Nos metieron a un cuarto bien helado, el aire acondicionado lo ponían bien fuerte y nos moríamos de frío adentro. Es llegando le quitan todo a uno, las cintas de los zapatos, si lleva cincho, todo. Lo meten a ese cuarto y lo entrevistan que de donde es. Yo les dije de una vez que era de El Salvador pero yo pensaba que el siguiente día me iban a mandar a mi casa, por eso dije que era de El Salvador. Como yo dije eso fui la primera que me sacaron de ahí y me llevaron

para otra cárcel y en esa dijo un policía «oye, aquí vas a pasar quince días, no vas a comer, ahí tenés la *pichinga* de agua, el servicio y una cama de cemento». Cuando vi eso me afligió tanto que me agarró un shock de nervios que me puse a llorar. No supe de mí y llegaron los paramédicos y me decían que qué pasaba. Me llevaron a un hospital de ahí y a despertar al hospital fui. De ahí el de migración me estaba llevando a la cama y decía que ya me quería llevar a la cárcel. La doctora le decía que no, y me dieron sedantes, y yo les decía que me quería ir para mi casa. Sólo me acuerdo que eso les decía yo. Me sacaron de ahí. Cuando me llevaba el de migración para la otra cárcel me gustó porque estaba calentito. Me llevaron a una cárcel donde casi estaba uno encima de otro. Me acuerdo que lloraba por la tristeza, quizá por tanto que había pasado, había sufrido.

Nos tuvieron ahí tres días y luego nos llevaron a otra cárcel. En esa cárcel nos quitaron toda la ropa y nos revisaron todo a uno, y lo ponen a toser. Pienso que tal vez una persona dejó ese récord y tal vez por eso hacen eso con uno, que le quitan toda la ropa. Luego le dan otra ropa y lo sacan de madrugada de una cárcel a otra para uno no conozca donde está. Luego lo llevan a otra cárcel y luego le echan un gran poco de veneno en la cabeza, como que si uno fuera in-

secto, y luego como a las doce de la noche lo están bañando. Luego le dan otra ropa, luego a otra cárcel para esperar la deportación.

MH: A todo esto, ¿te habías comunicado con tu familia?

RH: Cuando me llevaron a esa cárcel, cuando estaba en el hospital, yo les dije que estaba en la cárcel. «Qué desgracia», me dijeron, «mala suerte». Yo lloraba pero es que yo decía que a mis hijos los dejé solos. Una parte deseaba llegar y otra regresar y se me concedió a la larga. A pesar de que sufrí tanto vine con bien. Lo malo es que en esa cárcel no le dan comida a uno, sólo papa raspada sancochada con sal. No hay agua para tomar, sólo pedazos con hielo. Y el agua que ponen para que uno se bañe es bien caliente, como que es para pelar pollos. Y a cada rato a uno lo andan revisando como que si uno es delincuente y si sale uno a comer lo revisan, como lo discriminan a uno.

MH: Me decías que tus hijos no están en el país.

RH: Tres no están, sólo uno. Se los llevó el papá para allá. Comenzó que sólo uno se había llevado, y dijo que se tenía que ir porque el

coyote no me había regresado el dinero; eran dos mil dólares que le había dado yo acá. Y mis hijos no se querían ir porque tenían miedo; yo les había contado lo que había pasado en el camino. Luego se fue mi hija, de México no pudo pasar cuatro viajes, luego se fue mi hijo y él si llegó y a él le tocó pagar el dinero, ya con intereses. A todo esto, el coyote le había aumentado 500 dólares al viaje, porque yo caí en los Estados Unidos. Él había dicho que me había entregado y era mentira. Sólo yo y otro muchacho de los que íbamos veníamos de regreso y toda la gente pasó. Me decía el coyote, es una lástima solo usted se vino.

MH: ¿Y cómo estás ahora, te sientes más tranquila?

RH: La experiencia casi nunca se olvida, uno se recuerda que cuando la gente se murió en esas lanchas yo pasé por ahí y no me morí. Pues sí, allá ha quedado atrás eso. A veces pienso en la situación que estamos viviendo y me dan ganas de agarrar camino otra vez pero lo pienso mucho y a la vez me detengo porque *antes* sobreviví.

MH: Gracias, Reina.

Sobre el moderador

Miguel Huevo Mixco

Poeta, escritor y ensayista salvadoreño. Autor de trece libros, entre poemas y ensayos, incluyendo una biografía: *El pozo del tirador* (San Salvador, 1988). Entre sus libros de poesía se cuentan *Memoria del cazador furtivo* (San Salvador, 1995), *El ángel y las fieras* (San José, 1997) y *Comarcas* (Panamá, 2002; Veracruz, 2004; Saint-Nazaire, 2004). Ensayo: *La casa en llamas. La cultura salvadoreña en el siglo xx* (San Salvador, 1996) y *La perversión de la cultura* (San Salvador, 1999). Entre 1996 y 2004 se desempeñó como editor del Consejo Nacional para la Cultura y el Arte (CONCULTURA), creando once colecciones destinadas a obra literaria, arte, antropología e historia, con más de ciento cincuenta volúmenes publicados. En 2005 realizó la curaduría y el ensayo biográfico de la exposición *Disparates*, del artista salvadoreño Toño Salazar, Museo de Arte de El Salvador (MARTE). Es miembro del Consejo académico del programa «Latinidades» de la Organización del Convenio Andrés Bello (Colombia). Forma parte del Consejo editorial del Informe sobre Desarrollo Humano del PNUD El Salvador.

Nuevas fronteras



Nuevas fronteras

Abril Trigo (Uruguay)
María Tenorio (El Salvador)

Jueves 12 de Junio, 2008

ABRIL TRIGO

La patria cibernética (remix)

*Mi pantalla del PC se ha convertido en transmisor
de sentimientos muy profundos,
he llorado, me he reído a carcajadas y pienso
seguir haciéndolo.*

Stella Camaño
(«Feliz cumpleaños», *Rodelú* 5/6/01)

Aunque las cifras varían, de acuerdo a estimados conservadores aproximadamente medio millón de uruguayos ha emigrado durante los últimos treinta años, lo cual representa aproximadamente un 12 por ciento de la población, cifra importante bajo todo concepto y sólo despreciable, quizás, en números absolutos y en términos mundiales (Pellegrino, Fortuna y Niedworok, 1987). A consecuencia del uso generalizado de la telefonía de larga distancia, los viajes aéreos, el fax y el correo electrónico, las comunicaciones internacionales

han cambiado dramáticamente en los últimos años. La correspondencia postal, aún vigente en los sesenta, fue reemplazada en los setenta por el casete de audio, y ya en los ochenta por la llamada telefónica y la videocasete. Así como la tecnología satelital y digital extendió y abarató las comunicaciones, los viajes aéreos se hicieron más rápidos y accesibles. Hasta los años setenta, cuando alguien viajaba a Europa o Estados Unidos, la familia en pleno marchaba al aeropuerto a despedir al aventurero en busca de fortuna. Era un rito emotivo, que congregaba a todos en una separación que, no empero las circunstancias, era siempre vivida como dolorosa y final. Una perfecta ocasión para la demostración de afectos, la dramatización del espíritu de la tribu y otros, tal vez perversos e impronunciables sentimientos. A lo largo de los años, no obstante, la abundancia de viajeros y la frecuencia de las partidas terminaron por desgastar el ritual. Aquella escena de familias enteras abandonando el país para siempre terminó siendo

un acontecimiento normal y rutinario en la cultura uruguaya contemporánea. Ya en los noventa, el viajero se iba sin lágrimas, sin desgarramientos, con un simple hasta pronto. Paradójicamente, este desgaste del ritual de la partida fue promoviendo la emergencia de otro tipo de ritos capaces de reactivar la memoria cultural. Aquí entran en escena las comunidades virtuales en el ciberespacio.

Rodelú es la comunidad cibernética de uruguayos más establecida y de más larga duración, con más de 2,000 miembros dispersos por los más remotos rincones del mundo y con una circulación de miles de mensajes que han dado lugar a una antología publicada en forma de libro (Cantera et al, 2001). Su precursor, la «red de uruguayos» o simplemente «la red», unía «a estudiantes, profesionales, becarios o simples aficionados a la comunicación electrónica que viven en los cuatro rincones del mundo: desde Nueva Zelanda a Finlandia, de Japón a Venezuela [...] Casi el 60 por ciento de sus integrantes estudia o trabaja en Estados Unidos, siendo Israel, Francia y Canadá los países que le siguen (con alrededor de 7 por ciento cada uno) en orden de importancia numérica. Los países latinoamericanos donde hay más *redistas* son Brasil y Venezuela, con 2.4 y 1.7 por ciento respectivamente» (Elissalde). A pesar de la dispersión geográfica, sería discutible cuán representativas de la diáspora uruguaya pueden ser estas redes, así como las docenas de grupos de discusión, páginas y sitios de internet, en

tanto llegan apenas a una quincuagésima parte de la población en la diáspora y a un irrisorio 0.025 por ciento de la población uruguaya total. Integradas en parte por intelectuales, profesionales y estudiantes universitarios en el extranjero, que disfrutan por lo general de un cierto confort y tienen obviamente acceso al internet, recursos técnicos apropiados y tiempo suficiente para mantener una intensa correspondencia electrónica diaria, estas redes son la punta del iceberg de una vasta, amorfa, silenciosa e invisible diáspora a la cual pertenezco, una suerte de elite migrante que disfruta de mayor movilidad y más fluidas comunicaciones con Uruguay y con el mundo que la mayoría de los migrantes. Sin embargo, quienes participan más activamente en las redes no son necesariamente profesionales, y los pocos intelectuales y académicos que las integran intervienen en forma esporádica y como espectadores. La inmensa mayoría de los uruguayos en la diáspora, vale subrayar, no viaja al país regularmente, ni habla por teléfono con mucha frecuencia, ni integra estas comunidades en el ciberespacio, aun cuando tenga acceso al internet, debido quizá a la sencilla razón de que el migrante tiende a reproducir, en la diáspora, los *clivajes* socio-culturales del Uruguay que dejó atrás. ¿Cuál sería entonces la importancia social, política y cultural de estas cibercomunidades, tan extendidas hoy entre migrantes de todas las nacionalidades? ¿En qué medida podrían ser consideradas emblemáticas de la migración transnacional en tiempos de globalización?

Seis emigrantes uruguayos se hicieron una promesa en el exterior: tras partir una baldosa en pedazos y quedarse con una parte cada uno, decidieron encontrarse el 8 de enero del año 2000 a las 18 horas en la plaza Fabini, sin importar el lugar del mundo donde residieran. Ayer, el sueño se hizo realidad y desde puntos lejanos se congregaron en tierra oriental para cumplir con el juramento que simbolizó la amistad y la lucha por la vida. [...] A las 18 horas llegaron los fragmentos de baldosa que habían sido adjudicados a Eduardo Rancel en Barcelona y Mariana Norandi en México. Diez minutos más tarde, arribó Marta Lacuesta representando a Toronto (Canadá) y Betina Garrone de Montevideo. Cuando ya no se esperaba regreso alguno, apareció la quinta parte de la baldosa. La trajo Isabel Gutiérrez que emigró a fines de la década de los setenta a Gotemburgo, Suecia, y desde 1992 que no visitaba nuestro país. (Bustamante).

La *Red Uruguay*, fundada en 1990, comprendía cuatro grupos: deportes, noticias, cultura y discusión, así como subgrupos de base geográfica, como «Uruguay adentro» y «Uruguay afuera». Se trataba de un foro libre, abierto, sin moderadores, consagrado a «la difusión y discusión de temas relacionados al Uruguay» (Walter García-Fontes. *Red Uruguay*, 1/7/1991). Su índole informal no significaba que careciera de protocolos, pero al no tener éstos carácter compulsorio, era inevitable el reiterado estallido de debates incendiarios, salpicados de epítetos al estilo de «nazis», «racista», «reaccionario», «provocador», «insensible», «stalinista». Esta atmósfera exaltada, que reproducía modos de convivencia

y daba continuidad a los modos de hacer política en los setenta y los ochenta, no dejaron de inspirar la parodia: «Esta red no admite moderadores. De hecho, no admite moderados tampoco. Esto es lo más cercano a la Anarquía que puedes llegar. Relájate y goza», estipulaban las *Normas Básicas de "Urquette"* (*Red Uruguay*, 6/12/94).

Yo, optimista y todo, no dejo de pensar y sentir de vez en cuando acerca de todas las vidas que no viví... Tantas encrucijadas pensadas y repensadas y el dolor de la partida... Y así, quedaron trozos de mi corazón en Novo Hamburgo, Rio Grande do Sul, Brasil; en Punta Chica, Partido de San Fernando, Provincia de Buenos Aires y en el viejo Montevideo de los años de 1943 hasta 1969... Y ahora leía tus recuerdos de la calle 21 de septiembre y los famosos frankfurters de La Pasiva, etc. Son todos recuerdos comunes de mi alma de peregrino... Pero que ahora he vuelto. ¡Y si de algo te sirve, hermanito, déjame disfrutarlo un poco más todavía, por el mero hecho de saber que vos lo estás añorando! Y por otro lado, también te cuento que las vivencias no son ni la cuarta parte de buenas que los recuerdos. Es decir, las vivencias son buenas y muchos me comprenderán, pero no se corresponden con los recuerdos, porque son nuevas, distintas, nunca será lo mismo. (Carlos Nostálgico Curiel, «Emigración», *Rodelú*, 15/1/00).

Quizá debido a la por momentos tormentosa experiencia de *Red Uruguay*, el foro *Rodelú* contó desde sus comienzos con un moderador, autorizado para censurar las expresiones político-partidarias y toda

manifestación de comportamiento *disruptivo*, de modo que «Sólo los mensajes relativos a nuestros temas y de acuerdo a nuestras reglas son pasados al foro». El propósito era claro: «[Mantener] una atmósfera elevada, amigable, respetuosa y educada, so pena de expulsión inmediata a quien no lo respete. Sin *chat* ni banalidades. Sólo intercambio de artículos de historia y literatura del Uruguay (e historia de los barrios, *candombe*, *murgas*, recuerdos, nostalgias, modismos y otras *uruguayeces*) y todo lo relativo al patrimonio cultural del Uruguay». De acuerdo con esta declaración de intenciones, «se invita a participar en este foro a todas aquellas personas que se identifiquen con la cultura uruguaya, sea por haber nacido en el país o por ser hijos de uruguayos que se identifiquen como tales o hasta por simpatizar con el Uruguay, su historia y su cultura» (Canugi Yorugua, «Microhistoria y literatura del Uruguay». *Rodelú*, 16/7/99).

Identificarse con la historia y la cultura uruguaya era pues requisito fundamental para formar parte de la familia de *Rodelú*, cuyo propósito primordial es preservar y reforzar la identidad uruguaya mediante la revitalización y la diseminación de textos literarios y artefactos culturales, crónicas históricas y memorias personales. Esto comprueba que estas comunidades en el ciberespacio son un repositorio de la memoria cultural; un archivo de narrativas creadas por cibernautas para recordarse quiénes son; un espacio sagrado y profano, virtual y real,

ontológico y fenomenológico; un campo de lucha por el poder qué recordar (Fernback, 1997: 37). El énfasis en la recuperación de la vida cotidiana y la memoria cultural es por tanto el rasgo más distintivo de *Rodelú*, autodefinida como una comunidad migrante en el espacio virtual:

Somos... paisanos desperdigados por el mundo con el común denominador del interés por los recuerdos y el 'anecdotario popular' de nuestro país. [...] realizamos el viaje con la vista dirigida hacia adelante, de vez en cuando dando una miradita a los espejos retrovisores. [...] Recorremos mentalmente el Uruguay revisando los rincones del pasado, tratando de atrapar el sesgo menos visible, menos evidente. Lo observamos con una mirada vivificadora y no exenta de melancolía: la que proviene de nuestro propio y andariego recuerdo de un país que cambia y al mismo tiempo la que heredamos de una memoria colectiva que provoca esa nostalgia que consideramos tan uruguaya. (Algunos de nosotros hemos salido del Uruguay, pero el Uruguay nunca saldrá de nosotros, al parecer). [Claudio Núñez Giordano, «Mensaje de bienvenida». *Rodelú*, 23/7/99].

Declaración de principios y perfil psicocultural que insta a esta «tertulia virtual» en la expresión paradigmática de la diáspora uruguaya y suprema materialización de la nación en la realidad virtual: la patria cibernética. El hecho de que veinte por ciento de su membresía resida en Uruguay es valorado como un factor de anclaje por los *rodelianos* en el extranjero, quienes integran, en parte al menos, una nueva mo-

alidad de migrantes transnacionales, cuyo acceso a la informática, su relativa movilidad, física o virtual, y la flexibilidad en estilos de vida, explican tanto su cosmopolitismo como su ansiedad por reconstruir una identidad compensatoria. A diferencia de la inmensa mayoría de la diáspora uruguaya, que permanece ineludiblemente amarrada a las circunstancias cotidianas locales, el *cibermigrante* forma parte de una elite transnacional ensamblada a la lógica fluida del espacio global: flujos de capital, de información, de tecnología, de símbolos, que regulan la vida económica, política y cultural (Castells, 1996: 411). En su condición de pionero de una comunidad virtual en el ciberespacio, el cibermigrante encarna la flexibilización de comunidades nacionales dislocadas, quebrantadas, dispersas por la globalización. Es un pionero en la patria cibernética.

La nostalgia nos trae constantemente el recuerdo de Uruguay, sus símbolos, las personas, las comidas... Siempre leo aquí en Rodelú que las personas se preocupan por un buen asado, un dulce de leche, en fin, todas esas cosas. Pero cuando vemos que podemos regresar, cuando nuestra vuelta se torna concreta y es una decisión nuestra o familiar aparece otro tipo de nostalgia: otros afectos, hábitos, sabores, lugares, estaciones del año... ¿Cómo resolvemos esa diversidad que ahora hace parte de nosotros?... No podemos apagar 10 o 20 años de experiencias... (Sonia Marybel, «Cómo regresar Anne-Marie Mirza». *Rodelú*, 14/1/00).

No es mi intención escribir una crónica, ni realizar un estudio sociológico, demográfico o estadístico

de las redes migrantes en el ciberespacio. Tampoco cartografiar las múltiples vías y modalidades de comunicación usadas por los migrantes, como el correo electrónico, o la creación y acceso a páginas, sitios, periódicos y radios en internet. Me interesa más reflexionar sobre cómo se experimenta la nacionalidad en el ciberespacio y cómo se reformula la nación en un corpus hipertextual y polimórfico.

La *cibermigrancia* —la experiencia de la migración y la diáspora en el espacio virtual— y la patria cibernética —la comunidad virtual cimentada a partir de dicha experiencia— consuman la textura *fantasmática* de la nación. El espacio virtual de esta comunidad imaginante se moldea a través de la recolección y el intercambio ritual de remembranzas, la narración de historias y la práctica de una variante dialectal del español, pero lo que importa más es la dimensión ritual de la experiencia comunicativa, una experiencia imaginativa más que sensorial, en la cual materializa un lugar puramente textual e imaginario. Tan poderosa es la experiencia comunicativa que muchos cibernautas buscan reencontrarse en persona y en grupos, organizando asados y otros pretextos en Montevideo, Montreal, Marina de Camarota, Helsingborg, Monterrey o Caracas. El estímulo, en última instancia, proviene del «deseo por el paisito, el barrio, los boliches, el liceo, las novias y los amigos [pues] creo que largo tiempo atrás, allá por 1957, me subí al tranvía equivocado» dice Juan (*Red Uruguay*, 12/12/94). Este deseo por la patria

que, indudablemente, está siempre en otra parte, inaprensible, genera la colección más asombrosa de *flâneuries*: poemas, canciones, cuentos, novelas en capítulos, notas literarias y retratos autobiográficos, crónicas históricas de barrios y personajes, evocación de lugares y rincones (librerías, calles, teatros, cafés, monumentos), recuerdos personales y anécdotas varias, música, músicos y fiestas populares (mucho tango, candombe, carnaval). La instalación virtual, en una palabra, de una galería de lo que Pierre Nora ha llamado «lugares de memoria» (1984). Algunos cibermigrantes escriben series especiales, como «Recuerdos, lugares, personas», editada por Carlos Echinope Arce; o «Agenda Montevideo», efemérides de la historia nacional compilada por Nelson Ormazábal; o las adivinanzas culturales semanales de Claudio Núñez Giordano, cuya resolución es galardonada con el «Chinchulín de Oro». *Rodelú*, en una palabra, atesora la más enciclopédica colección de *souvenirs*, desde la monumentalidad de la historia y el canon literario nacional, al registro de hábitos, costumbres y lugares cotidianos preservados en los recovecos de la memoria, a la cual todos tienen algo más que añadir, porque el acto de coleccionar

es más importante que la colección misma. Este museo fragmentario y rapsódico abarca todo, desde viejos programas radiales y de tv, hasta historietas, anuncios, jingles, atrevidas versiones de jingles, coloquialismos, personajes literarios, las matinés en el cine y el cine de las matinés: una nostálgica evocación de rituales perdidos mediante la ritualización de la nostalgia (ver «Uruguayeces», Mundo Matero, y Benjamin, «A Berlin Chronicle», 1978: 26-30). Y la nostalgia aquí es mucho más que un dispositivo meramente mnemónico o ideológico, o un síntoma de la condición moderna o globalizada de la diáspora (Boym, 2001: xiv). La nostalgia materializa un gesto cultural profundamente arraigado en la memoria cultural uruguaya, forjada a principios del siglo xx en conjunción con las corrientes cruzadas de la migración rural y la inmigración europea que configuraran el moderno perfil de la sociedad uruguaya entre tangos, mates y partidos de fútbol. En tal sentido, no es lo evocado lo que cuenta, sino el acto de evocar, el *nostalgjar*, la experiencia personal y la escenificación colectiva de la nostalgia, que encapsula, en su ritualizada teatralidad, el valor idiosincrático de un gesto cultural.¹

-
1. Cornejo Polar 1995, 103. La nostalgia (del griego *nostos*, volver a casa, y *algia*, sentimiento de dolor) designó en el siglo xviii un malestar psicológico caracterizado por una profunda melancolía activada por la memoria, que podía llegar a tener consecuencias fatales, como el alemán *Heimweh*, el inglés *homesickness*, el francés *nostalgie*, el portugués *saudade* o el gallego *morriña*. Hacia el siglo xix derivó de malestar geográfico a lamento sociológico. Aunque su asociación con la ausencia o el alejamiento del hogar y de la patria ha persistido hasta hoy, la nostalgia pasó a referir una pérdida que solamente podría recuperarse mediante el ejercicio de la memoria. (Ver Spitzer, 1998 y Boym, 2001).

Navegar sobre el océano: un solo periplo alcanza para marcarnos para siempre.... Sería necesario ser sociólogo, demógrafo, psicólogo social, antropólogo, además de psicoanalista. Y aún faltaría esa madera de la que están hechos los poetas o los novelistas, para comprender algo de este tema.... En este mundo ancho y ajeno en el que el exilio nos ha hecho vivir, en este mundo de la civilización y de la tecnología, el recuerdo de Uruguay es el de su pequeñez —los perfumes buenos y los venenos ¿no vienen en pequeños frascos?—, calidad y defecto que hacen su singularidad. Pequeñez que le da su encanto y su atracción, que permite el placer de delimitar sus contornos, pero que al mismo tiempo crea el miedo de quedar encerrado en ella. ¡Quién de nosotros no sintió, ejerciendo su profesión, la ilusión y el placer de inventar su país! De esto deriva que el uruguayo sufra doblemente la despersonalización y el anonimato, propios de vivir en otro país... Se presenta como un tiempo de inercia y de contemplación, que emerge luego de la tormenta. Freud llama trabajo de duelo a esta situación. Después de que superamos esta situación aparece lo que vivimos constantemente como NOSTALGIA. (Que trabajamos muy bien por medio de Rodelú). [Sonia Marybel, «Uruguayos en el exterior». *Rodelú*, 11/1/00].

Cuando «hasta el olor a la basura quemada te da nostalgia», la nostalgia abre las puertas a un redescubrimiento personal de reconciliación con la memoria cultural, como a veces ocurre cuando el cibernigrante, aprensivo y trémulo, retorna de visita luego de muchos años: «¡Lo que más me emocionó en Uruguay fue el avance de dos tamboriles por 18,

y ver las manos sangrantes de los tamborileros! ¡Y sin embargo mientras viví en Montevideo nunca acudí a una llamada!» (Nora Fernández, «Ser ayó/aya?» *Rodelú*, 24/8/96). Otras veces, sin embargo, la nostalgia conduce a la exaltación de caducos clichés nacionalistas, como la confortable confirmación de la excepcionalidad oriental: «Uruguay de alguna forma sigue siendo la Suiza de América [...] cuando bajé del avión besé a lo Papa el piso de mi querido Uruguay» (Marcos Algorta, «Mi viaje a Recife por una semana». *Rodelú*, 22/7/99). Este último sería un estupendo ejemplo de lo que Svetlana Boym denomina «nostalgia restauradora», al poner el énfasis en el «volver a casa» que caracteriza a los movimientos de restauración nacionalista, mientras el anterior sería una forma paradigmática de «nostalgia reflexiva», aquella que excava en las ruinas de la memoria cultural (2001: 41-9).

Esto quiere decir que la nostalgia puede tener tanto un signo conservador, restaurador, *esencializante*, como un signo crítico, removedor, reflexivo, como ocurriera con la controversia, no exenta de racismo y de clasismo, generada por las afirmaciones de David Keszenman-Pereyra, judío-uruguayo residente en Brasil, con posterioridad a las elecciones de 1994. Todo comenzó cuando Keszenman-Pereyra lamentó el carácter conservador que tendría el interior del país, donde los partidos tradicionales habían prevalecido, en contraste con la postura más progresista de los montevidianos, donde

ganara el Frente Amplio. A raíz de un folleto que, bajo el sugestivo título «Uruguay, una gran estancia», promocionaba la última moda del eco-turismo en estancias de cinco estrellas, Keszenman-Pereyra comentó: «El Ministerio de Turismo promociona al interior y al país como una gran estancia. Y en realidad, es una gran estancia» (David Keszenman-Pereyra, *Red Uruguay*. 12/12/94). Sus afirmaciones, interpretadas por algunos cibernautas como elitistas y prejuiciosas, apuntaban en realidad a una crítica de la condición periférica del país, que explicaba de esta manera:

Uruguay se ha transformado en un país tipo Malasia. La capital, donde está el poder político y económico, la crema cultural, es ideológicamente diferente al interior. [...] Singapur es Montevideo, floreciente, y el interior es Malasia, un país del tercer mundo. O para hacerlo más gráfico, en Montevideo se vive como en el segundo mundo (de alguna forma: McDonalds, shoppings, fobal, etc.) mientras que el interior es el culo del mundo. (David Keszenman-Pereyra. *Red Uruguay*, 17/12/94).

Como era de esperarse, estas vitriólicas aseveraciones hirieron a muchos, que acusaron a Keszenman-Pereyra de ignorar el país real, como buen representante de la elite montevideana de izquierda, pero también de antipatriotismo: «Sr. D.K.... ¡a usted le falta mucho de patria! No sé cuáles fueron sus razones para irse del país, pero sí sé que nunca aprendió a conocer y querer al Uruguay antes de

irse» (Mauricio Ferreira. *Red Uruguay*, 14/12/94). Esta línea de argumentación conduciría inevitablemente a una definición abiertamente xenófoba de la nacionalidad, rubricada con el agravante tuteo: «Por tu apellido veo que no sos Uruguayo, y por lo que decís menos. Sería conveniente que no te digas Uruguayo, mejor decí nací por un azar del destino en un lugar del planeta llamado Uruguay, pero tu mentalidad es la del tipo Porteño al que todo el mundo reconoce como superficialmente petulante» (Mauricio Ferreira. *Red Uruguay*, 18/12/94). El racismo, sin duda, es uno de los límites que el deseo por la patria debe siempre afrontar, un borde pegajoso y resbaladizo donde la patria cibernética, psicodrama de una nación en fuga, también se da de bruces.

Hace 10 años que no voy a Uruguay y me siento como si ya no perteneciera más a mi país... Cuando sentí el otro día que hay vientos de elecciones me pongo a pensar como hace 10 años atrás cuando se inauguraba la democracia en Uruguay y todo el mundo tenía una expectativa tremenda. Pero pensando veo que ya todo es diferente, no me acuerdo ni de las calles y el otro día pensaba cómo haría cuando subiera a un ómnibus de cutcsa y pidiera un boleto y no supiera la moneda corriente, cómo me miraría la gente cuando viera en mi manera de ser a un tipo que ya no le interesa la política, ni los chismes del corriente. Lo único que no olvido es el color del cielo en Uruguay, la primavera, un mate bien cebado en una mañana fría de otoño... (Mario, «Tengo miedo». *Rodelú*, 7/10/99).

Pero hay otros límites. Aldo-Pier Solari, vástago de una stirpe vinculada a los orígenes de la izquierda uruguaya, desde que su bisabuelo, anarquista genovés, fuera uno de los fundadores del Partido Comunista Uruguayo, tuvo la impertinente idea de traer a colación algunas incómodas preguntas acerca del conservadurismo de la izquierda uruguaya y la mentalidad de gueto prevaleciente entre los exiliados. No perseguía otro propósito que desdramatizar el exilio y estimular un debate en torno a la responsabilidad que tenían los distintos sectores de izquierda, empeñados en un sectarismo anacrónico, en el advenimiento del golpe de estado. Era particularmente cáustico respecto a la esclerosis de un pensamiento ortodoxo para el cual «Cualquier duda es molesta» pues «la duda hiere la sensibilidad». Claro está que «La razón fría también la hiere. Todo intento de tomar distancia (para ver las cosas más claras) es considerado una traición... Al fin, parece este gueto Ideológico (fundamentalmente El-Uruguay-de-Izquierdas) una especie de Club-de-los-Divorciados-Desamorados-y-Desesperanzados» (Aldo-Pier Solari. *Red Uruguay*, 20/7/94). El miedo a lo incierto y diferente, típico de esta izquierda, agudizado por el desasosiego del exilio y la debacle del mundo socialista, sería para Solari un rasgo de la identidad nacional forjada por el *batllismo* para un país de estructura neocolonial. Una sociedad individualista, indisciplinada, carente de ambiciones y de expectativas, complacida en su imagen cosmopolita e incapaz, a la hora de la hora,

de asumir las lecciones de la historia. El exilio, en vez de incentivar la reflexión y la autocrítica, dice Solari, parecería confirmar los lugares más trillados de un imaginario caduco y las prácticas más suicidas de una izquierda sectaria.

A pesar de su intención iconoclasta, los argumentos de Solari no eran nuevos sin duda; desde los años cincuenta, por lo menos, se venían machacando argumentos similares desde las páginas de *Marcha* y otras publicaciones. De cualquier modo, la intrusión de Solari produjo un cataclismo en la patria cibernética, en gran medida porque, como César Luongo señalaría más tarde, el régimen neofascista había puesto en cuestión «el concepto mismo de pueblo, de nación; en términos más inmediatos, el aglutinante mismo de esta red. [Pero] Estos cuestionamientos que han causado y seguirán causando tanta pasión y tanto dolor, son el primer paso en la reconstrucción de ese concepto de nación» (César Luongo. *Red Uruguay*, 26/12/94). Las interrogantes de Solari lastimaban, indignaban, angustiaban, por eso le valieron las acusaciones de saboteador, provocador y psicópata, puesto que, expresadas con una mal simulada ingenuidad, ponían el dedo en la llaga, en el síntoma de la nación, en el nervio mismo de la patria cibernética:

¿Esto no es una red de exiliados? **TODOS LOS URUGUAYOS SON EXILIADOS.** Exilio voluntario o forzado, exilio político o económico. Exilio adentro o afuera. Y este exilio es [...] un legado

histórico. Y aquí estamos: en un Uruguay cibernético, con sig.files de mates y comunicando la temperatura y humedad en Montevideo. Esto sí que es una nuez dura, porque estamos juntos —por algún motivo— pero haciendo rayos X para ver dónde, a quién y a qué se debe excluir. Parece que alguien o algo dejó un legado de inseguridad personal y autocensura que se proyecta a los cuatro vientos, hasta en un casi-metafísico país cibernético (Aldo-Pier Solari. *Red Uruguay*, 28/12/94).

Poco a poco, las «hipótesis nulas» de Solari fueron dejando de ser herramientas hermenéuticas al servicio de la duda epistemológica, para adquirir, en el proceso, cierto estatus ontológico negativo. Al señalar que el exilio y la diáspora son parte y consecuencia de la condición histórica neocolonial, Solari exponía, en el seno de la patria cibernética, la constitución patológica del estado nacional moderno, cuya racionalidad centrípeta y totalizante se sostiene sobre el síntoma de la *migrancia* y la diáspora, negación de la nación que hace a la nación posible. Un hueso verdaderamente duro de roer.

Comprendo la forma en que te sientes después de una larga ausencia del país... Yo me fui de Uruguay hace 37 años y he vivido en EE.UU. todo ese tiempo. [...] Veintiún años más tarde volví por primera vez a mi tierra y estaba convencido de que sería todo como el día en que me marché. [...] Seguro, la gente que no me conocía no sabía exactamente que fuera uruguayo. [...] Me destrozaba la identidad. Y al final me quedaba sin ninguna. [...] Esa primera vez fui sin leer

periódicos o escuchar la radio por el internet. Lo esperaba todo igual y en cierta forma todo estaba igual. Mi gente era hasta mejor de lo que recordaba. Sólo los árboles de las calles me dieron la verdadera impresión de que el tiempo había transcurrido. ¡Habían crecido tanto! Ver los lugares en que nací y viví muchos años me hizo comprender que yo ya no era aquel que había salido de Montevideo hacía dos décadas. A pesar de todo eso, al fin de la visita me fui contento, tranquilo, emocionado y casi completo. Había logrado cerrar el ciclo o así lo creía. De vuelta volví a la rutina de este país y poco a poco olvidé nuevamente y me calmé y seguí viviendo. Quince años después decidí volver de nuevo. Esta vez iba decidido a ver lo que no había visto la última vez, gente, lugares, cómo se hallaba mi país, cuánto había cambiado. [...] Esta vez fui bien informado. [...] Cuando llegué, casi ni reconocí a mi propia familia, la multitud no era ya gente mía, los cambios naturales de la ciudad a cada paso destruí mis recuerdos. Esa segunda vez me fui contento de marcharme. Quería volver a lo que me era familiar de todos los días. Apartarme de una realidad que había quebrado todas mis imágenes. (Raúl F. Martínez, «Tengo miedo». *Rodelú*, 9/10/99)

Demostraba, asimismo, que la patria cibernética es laboratorio de experimentación y campo de batalla, como el ciberespacio, pues a pesar de su naturaleza simbólica, ubicua y no localizable, tanto su materialidad como su valor estratégico se constituyen en la lucha por darle sentido. Y así como el ciberespacio ha abierto una nueva frontera tecnológica, epistemológica y ética, la patria cibernética podría

llegar a ser la última frontera (de lo) nacional: gozo de exploradores y delirio de pioneros, dominio de colonizadores y santuario de libertarios: territorio a conquistar. Omega de utopías y quimeras —nirvana democrático, orgasmo tecnológico, paraíso donde el espíritu se funde con la divinidad—, o alfa de distopías y delirios —matriz del capitalismo tardío, panóptico posmoderno, ideología paranoica total—, el ciberespacio se alimenta de fantasías para terminar siendo una fantasía. Y lo mismo ocurre con la patria cibernética. Tecnología de punta, angustias metafísicas y delirios eróticos confluyen en una suerte de utopía *high-tech* y espiritualismo *new age*, donde los *cyborgs* transgreden las barreras entre lo humano y lo maquinal, lo natural y lo artificial, lo físico y lo holográfico, cuestionando el significado de lo humano y, por ende, de la realidad social y cultural misma. De ahí el alcance culturalmente subversivo atribuido a estas criaturas postsexuadas que encarnarían, aunque más no fuese en forma virtual, el ansia posmoderna por superar las limitaciones físicas del cuerpo y realizar en el ciberespacio los anhelos de inmortalidad individual y trascendencia colectiva (Barlow «*Interview*»; Jordan 1999: 187-8; Haraway 1991: 150]. Pero esta epifanía tecno-trascendente también alimenta visiones angustiosamente paranoicas, según las cuales el ciberespacio sería un nunca imaginado *Big Brother*, el capítulo por escribir en un libro de Marcuse.

Y estoy seguro que muchos, cuando volvemos de paseo, disfrutamos de muchos aspectos lindos, pero también resentimos otros, extra-

ñamos, pero al revés... Por un lado, porque la «imagen» o «ilusión» del país se convierte en mito, magnificando lo bueno y minimizando lo malo... por otro lado, porque los que nos fuimos, ya no somos 100% uruguayos, sino un poquito de aquí y otro poquito de allá... somos como un árbol: hay algunos que nacen, viven y mueren en el mismo lugar, y hay otros que son trasplantados... y en el trasplante necesariamente hay que cortar algunas raíces... (Ricardo Aguerre, «¿Volver... o no volver?») *Rodelú*, 11/1/00

Hay muchas versiones de la ideología del ciberespacio como la última frontera, no obstante el hecho de que el ciberespacio plantea, en su precaria e inestable realización, la cuestión de la frontera como problemática. La patria cibernética, por su parte, dramatiza la cuestión de las fronteras de la nación y de la nación como frontera, en su doble dimensión epistemológica y ontológica, problemática ésta íntimamente vinculada a lo que es una vuelta de tuerca más en la comprensión tempo-espacial peculiar a la modernidad. Parecería como si el espacio se hubiera desmaterializado, traducido a un flujo perpetuo de *bites* informáticos, a un presente absoluto carente de memoria. Si esto es así, ¿cómo se recuperan las memorias culturales en la patria cibernética?, ¿cómo se reformula la nación a partir de la memoria?

El ciberespacio, sin duda el principal medio de operaciones del capital financiero en la economía global, realiza y en cierta manera materializa

la verdadera índole del capital financiero, que a su vez representa, quizás, la verdadera índole del sistema capitalista mismo, al propiciar el dominio del capital en su forma simbólica más abstracta. Dicho de otra manera, si el ciberespacio materializa la virtualidad real del capital, al tiempo que las redes informáticas constituyen el sistema nervioso del régimen global, lo mismo ocurre con la patria cibernética, que materializa la virtualidad de la nación al articular los vasos comunicantes de la diáspora dispersa por el mundo. La patria cibernética sería así a la nación globalizada lo que el ciberespacio es al capitalismo global. Lo que me interesa registrar aquí es que tanto la nación como la globalización son sistemas de imposible totalización, cuya mera existencia depende de una siempre diferida consumación, pues ambas operan mediante dispositivos de inclusión y exclusión, integración y marginación. Es la misma lógica del capital, del Estado, de la modernidad. En efecto, así como la nación es un proyecto inclusivo cuya realización depende de la estratificación social, el colonialismo interno y la marginación sociopolítica, la globalización se sostiene sobre una nueva división transnacional del trabajo y el consumo que asigna a los migrantes transnacionales una inflexible localización. A diferencia de los cibermigrantes, que atenúan los rigores de la diáspora en la patria cibernética, los trabajadores migrantes permanecen amarrados a sus condiciones locales, con lo cual resultan doblemente marginados. Ello permite

a Castells sostener que el capital es global, pero el trabajo es siempre local (1996: 239, 475).

La patria cibernética realiza, de este modo, el capital imaginario de la nación, así como el ciberespacio realiza el capital financiero en su forma simbólica más abstracta. En ambos casos el valor reside en ninguna parte, pues tanto la identidad del sujeto como el valor del dinero carecen de sustancia, en tanto son puro valor de cambio, un signo vacío cuyo valor depende por completo de las circunstancias (Žižek, 1991: 28-29). Lo novedoso de la economía informática transnacional no es tanto que se desarrolle y expanda sobre la base de tecnologías informáticas flexibles, cuanto que la información ha cesado de ser simplemente un medio para devenir en una mercancía, el conocimiento ha cesado de ser apenas una herramienta para devenir un producto y los bienes culturales han llegado a ser indistinguibles de la lógica del mercado. De esta manera, las nuevas tecnologías informáticas promueven un modo específico de desarrollo económico-social, base y consecuencia de la reestructuración del modo capitalista de producción, que ha generado a su vez una nueva estructuración de la sociedad caracterizada por nuevas instituciones y nuevos modos de experiencia y sensibilidad. En una palabra, nos encontramos hoy viviendo bajo una nueva formación cultural de alcance mundial, un nuevo escenario en el cual el lado simbólico de la cultura adquiere el funcionamiento auto-referen-

cial y retroalimentado de la mercancía, autónomo en apariencia respecto a las bases materiales de la existencia social. Lo distintivo de esta formación cultural en la cual la informática juega un papel tan importante no es tan sólo su más alta productividad en el plano simbólico, tanto como que lo simbólico termina por prevalecer sobre la esfera social. De aquí proviene el revigorizado valor político de lo cultural, debido fundamentalmente a la centralidad que la cultura adquiere en el aparato económico, como mercancía y como medio de producción, y no sólo porque lo cultural reemplaza a lo político, como se suele sostener. La importancia descomunal adquirida por la esfera de lo simbólico en la sociedad informática transnacional ha originado una cultura de lo efímero, una polifacética cultura virtual que ha expuesto irrevocablemente la naturaleza simbólica, y por ende virtual, de la realidad misma. Esto explica por qué la patria cibernética constituye una virtualidad real más que una realidad virtual, desde que realiza la virtualidad de la (siempre imaginaria) realidad de la nación: es un espacio donde la existencia material y simbólica —la realidad misma— es transmutada en un mundo imaginario, en el cual las imágenes virtuales en la pantalla no comunican una experiencia, son la experiencia misma. (Castells, 1996:199, 372-373).

Creo que no existe ningún uruguayo que viva en el exterior que no desee fervientemente regresar a su país, pero los inconvenientes no surgen sólo de la familia... Una prima mía que por

problemas políticos tuvo que emigrar a Suecia, regresó al Uruguay con el suficiente capital y edad para instalarse cómodamente, pero luego de algunos años tuvo que regresar a Suecia porque no se hallaba dentro del entorno que había adquirido en el exterior. Se sentía extranjera en su propio país... Yo que soy bastante gitano... deseo fervientemente y desesperadamente regresar a mi Montevideo querido, a sus playas, a sus parques, a su gente (la que conocí hace treinta años), a los *frankfurters* de La Pasiva, a la pizza de Ejido, a los chivitos de La Vitamínica, al dulce de leche Conaprole, pero a mi edad (52), no me animo a tirar las chanquetas. ¿Qué puedo hacer en el Uruguay? (Raúl Seoane, «Seis pedazos de baldosa». *Rodelú*, 10/1/00).

Esta es en rigor la función principal que tiene la patria cibernética, una comunidad muy real en el espacio virtual, una ceremonia colectiva urdida íntegramente en actos de comunicación cuya ambigua e incorpórea familiaridad invita a compartir los sentimientos y pensamientos más íntimos. Si la identidad no es en última instancia otra cosa que una suerte de *locus* virtual, la patria cibernética cumple los requisitos fundamentales de toda comunidad: es un locus imaginario donde convergen deseos y memorias, una red comunicativa que materializa una comunidad imaginante a través de la ritualizada representación de mitos, el trabajo de parto, día a día, de la memoria cultural: «Rodelú es un sentimiento, es una conexión al mundo real a través de lo virtual, es el resto de la familia que a algunos nos hacía falta» (Myari, «Feliz cumpleaños»,

Rodelú, 6/4/01). No es apenas un sucedáneo del espacio nacional ni de la sociedad uruguaya, sino un lugar cuya existencia, a pesar de ser estrictamente simbólica y precisamente porque es estrictamente simbólica, es experimentada por los cibernigrantes como el locus de la patria. Para los migrantes, despojados de la materialidad de la sociedad uruguaya dejada atrás, la nación real ha cesado de existir, pues lo único que les queda es esta realidad extranjera y extraña que el destino les ha deparado. La patria cibernética, boliche virtual donde dar vuelo a la nostalgia, es así la última frontera de la migrancia y la diáspora, una tierra de nadie donde cibernigrantes despatriados recuperan su presente aferrándose a una comunidad de fantasmas. En la patria cibernética lo local es reproducido globalmente en un soporte incierto que oscila entre la inmediatez de la oralidad y la formalidad de la escritura, un cibertexto que realiza la nación como una comunidad virtual de excavadores, dijera Benjamín, cuya sustancia es la memoria y cuya materia es la lengua (*A Berlin Chronicle, 1978: 25-26*). La lengua, después de todo, podría ser el último refugio del expatriado, como pensara Adorno (1996: 38-39), pues de hecho constituye, particularmente para el migrante, un espacio habitable que también proporciona, en su misma materialidad, los ladrillos con los cuales construir la casa propia en espacios ajenos, mediante la dicción y la prosodia, la entonación y el giro de la frase, los ritmos y las pausas, los inciertos vocablos que irrumpen sorpresivamente

en la superficie del discurso, con su densa capacidad evocativa. Vocablos, ritmos, modos del decir conectados a nervios y músculos, a la textura de las vibraciones, a la erótica masticación de las palabras, que al aparecer luego en el cuerpo líquido de la pantalla, pretenden captar, escritura mediante, las más preciadas memorias del cibernigrante y compartirlas, para el solaz de todos.

¿Es verdad? ¿Volvés? ¿Cuándo? ¡Contáme! Lo que es yo, ya volví para quedarme. Y me está costando trabajo, mucho trabajo. Pero quiero quedarme. Y ya no tengo más remedio que quedarme, creo. Sería tremendo el dolor de una nueva despedida. No podría despegarme de nuevo... También te digo, que cuando volvés, nada es como antes, por supuesto, pero hay que esforzarse por re-arraigarse... Entrar a limpiar, cauterizar algunas heridas que puedan haber quedado, perdonar, pedir perdón, ayudar, amigarse y seguir con mucho cariño adelante. (Carlos Curiel, «No subject». *Rodelú, 11/1/00*).

Ello explica que cualquier desviación de las normas lingüísticas desestabilice la memoria, como ocurriera en el caso de las intervenciones de Aldo-Pier Solari, o del tumulto causado por la escritura vanguardista, fracturada y metafórica de Carlos de León D'Ambrosio, cuyos textos, más ideográficos que lingüísticos, armados con frases incompletas, citas truncas en diversas lenguas, *emoticones* y una provocativa invención de metáforas gráficas, son poemas visuales cuya misma textura alegoriza la migrancia transnacional.

cu c*)
 bandera turca – pernoctando Nivel (3,35m) sobre el Hilalpo^r*
 club de fútbol turco-berlinés.)
 sayonara-konichiwa (adiós-.ola)
 -- _0_ u go uruguay, i go mine *g.marx * *
 c{;})c^feel free to rite in german, french, italian, port.gu.s., spanish*%)
 ^? ^ # # to be (sili): c on t i n u e d ^?v^? +
 w or ig in; videohill.uy sponsor.in.southern s t a r *

CrossPoint v3.02

(Carlos de León D'Ambrosio. *Red Uruguay*, 11/31/94)

Este estilo de escritura cibernética que De León definiera como «*graffitear* la pared electrónica» provocó airadas reacciones de quienes lo consideraban un derroche de bites y resentían la estética del absurdo manierista en mensajes aparentemente indescifrables. Les perturbaba, en realidad, la aparente ininteligibilidad de una escritura que violaba los códigos autorizados de comunicación. De León, plenamente conciente de su postura vanguardista y su función pionera, subrayaba su identidad fragmentada y esquizoide escribiendo desde el muro virtual, «Berlín», encrucijada geográfica, histórica e ideológica en los lindes de la modernidad. Algunos salieron en su defensa; otros incluso le celebraron, como Andrés Peri:

Innovar en un medio frío es calentarlo. Esa parece ser la reacción de algunos, ante el dadaísmo *cyberpunk* de nuestro poeta gaucho en tierras germanas. Una nueva forma de intolerancia surca los *bites*. Ahora no es el contenido, es la forma. No te preocupes, *hacker* del carácter blasfemo. En la *superhighway* vas a ir en descapotable,

mientras los otros te verán pasar, atados a sus bolsas de aire en los cuatro costados... (Andrés Peri, «De León, un poeta del cyberspace...» *Red Uruguay*, 12/11/94).

El dadaísmo cibernético de De León subvertía los códigos de comunicación, desafiando, en consecuencia, las convenciones ideológicas desde las cuales se proyectaba la patria cibernética, y hacía saltar en pedazos el imaginario en que esta se nutre. Sus mensajes irritaban en la medida exacta que revelaban la absoluta contingencia de los valores, cuyo sentido depende siempre de específicas condiciones de legibilidad, poniendo de tal modo de relieve la concluyente incertidumbre de lo simbólico, de la patria cibernética, de la patria en fin.

:(;distance: -> ::50m from the x-wall of berlin:::*:::in winter:mcmxciv..):

nostalgias

ERAN LAS DE

de los muros de monteideo...

sss

ANTES

sarlitoc

(Carlos de León D'Ambrosio. *Red Uruguay* 12/19/94).

El meollo está en que la patria cibernética opera sobre la premisa de la opacidad de lo invisible: la nación ausente, distante, inaccesible, adquiere en la inmediatez de la pantalla una fría materialidad a flor de piel. Cuando la pantalla, en el contacto cotidiano y rutinario, comienza a desvanecerse detrás de su propia opacidad y deja de ser percibida como un

medio para adquirir la presencia invisible de los objetos cotidianos, la fantasía se hace realidad: estamos en la patria cibernética, somos parte de la patria cibernética. Lo que puso De León sobre el tapete es el vacío absoluto detrás de la pantalla, o mejor aún, la casi insoportable evidencia de que el referente de la líquida y textual realidad simbólica de la patria cibernética no está más allá de la pantalla, sino enfrente de ella. El único referente de la patria cibernética es la experiencia psicológica, social y corporal del diario ritual frente a la computadora, una experiencia vivida (*Erlebnis*) que emerge de la convergencia de la presencia del ahora (*Jetztzeit*) con la remembranza de experiencias acumuladas (*Erfahrung*). La patria cibernética, por paradójico que parezca, permite acceder a una experiencia más real de la realidad, que no es en puridad sino una construcción puramente simbólica, al achatar la realidad y liquidar la diferencia entre lo real y lo simbólico. Este es el modo en que la patria cibernética realiza la virtualidad real en la realidad virtual y, al hacerlo, devela la índole en última instancia imaginaria de la nación, cuya verdadera realidad es puramente simbólica. Ello hace posible experimentar la identidad lo que en definitiva es una proyección imaginaria sin otro punto de sustento que el deseo, una simbolización necesariamente virtual (Žižek, 1997: 133-137). Paradójicamente, este develamiento conduce algunas veces a una nueva, por momentos aún más rigurosa sutura de la identidad, lo cual explica que la patria cibernética sea experimentada por algunos

cibermigrantes como el Punto Omega de la nación, identificación que implica la redificación de una experiencia circunscripta al intercambio de mensajes en una computadora y la restitución de memorias en una comunidad de fantasmas. De hecho, al ingresar en la patria cibernética los cibermigrantes adoptan una persona, una máscara, en sentido teatral. No se trata de una identidad falsa, sino de un *alter ego* que permite maximizar e intensificar la experiencia vivida de la patria, del mismo modo que el sexo cibernético no sustituye el sexo físico sino que lo complementa, intensificando la cuota de placer. Del mismo modo, la puesta en escena de la patria cibernética proporciona al cibermigrante un exceso libidinal que suplementa su identidad nacional, permitiéndole reconciliarse con ella y aceptar su inevitable fractura.

La fantasmaticación de la vuelta toma formas múltiples, infinitas. Detrás de esa multiplicidad, lo esencial, lo simbólicamente determinante, no se presenta de manera manifiesta sino que debe ser descifrado. Lo que sucede, de hecho, es que el antes y el después que llenaron la vivencia nostálgica de exilio (voluntario o no) que fue el eje de la experiencia, no pueden coincidir con el antes y el después de la continuidad histórica y de su ruptura. Porque sea cual sea la memoria social, no puede haber coincidencia entre la realidad de un sujeto y la fuerza del movimiento social del cual estuvo ausente y al que es un extranjero. Hay, para justificar la vuelta, un

discurso lúcido y racional: vuelvo porque volviendo creo volver a ser quien era, aun si ese que yo era me es extranjero, perdido para siempre. Volver al país es la ilusión de reencontrar el paisaje estático que dejamos y que no existe más.

Esto era lo que me sucedía cuando iba allá. Volver es también confrontarse a la diferencia y a la alteridad, en lo que ellas implican de riesgo. Alteridad que se manifiesta en relación con aquellos que se inscriben en otro momento de la historia; en relación con esos que, quedándose en el país, no conocieron el sufrimiento del desarraigo y vivieron otra experiencia, mientras nuestro recuerdo quedó fijo e inmutable, ligado a un pasado que representa el ideal. Admitir y asumir la diversidad y la pluralidad de experiencias (hoy pienso que está aquí nuestra explicación para todos estos problemas de volver o no). [Sonia Maribel, «El mito de la vuelta». *Rodelú*, 1/10/00]

Para el cibermigrante, amputado del aquí-ahora de la sociedad nacional y condenado, por tanto, a anhelar una nación preservada en el entonces-allá de la memoria, el país real ha cesado de existir. Inmerso en la vida cotidiana de la sociedad en que vive, la patria cibernética es un psicodrama donde representa sin reparos su identidad nacional fracturada. Pero la patria cibernética no es un mero sustituto de la nación perdida, sino una experiencia del espacio-tiempo cuya sustancia es la memoria y su materia, la lengua, que gracias a su naturaleza estrictamente simbólica y virtual puede ser experimentada por el cibermigrante como el locus irreductible de

la patria. Y esto es así porque la patria cibernética realiza la virtualidad simbólica del imaginario nacional, cuyo valor reside en su virtualidad, como promesa, horizonte, probabilidad. Para decirlo de otra manera, en la patria cibernética la realidad siempre simbólica de la nación cesa de ser virtual, para realizarse plenamente en la realidad virtual. Una vez que la virtualidad simbólica del imaginario nacional es realizada como meramente virtual, su autoridad interpelante pierde todo valor.

Podría pensarse que esta pérdida debería suscitar la creatividad de la imaginación, activada por las memorias culturales que desplazan y arrumban la monumentalidad pedagógica del imaginario nacional. No obstante, algo paradójico ocurre. Debido a que lo que distingue el imaginario nacional del país real es su carácter virtual, en el momento que la patria cibernética realiza la virtualidad del imaginario nacional la distinción se borra. Esto es lo que ocurre a muchos cibermigrantes, para quienes el psicodrama cibernético de la migrancia y la diáspora terminan por sustituir al país real. Bajo estas circunstancias, los cibermigrantes confrontan lo real y se horrorizan al descubrir que la identidad nacional no es otra cosa que un signo vacío, una nominación de efecto retroactivo, una ilusoria transferencia por la cual el sujeto deviene en cada instancia lo que siempre fue: un pleonasma, una tautología (Žižek, 1989: 104). La comprensión de que el imaginario nacional no es sino una impostura ideológica, una

fabricación simbólica que no tiene existencia más que como realidad virtual, impone en los cibermigrantes una mayor necesidad de sublimar la dolorosa separación de la patria y ser parte de una comunidad imaginaria que puedan llamar propia. Y aquí entra en acción la nostalgia. Bajo estas circunstancias, y a pesar de su radical develamiento, la impotencia del imaginario nacional es a menudo sublimada apelando a las memorias culturales, que en lugar de convertirse en un reservorio para la labor crítica y creativa, son redificadas en una *museificación* idealizada del pasado que termina muchas veces bloqueando el examen crítico del presente, alimentando la nostalgia por la nostalgia e induciendo a una tácita legitimación del *status quo*. Esta es precisamente la ambigua y paradójica experiencia de la patria cibernética, que puede conducir a una nueva *fetichización* del imaginario nacional.

La nostalgia, sin embargo, puede ser también un dispositivo terapéutico y de supervivencia cultural, en cuanto activa la recuperación de memorias culturales suprimidas y contribuye, reconfigurándolas creativamente, a la formación de renovadas comunidades, como lo prueba la patria cibernética. Y precisamente porque la virtualidad no es sólo la condición de posibilidad del imaginario nacional, sino también del deseo que activa la imaginación, la patria cibernética podría permitirnos saltar el abismo de la nación neocolonial y globalizada, abriendo la imaginación a un nuevo tipo de comunidad tejida

con los residuos de las memorias culturales. Una nación que nos permitiría juntar las piezas dispersas de lo local y las fragmentadas memorias culturales; una forma diferente de la nación que hiciera posible enfrentar los desafíos de la globalización y superar la naturaleza instrumental, equívoca y conflictiva de la formación estatal-nacional capitalista moderna. Confundir la nación con el Estado es hoy una falacia ideológica; confundir la nación con el Estado hoy es, para las naciones coloniales, neocoloniales y postcoloniales asfixiadas por la globalización, equivalente al suicidio cultural. El tiempo está maduro para imaginar la nación una vez más, pero una nación de nuevo tipo. Para imaginar la nación como una comunidad que, contra la dinámica de la economía global, se produzca localmente y conecte globalmente; una comunidad recreada, sin fundamentalismos ni chovinismos, en la irrupción del ahora donde las experiencias vividas confluyen con las memorias culturales. Una nación en la diáspora que reinscriba las fronteras y los límites de lo nacional, en el tiempo y el espacio. Una nación migrante, no más constreñida por el estado moderno, ni seducida por el capitalismo global, que revise el imaginario nacional radicalizando la imaginación, que traduzca las memorias del pasado en memorias del futuro. Esta es la lección que nos da la patria cibernética, que al poner en escena el drama cotidiano de la migrancia y la diáspora como síntoma del carácter neocolonial del estado-nación, nos permite entrever un nuevo tipo de comunidad, nuevas

formas de vivir, sentir y actuar la patria, nuevas formas de imaginarnos como un pueblo en estampida, acorralado por la globalización. Un laboratorio de la patria por venir.

¡Vuelta! A 20 años de distancia, la salida del Uruguay sigue doliendo; el tema es aclararse cada uno el motivo por el cual salió de Uruguay, eso creo yo... El asunto, ¿no estará en asumir y responsabilizarse? Asumir que a lo mejor hoy tengo la oportunidad de regresar Y NO LO HAGO ¿por? Cuando la nostalgia ataca, AJO Y AGUA como dicen por acá (a joderse y aguantarse). ¡Arriba los corazones...! Además, las veces que he regresado al Uruguay, ¡ya perdí mi espacio! Una ocasión en que entré a una zapatería me pregunta el vendedor: ¿de qué parte de América nos visita? Y yo respondo: «¡Me carga la chingada! ¡Loco, soy uruguayo!» Rodelú lustra las páldas que podamos curtir ¿o no? ¡Gracias RODELÚ por lo que representás y por lo que me das! ¡GRANDE RODELÚ! ¡Hasta siempre! Néstor (hoy sin nostalgia). [Néstor Soderguit, «La vuelta». Rodelú, 1/12/00]

MARÍA TENORIO

De razas y clases: Fronteras sociales en el discurso de la prensa salvadoreña del siglo XIX

El año de 1824, aunque no sea recordado con particular atención por la historia nacional, fue un año de eventos «fundacionales» para El Salvador: 1) ese año se proclamó la primera *Constitución del Estado*

del Salvador, así como la *Constitución de la República Federal de Centro-América*; 2) ese año se fundó el periodismo salvadoreño con el sabatino *Semanario Político Mercantil de San Salvador*, posible gracias a la introducción de la imprenta en la ciudad de San Salvador.

Estos sucesos escriturarios son un *parteaguas* entre los tiempos coloniales y la época republicana. Momentos claves que marcan el deseo de la «modernización» de la sociedad salvadoreña. Uno de los principios (políticos y culturales) que tanto el periodismo como la legislación van a proclamar como fundamento de la nueva época es el de la ciudadanía universal, es decir, la afirmación de que todos los hombres son libres e iguales. Me interesa contrastar con ese principio de ciudadanía universal, las grietas que revela el lenguaje de la prensa y que separan distintas categorías de ciudadanos. En otras palabras, la fundación nacional se realiza sobre el principio de la igualdad y de la ciudadanía universal; pero la nación seguirá manteniendo/inventando «fronteras» —barreras sociales— entre las personas para separar a unas de otras, eso es lo que conocemos como marginación, exclusión y discriminación.

El lenguaje sobre la nueva época —la que se está fundando— es lenguaje del proyecto igualitario, como dice un artículo del *Semanario Político Mercantil de San Salvador*:

La ley de igualdad establecida por nuestro actual sistema debe abolir todo derecho particular por que no habiendo ya mas que una clase de Ciudadanos, todos con las mismas opciones, es muy justo que se nivelen todos á unos mismos goces y á unas mismas cargas. (Semanario Político Mercantil de San Salvador, 1824, octubre 16).

Una de las tareas de la república, «nuestro actual sistema», sería abolir las diferencias en el trato de los habitantes del nuevo Estado y conseguir la ciudadanía universal, principio de los Estados modernos. Así lo decía la primera Constitución del Estado, la de 1824:

Art. 8.- Todos los salvadoreños son hombres libres, y son igualmente ciudadanos en éste y los otros Estados de la Federación, con la edad y condiciones que establezca la constitución general de la República.

¿Cuáles eran las condiciones que establecía la Constitución federal? La edad de 18 años o el estado civil (casado). Pero, además, la legislación decía que para ser ciudadanos había que ejercer «alguna profesión útil» o tener «medios conocidos de subsistencia». Esto significa que había una exclusión económica para la ciudadanía: había que trabajar o percibir rentas para ser ciudadano. ¿Qué pasaba con las mujeres mayores de 18 o casadas? ¿Qué pasaba con las solteras?

En El Salvador las prácticas sociales dominantes, heredadas de la colonia, por ejemplo en la producción de añil, y más tarde de café, tendieron a forzar y abusar del trabajo de unos en beneficio de otros, fomentando la desigualdad de los individuos en tanto sujetos de deberes y derechos. Esto abonó a la configuración de una nacionalidad excluyente, en clara contradicción con el principio de la ciudadanía universal. En los discursos de la prensa y de los intelectuales que propugnan por la igualdad de todos ante la ley y ante el Estado se encuentran grietas por donde se filtra la discriminación y se justifican las desigualdades en el trato a los habitantes del país.

Clasificar a las personas. Los discursos públicos en El Salvador del siglo XIX justifican el trato desigual a las personas con recursos retóricos que construyen exclusiones y naturalizan las prácticas de dominación. El verticalismo y la jerarquización de la sociedad salvadoreña se funda en la retórica de la clasificación¹ de los grupos sociales según varios niveles o ámbitos, a saber: el pedagógico, el geográfico, el ético/racional y el racial. Estos niveles se funden entre sí y dan forma a imaginarios sociales (imágenes, relatos, símbolos, discursos) que, al ser de dominio colectivo, hacen que la vida social

1. La clasificación es un recurso retórico que implica la imposición del punto de vista de un sujeto sobre los demás, de quienes se predicen determinados atributos (Pratt, 1997).

fluya naturalmente en diversidad de prácticas (Taylor, 2002). Los imaginarios incluyen un horizonte normativo que hace a las personas saber, de manera espontánea, cómo deberían ser las cosas.

Pedagogía. Este primer nivel de clasificación establece entre los miembros de la sociedad una relación basada en el saber (saber hacer, saber decir). Los que no saben, agrupados en la categoría de «pueblo», necesitan de alguien que los guíe para ingresar al sistema y ser parte del mismo. Un artículo aparecido en el periódico oficial en 1847 culpa a «*la falta de industria, la negligencia en el trabajo (...)* de todos los males que aquejan á nuestra sociedad” por lo cual “la industria en las clases ínfimas del pueblo sólo puede promoverse por medio del ejemplo en las primeras y mejor educadas”» (*Gaceta del Gobierno Supremo del Estado Del Salvador en la República de Centro-América, 1847*; las cursivas son del original). La instrucción separa a las personas en clases distintas, posicionando a unas entre las «ínfimas» y a otras entre «las primeras», en situación de dominados y dominantes respectivamente.

Para los fundadores de la nacionalidad (los que hemos conocido como los «próceres de la independencia patria»), universalizar la educación nunca fue una prioridad. Las pocas escuelas que había en la época de la post-independencia atendían solamente a los miembros de la élite, mientras el resto de la población estaba sumergida en los trabajos de la

agricultura tradicional. A partir de 1848, las escuelas aumentaron en número, concentradas en San Salvador. Pero en los años subsiguientes, cuando emergieron nuevas oportunidades para el comercio internacional y comenzó un ciclo de pequeñas y destructivas guerras entre los países de la región, miles de brazos abandonaron los libros. «Cuando el gobierno tenía que optar entre educación y el ejército, o entre educación y caminos, la educación salía perdiendo». (Lindo-Fuentes, 2002).

Geografía. A las diferencias pedagógicas entre «las clases» de personas, se sobrepone la localización geográfica. La clase de persona que se es está marcada, sino determinada, por el lugar donde se desarrolla su vida. En el discurso de la prensa y de los intelectuales, quienes viven o vienen de Europa y de América del Norte ocupan las posiciones superiores, mientras los habitantes de los campos salvadoreños o centroamericanos, las inferiores.

Así un artículo periodístico de Juan Manuel Rodríguez, jefe político del Estado salvadoreño, propone que se refunde, con inmigrantes europeos, una nueva ciudad capital para la federación centroamericana. Según esta propuesta, la capital debería construirse en la ribera de los ríos hondureños Ulúa o Chamelecón, donde las riquezas de la tierra «servirían de atractivo á los europeos que quisiesen venir á disfrutarlas y ser felices. —La nueva Ciudad, poblada en gran parte de Europa (...) influiría en

la civilización de los pueblos internos» (*Semanario Político Mercantil de San Salvador*, 1824). «La fertilidad extraordinaria y maravillosa del suelo», añade el artículo, es un factor que dará «tantas comodidades, que difícilmente las podría reunir otra alguna ciudad del mundo». Mientras los europeos son llamados al disfrute de los productos de esa tierra y a las comodidades de esa soñada ciudad, a nadie se nombra como mano de obra productora de todos esos bienes y servicios. Está implícito que esta parte correspondería a los habitantes de «pueblos internos», esto es, a quienes pueblan esas áreas.

Las propuestas de inmigración, basadas en la clasificación geográfica de los grupos humanos, van a ser un lugar común en el discurso de la prensa y de los intelectuales en el primer siglo de vida independiente en El Salvador. En 1868, David Joaquín Guzmán, en un discurso pronunciado en la Sociedad Latinoamericana Científico-Literaria en París, insta a los pueblos latinoamericanos a buscar la unidad moral del continente y pide que «favorezcamos después la inmigración de anglosajones de los Estados Unidos» (Guzmán, 2000). De manera semejante al artículo periodístico, las políticas migratorias persiguen contrarrestar las debilidades de la «raza latina», en particular en los ámbitos educativo, tecnológico y laboral. Los anglosajones del norte del continente son, para este pensador, un pueblo fuerte y poderoso, en virtud de su «actividad vertiginosa», su natural inclinación al trabajo y

la industria, el ejercicio de la iniciativa privada y las políticas públicas de educación.

Ética y racionalidad. Este tercer nivel alude a la posesión de criterios para diferenciar lo bueno de lo malo y para actuar de manera racional. En este nivel, los pobladores nativos del «interior» del territorio centroamericano son representados comúnmente por la prensa salvadoreña según dos estereotipos propios de la retórica colonial (Spurr, 1993): son seres nobles e ingenuos (el tópico del *buen salvaje*) o son irracionales hasta la perversidad. Ambas representaciones simbólicas, por opuestas que parezcan a primera vista, abren el espacio del discurso y de las prácticas a la intervención de los «civilizados», esto es, de quienes se comportan de manera racional y tienen claros criterios morales sobre el bien y el mal.

El estereotipo del buen salvaje describe a los nativos como personas buenas, pero no preparadas para enfrentar las dificultades de la vida, de ahí que se les presente como niños que necesitan de alguien que los oriente y los defienda. Un ejemplo de esta representación se encuentra en un periódico de 1845, donde se exalta el patriotismo de «los pueblos de Quezaltepeque y Arcatao, principalmente la parte indíjena (sic) de ellos» por su colaboración con un contingente militar. Es claro, en ese texto, el recurso a infantilizar a los indígenas cuando dice:

Esos pobres, esos infelices, cuyo único ramo de industria es trabajar lazos, redes o sembrar milpas habían sentido sobre sí el yugo de la opresión de los Malespines: arrancados de la sencillez y monotonía de su vida pacífica, habían sido llevados a recibir la muerte en guerras gratuitas y desesperadas o a presenciar escenas de carnicería esterminó, sus pequeñas labores sin cultivo, sus familias abandonadas y ellos arrastrados fuera de aquel cantón apartado en que nunca habían oído tambores, u obligados a huir por las reclutas (*El Salvador Rejenerado*, 1845).

Las labores de estas comunidades son calificadas como «pequeñas», de donde su «único ramo de industria» es reducido a tareas manuales, que no involucran el desarrollo ni el uso de la razón. Ligado a esto se halla su «sencillez» y la facilidad con que fueron «llevados a recibir la muerte» por el bando militar contrario al de quien escribe.

El segundo estereotipo, el de los seres irracionales hasta la animalidad, retrata a una población no educada e indígena que se comporta de forma contraria a «la civilización» al entregarse a vicios como el alcoholismo o al dedicarse a la vagancia en vez de trabajar.

El alcoholismo aparece en el discurso de la prensa y de los intelectuales como un problema social de gran magnitud, opuesto a la ética del trabajo que se quiere inculcar en la población del Estado salvadoreño. En 1840, un artículo del periódico oficial naturalizaba la «proporción tan fuerte en el indígena a los

licores fermentados» y explicaba como esta práctica afectaba su rendimiento productivo: «es casi la mitad del año la que se pierde por los estancos en el trabajo de los jornaleros» quienes además de beber «todos los Domingos, y días de dos cruces, se pierden los lunes del año en lo que se llama *quitarse la goma*» (*Correo Semanario del Salvador*, 1840).

La vagancia es señalada, además del alcoholismo, como mal social que coloca a los individuos en los márgenes del sistema social. En el discurso de la prensa, la vagancia se equipara con el rechazo a la ética del trabajo —ganarse el pan con el sudor de la frente—, que es parte clave de la «racionalidad» que quiere imponerse en los siglos XIX y XX, en el proceso de construcción de la nación salvadoreña. Un periódico de 1845 caracteriza a los vagos como «una multitud de hombres perdidos que aborrecen el trabajo, que desde sus primeros años le cobraron horror, ó que *después* han abandonado sus talleres y *reusado* cumplir el precepto que nos manda trabajar» (*El Crisol*, 1845). Estos sujetos, dice el articulista, se han entregado al robo, al juego y a «las tabernas» y, al afianzarse esos hábitos, han llegado a tomarle «odio al trabajo». El corolario es que no contribuyen a construir la nación y son una carga para la misma. «Es imposible que una nación sea feliz si contiene en su seno una asombrosa multitud de vagos: sus campos sin cultivo; su industria permanecerá estacionaria, su comercio nunca será activo, y se multiplicarán por todas partes los

delitos». Recordemos, además, que la constitución federal —aunque ya no vigente— establecía la ciudadanía para los hombres que tuvieran profesión o que pudieran mantenerse.

Tanto vagancia como alcoholismo implican una posición y una actuación de resistencia. Si el discurso público condena la actuación de quienes se entregan al alcohol u «odian» el trabajo, estos individuos rechazan con su actuar el mandato de trabajar y cuestionan el proyecto nacional que se les quiere imponer desde arriba. Ni periódicos ni publicaciones impresas dan espacio a las voces de esos otros —el pueblo, los vagos, los borrachos— que están siendo sistemáticamente excluidos del espacio de la discusión pública porque «no saben», porque viven lejos de los centros de poder, porque son «irracionales» y «no distinguen el mal del bien». Ellos son forzados a participar en un proyecto nacional que, en buena medida, les resulta ajeno.

Razas. El cuarto nivel de clasificación de las personas que aparece en los discursos públicos, el racial, funde y confunde los niveles anteriores en una categoría adscrita a la biología misma de las personas: la categoría de «raza». Esta es una «construcción mental» cuya codificación más emblemática es el

color de la piel, y postula «una supuesta diferente estructura biológica que ubica a unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros» (Quijano, 2000). En El Salvador del siglo XIX e inicios del siglo XX el imaginario de las razas cobra cuerpo, sobre todo en los ejercicios retóricos de describir cómo está compuesta la población salvadoreña. Una muestra emblemática de este imaginario está en el artículo «Razas y costumbres»² de David J. Guzmán,³ donde se clasifica a la población nacional en cuatro núcleos demográficos, cada uno con un color de la piel distintivo: indígenas, ladinos o mestizos, zambos y blancos. Ese texto fue escrito por el intelectual para publicarse en el *Libro azul de El Salvador*, de 1916.

Los «indios» o «población aborigen», la primera raza de la que habla David J. Guzmán, «tienen un color bronceado oscuro» (Guzmán, 2000) y se dedican a la producción agrícola (maíz, frijol, caña, banano y yuca) y artesanal (textiles, cerámica y cestería) para autoconsumo. Su aislamiento del «elemento blanco» de la sociedad los sitúa en los márgenes de la civilización, a la cual deben integrarse por medio de la instrucción técnica y la renuncia a sus costumbres, pero, sobre todo, mediante la mezcla «racial».

-
2. Este texto fue preparado por Guzmán para el *Libro azul de El Salvador*, compilado en 1916 por L.A. Ward.
 3. El pensador liberal David Joaquín Guzmán (1843-1927) fue médico, diputado, funcionario, explorador, investigador y escritor científico, educador, pedagogo, periodista, conferencista, comisionado expositor (Castro, 2000; Romero, 2006).

La segunda raza es la de los ladinos o mestizos que son de «color trigueño oscuro que (...) comienza a desaparecer en las sucesivas alianzas con los blancos de la segunda o tercera generación». Ellos son «inteligentes, emprendedores» y «ejercen las artes mecánicas, las industrias liberales y los oficios domésticos». También «son negociantes, médicos, abogados, militares, sobre todo militares, magistrados, curas, etc.» Sin embargo, cuando estos pobladores urbanos logran ascender a posiciones de poder y «se elevan con rara audacia a los primeros puestos de la República, sin más mérito que la energía y la constancia» se vuelven peligrosos y «degeneran en dictadores crueles». Para Guzmán, pues, los mestizos al igual que los indígenas necesitan de orientación para que sus labores productivas, de corte urbano, se orienten hacia el bien común.

En tercer lugar, el intelectual menciona a los zambos, mezcla de «indio con negra» que tienen «la tez casi oscura». Estos son una minoría en la población nacional. Según Guzmán, los zambos «forman un nivel intelectual muy bajo, y presentan el prototipo de la abyección y de la miseria, y por tanto, entre ellos pululan los malvados y los facinerosos» (Guzmán 2000). Estos son, pues, la más oscura y la inferior de todas las razas de la república.

En el pensamiento de David J. Guzmán —y de otros intelectuales de la época—, las tres razas coloreadas de la sociedad salvadoreña (indio, mestizo y

zambo) deben colocarse bajo la égida del «elemento blanco» que es «naturalmente» superior a ellas en todos los niveles: pedagógico, geográfico y ético/racional. Por su color y por su raza, los blancos están destinados para conducir la cosa pública: ellos deben dictar leyes y gobernar, porque son quienes entienden cómo está el mundo y el país. «El elemento dirigente de la sociedad es el blanco o criollo» ya que este «tiende, con medidas de previsión y altruismo, a igualar todas las clases, dictando leyes como la Constitución de 1871 y la de 1886, que hacen desaparecer las desigualdades de raza» (Guzmán, 2000). Los blancos —entre quienes se contaría el mismo Guzmán— se proclamarían, pues, como los «civilizadores» y conductores del proyecto nacional.

Para concluir, el lenguaje y las representaciones (imágenes) que clasifican a las personas imponen un punto de vista particular (o grupal) sobre el resto de la sociedad. Su función es mantener un cierto orden de cosas, porque clasificar es darle a las cosas y las personas un determinado lugar, que se les asigna como propio. Las fronteras o barreras sociales no son, como dice el título de este ciclo de conferencias, infranqueables, sino que están en continuo movimiento y desplazamiento, pero están ahí y no se pueden ignorar. La sociedad salvadoreña todavía está en lucha y en tensión por alcanzar esa ciudadanía universal que se proclamó en los momentos fundacionales de la nación.

Sobre los conferencistas

Abril Trigo

Es profesor de culturas y literaturas latinoamericanas en el Department of Spanish and Portuguese de la Ohio State University. Entre sus publicaciones destacan *Cuadillo, estado, nación. Literatura, historia e ideología en el Uruguay* (1990), *¿Cultura uruguaya o culturas linyeras? (para una cartografía de la neomodernidad posuruguaya)* (1997), así como numerosos artículos sobre la problemática cultural en América Latina, particularmente sobre culturas populares y cuestiones teóricas. Actualmente [2008] trabaja en un libro sobre Globalización y cultura en América Latina.

María Tenorio

Tiene un doctorado en literaturas y culturas latinoamericanas por la Universidad Estatal de Ohio (Columbus, Ohio, EE. UU.), ha investigado sobre los inicios del periodismo en El Salvador, así como sobre la contribución de la cultura a la economía en el siglo XXI. Se desempeña como editora y correctora de estilo, y enseña redacción académica en la Escuela Superior de Economía y Negocios. Mantiene el blog *Talpajocote* con Miguel Huevo Mixco.

Fronteras Centroamericanas



Fronteras centroamericanas

Pedro Caldente y (España)

Carlos Cañas Dinarte (El Salvador)

Viernes 13 de Junio, 2008

Pedro Caldente y

En esta charla hablaré de la patria unida más que de las mil fronteras. Hablaré de las fronteras unidas, de las partes presentes. Me centraré en eso.

Voy hablar desde una perspectiva que no hemos tocado en esta semana: la de la economía y las ciencias políticas, aunque yo voy a hacer una descripción del estado de la integración centroamericana y les confieso, en contraposición a la costumbre centroamericana que consiste hablar mal de la integración, yo voy a hablar bien de la integración. Me parece que es un proyecto interesante que está en un estado muy positivo. Yo no he dicho que funcione bien ni que vaya a solucionar todos los problemas de la región pero es un proyecto en marcha.

Lo que quiero analizar es hasta qué punto la integración es capaz de hacer desaparecer las fronteras, o de amortiguarlas, no solo las territoriales;

y es que, como decía Abelardo Morales, citando a un geógrafo costarricense, que en Centroamérica existe una densidad de fronteras más allá que en cualquier otra parte del mundo, donde países muy pequeños tienen muchos kilómetros de fronteras.

Antes de empezar, les quería mencionar los resultados de una encuesta realizada por la Secretaría General del Sistema de Integración Centroamericana, que si bien es un poco antigua, trata de tipificar las percepciones que los centroamericanos tienen sobre la integración. Para ser sinceros, en términos generales, los resultados no fueron muy favorables. Para la gran mayoría la integración es algo que no sirve y que, de todas formas, no hay interés en su cumplimiento. Aunque si bien esa es la percepción más comentada, cuando uno se sienta hablar con un centroamericano, sea el que sea, y se le pregunta qué es lo que piensa sobre la integración los resultados son positivos. Siempre demuestran un cierto cariño hacia la idea de la integración.

La encuesta, realizada de forma simultánea en Costa Rica, El Salvador, Guatemala, Nicaragua y Panamá, buscaba respuestas a la pregunta ¿Qué es lo primero que se le viene a la mente cuando oye hablar de la integración centroamericana? Para los encuestados la principal idea es la de estar unidos; el ideal «morazánico». En segundo lugar, aparecía la libre exportación e importación de bienes y servicios, así como beneficios a la familia.

Otra pregunta trataba de averiguar la percepción que tienen los ciudadanos centroamericanos sobre los posibles beneficios, que como individuos nicaragüenses, salvadoreños... podemos obtener gracias a la integración.

Entre los líderes de opinión los resultados fueron parecidos, aunque había algunas diferencias. Según ellos sería conveniente presentarnos al mundo como un solo bloque, opinión que compartían en todos los países de la región; incluso Panamá, que es el país centroamericano que tiene un grado de integración menor y para quien los resultados de esta apuesta podrían ser menos intensos.

En general, la importancia de los resultados arrojados por esta encuesta fueron demostrar que el tema de la integración centroamericana se encuentra en un dilema; es un proceso apoyado pero que no acaba de arrancar, sustentado en acuerdos que cuentan, a veces sí y a veces no, con apoyos gubernamentales.

La integración centroamericana es un tema complejo del que normalmente se hacen afirmaciones tajantes sin conocer sus múltiples dimensiones. Razón por la cual quería reflexionar hasta qué punto la integración hace desaparecer las fronteras o reduce sus efectos. Es por ello que a continuación desarrollaré una especie de guía de ocho puntos sobre el sistema de integración.

Empezamos por los datos básicos. Les voy a dar cuatro ideas muy generales. La integración centroamericana es una integración más vieja que la Unión Europea. Nació, estrictamente hablando, en 1950, cuando en Europa todavía estábamos gestando el tratado del carbón y el acero, que es el punto de partida de la integración europea. Ya entonces los países centroamericanos habían firmado la carta de Organización de la Integración Centroamericana. Dicha iniciativa nace en un momento de transición, donde acaba de terminar la segunda mundial y hay un predominio de paradigmas estructuralistas. Son los años, entre otras cosas, de la teoría de la dependencia y dentro de ella, surge el modelo de sustitución de importaciones que es un modelo general en América Latina. Desde mi punto de vista la integración centroamericana, igual que la latinoamericana, nace a partir de una propuesta endógena. Hay una serie de estímulos internacionales a la integración pero la propuesta latinoamericana de la integración es una propuesta nacida en América Latina, nacida de la Comisión

Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), de Raúl Previs, y otros autores de enorme interés. Además, en los años sesenta y setenta surge el llamado Mercado Común Centroamericano, y en los años sesenta se firma el tratado general de integración económica. Se habla mal pero hay factores positivos y negativos.

Los años sesenta y setenta funcionan bien. Sin embargo, a finales de los setenta ya se había agotado, se desencadenó una primera gran crisis del petróleo, una segunda en 1979 y además empiezan en la región todos problemas bélicos de la década de los ochenta. Lo milagroso es que la integración no se detuvo en los ochenta y que hubo reuniones de ministros en medio del panorama centroamericano. Y es que la integración centroamericana tiene una fuerza poderosa que hace que por lo menos se mantenga y que en algunos momentos vaya muy bien. A principios de los años noventa y finales de los años ochenta, con los procesos de paz en ciernes, se renueva la integración y el año de 1991 se firma el protocolo de Tegucigalpa, que es un protocolo político, y en Guatemala, en 1993, un protocolo económico. En este caso, la integración se renueva junto a otros procesos semejantes en todo el mundo y es una integración diferente a la realizada en la década de los sesenta, caracterizada por un marcado sesgo hacia «adentro» para fomentar el sector industrial, para no comportarse como un país subdesarrollado que exporta mate-

rias primas e importa productos manufacturados. Por contraparte, en los años noventa el proceso de integración es hacia «afuera», enmarcada en la globalización y neo liberalización. En este caso, la CEPAL contribuyó a la confusión con sus ideas sobre regionalismo abierto que han resultado en la manera de compatibilizar acuerdos de libre comercio y de integración.

Desde los noventa el proceso está en marcha. La integración, el sistema de la integración, está compuesto por siete países, cinco de los cuales participan intensamente en todos los ámbitos, a saber: Guatemala, Honduras, El Salvador, Nicaragua y Costa Rica; dos que no participan en la integración económica, en la unión aduanera y en todos esos aspectos, que son Belice y Panamá; y un país que es Estado asociado, que no es miembro, que tiene un estatus difícil de definir, que es la República Dominicana. Eso es la integración centroamericana, luego hay observadores extra regionales como México, Colombia, Taiwán, España, y luego me parece que Chile se está incorporando. La integración centroamericana funciona mejor que el Mercado Común del Sur (MERCOSUR), funciona, es un proceso más dinámico. No digo ordenado y que funcione perfectamente pero es un recurso que funciona, más que la comunidad andina, funciona igual de bien que la Comunidad el Caribe (CARICOM por sus siglas en inglés), que tiene otras características pero que es un proceso lleno de sensatez.

En Europa, a ustedes les importa menos, yo que vengo de España, en Europa hay una percepción de que los procesos de integración en América Latina no funcionan, que están en crisis, pero es una percepción basada en el MERCOSUR, que es la que más interesa a Europa y en la Comunidad Andina. A veces desde fuera se percibe poco sobre Centroamérica y el CARICOM. A partir de estos datos básicos les quiero dar ocho ideas, que voy a contar muy brevemente. La primera idea es que la integración centroamericana parece un asunto complejo, porque lo es; es un tema difícil, complicado. Hay un gráfico que ilustra por qué es un tema complejo. El gráfico, denominado *espagueti bowl*, es un invento de un indio nacionalizado estadounidense muy defensor del libre comercio que utilizaba para representar, solo en América Latina, los acuerdos de integración y libre comercio, que no es lo mismo, que hay en la región. Ese que reúne a todo, por sorpresa de todos, ha desaparecido ya: el Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA) no solo está en las gavetas, digo para sorpresa porque si en el año 2000 alguien hubiera dicho que no iba a salir hubiera sido tomado como radical excéntrico o peligroso. Lo que ha cambiado no es que Estados Unidos haya modificado sus ideas sino que Brasil y otros países se enfrentan de otra manera a la geopolítica.

La segunda idea es que es un proceso dinámico y en marcha. ¿Saben que toda América Latina está en

proceso de integración? Está el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (NAFTA por sus siglas en inglés), pero el NAFTA no es integración, es un acuerdo de libre comercio. No es bueno, ni malo ni regular, pero es un asunto distinto. Todos los demás países están en estos procesos de integración, un ejemplo claro es Cuba, otro es Chile, que han optado, al igual que México, por firmar acuerdos de libre comercio y no unirse como socio a ningún proceso de integración. Y ahora en América Latina hay cierto lío porque Venezuela se salió de la comunidad andina por algunos criterios importantes de que no se podía integrar con algunos países que negociaban acuerdos de libre comercio y Venezuela se pasó al MERCOSUR, aunque está pendiente de la ratificación del congreso de Brasil. A mi juicio, el MERCOSUR hace muy mal al promover esta crisis en la comunidad andina. Venezuela tiene derecho a solicitar su inclusión pero el MERCOSUR ha sido muy complaciente al aceptar a Venezuela, además de tentar a Bolivia. Si Bolivia se sale de la comunidad andina no creo que esta se cierre pero estaría en crisis.

La tercera idea es que integración no es lo mismo que libre comercio. Hay una cierta confusión que los sectores de la sociedad civil más organizada pretenden meter en el mismo saco, y yo no estoy diciendo que los acuerdos de integración no estén inspirados en el neoliberalismo, que creo que no mucho, pero es una cosa distinta a los acuerdos del

libre comercio. Creo que posiciones muy críticas le echan la culpa a la integración, y eso que no son suyas. La integración es un proceso de cesión de soberanía, y siempre se me olvida que no se debe decir eso, que asusta mucho, en realidad ceder soberanía es hacerlo sobre un espacio regional en el que las decisiones se toman en conjunto. Ceder para compartirla. En los acuerdos de integración hay cesión de soberanía. Por ejemplo, si ustedes tienen un arancel de acuerdo común lo que están haciendo es decidir para el plátano una estrategia común: cómo nos defendemos ante la competencia externa. Esa agenda es la que se comparte. En el acuerdo de libre comercio no, uno se hace concesiones bilaterales y se facilita el comercio. Creo que la integración, y así lo demuestran procesos exitosos como la Unión Europea, es un juego de suma positiva, en el que todo mundo gana. Quiere decir que los que son más fuertes ganan más, pero esto es el pan nuestro de cada día. Es un juego de suma positiva donde todos ganan, todos están mejor que antes. Los menos fuertes a lo mejor están mejor. ¿Saben en qué área está claro eso, y esto es muy difícil de aceptar, dar el salto conceptual? En turismo. Turismo tiene una agencia centroamericana en Madrid para promover en los mercados de Asia y de Europa la región centroamericana como zona de vacaciones. Ganan más los guatemaltecos y costarricenses que son los países más preparados pero si no hubiera esa oficina, seguramente El Salvador, Honduras y Nicaragua tendrían menos turismo. En

la integración creo que de todas formas se les pide demasiadas cosas, los españoles ya nos hemos dado cuenta de que no es posible, no hemos pedido a la unión europea que la integración nos haga altos rubios y fuertes como los alemanes. La integración nos puede mejorar nuestra situación pero no nos convertirá a los 43 mil euros per cápita que tiene Luxemburgo. No lo hace la integración. La integración es un medio, no es un fin en sí mismo y siempre vale preguntarse para qué sirve, y sirve para muchas cosas. Hay un argumento muy poderoso y es que son países muy pequeños y es muy difícil tener estrategias de inserción en la economía mundial dado su tamaño. Costa Rica, quiera o no quiera, no puede optar como Chile o México a los acuerdos de comercio. No tiene otra opción que participar en la integración.

Creo que la unión aduanera es un hecho simbólico muy poderoso y es algo importante para la Unión Europea pero ya no tiene el interés que tenía antes. Los grupos grandes se forran con integración o sin ella, de hecho ya hace tiempo que no se preocupan por condicionar la unión aduanera. Los grupos centroamericanos están en toda la región. Lo que ocurre es que la unión aduanera ofrece oportunidades en sectores menos competitivos. En la región se comercia productos que sostienen una cierta industrialización y en esos sectores hay más pequeñas y medianas empresas que en los sectores de los que se ofrecen en el Tratado de

Libre Comercio de Estados Unidos, Centroamérica y República Dominicana (CAFTA por sus siglas en inglés) o en la Unión Europea.

Fijense en esta conversación de estos tres señores. Uno es Vicente Fox; el del bigote es el ex presidente Aznar, que no está en la conversación; y el del medio es Fernando Enrique Cardoso, ex presidente de Brasil. Fox y Cardoso llegaron los primeros y tuvieron la conversación típica de ascensor, una conversación entrecortada y poco interesante. Fijense lo que dicen. Cardoso dice que el progreso en España es notable. «Sí, han agarrado una fuerza —dice Fox—, brutal». «Yo conocí España en el año 1961 —dice Cardoso—, era entonces un país muy pobre». «Yo recuerdo que entonces —dice Fox—, teníamos un tiempo el ingreso per cápita igual México que España, unos tres mil o cuatro mil dólares. México se quedó en los tres mil». Cardoso hace este gesto como para decir a 4 mil. «Sólo Estados Unidos podría hacer esto —dice Cardoso—; es el que debería hacerlo. Es el que debería estar al cuidado de América y no lo está». Ellos se refieren a que en la Unión Europea se concibe la integración como una eliminación de barreras que beneficien a los más fuertes que a los menos. «De hecho quien pagó —dice Cardoso—. Fue Alemania». «Así es, Alemania primero que todos, después Inglaterra», dice Fox. Estados Unidos no costaría tanto que pusiera algo, claro que puede, es una concepción distinta de cómo funcionan acuerdos de libre comercio.

Es importante saber cómo funciona la integración. Hubo un momento de reconstrucción de la paz, del 86 al 90, y un periodo de reestructuración del 90 al 95. En el año 1994, Estados Unidos, en diciembre, convoca al ALCA y los presidentes centroamericanos tiran los tratados de integración y dejan los papeles del ALCA en la mesa. Hay una crisis de 1996 al 2001, y desde 2002 a 2008 están pasando un montón de cosas interesantes. El punto de inflexión fue el Huracán *Mitch*, que aunque fue en 1998, puso en evidencia la falta de integración regional en la prevención de desastres. Pueden tener una política nacional, pero o establecen un ámbito regional de actuación o las políticas nacionales son muy limitadas. ¿Cómo funciona? Con un montón de instituciones. Es una lástima que cuando se habla de instituciones siempre se habla... el caso más llamativo es el Parlamento Centroamericano, el PARLACEN, y es una lástima porque el PARLACEN funciona mal por varias razones. Pero eso no representa el conjunto de instituciones, que son poco conocidas.

Sexta idea, la integración no tiene quien la defienda. Es muy difícil encontrar en la región colectivos que defiendan la integración. En el caso centroamericano, la secretaría general, el parlamento y las demás instituciones no tienen suficiente fuerza para enfrentarse a los intereses nacionales, al razonable esfuerzo de los intereses nacionales. Y a mí me parece que lo que podría desbalancear esto sería que la sociedad civil se apropiase, en la medida que la

dejan, y que la cooperación se aliase en función de los intereses regionales.

La séptima idea es que la población vive en un dilema constante entre la retórica y el pragmatismo, pero cada vez que las integraciones latinoamericanas se remontan a uno de los periodos de independencia y se sacan los próceres, cada vez que oigo a Morazán, me pongo a temblar. Les voy a decir por qué, nada que ver con los próceres, pero voy a tomar a un presidente salvadoreño, no les voy a decir el nombre, pero en mayo de 1997 cambió la ley tributaria salvadoreña, modificando unilateralmente su estructura arancelaria cuando estaba en buen momento la unificación aduanera y la modificó unilateralmente y bajó todos los aranceles. Se frenó la unión aduanera, pues el mismo presidente aprobó, con otro presidente, una cumbre para la integración política. Pero si acabas de reventar la integración. No se puede decir que «soy integracionista, que quiero la unión centroamericana» y luego boicotear los pasos pequeños. Logremos primeros acuerdos económicos que hagan ver a los europeos las ventajas de la unión, para ir creando las condiciones para posibilitar en el futuro la unión política.

Y la última idea es integración regional y voluntad política. Esa difícil combinación. A mi juicio hay un dilema entre la integración y el libre comercio. El libre comercio, si uno es presidente de un país cen-

troamericano, obtiene más reconocimiento con el libre comercio si piensa en sus cuatro años, pero si piensa en el futuro político del país pues no. Y eso es lo que hay que exigirles a los presidentes. Esa es la hipótesis con la que quería cerrar: la integración regional ofrece el marco adecuado para combatir los problemas estructurales del desarrollo en Centroamérica. Lo que no quiere decir que no hay que firmar acuerdos de libre comercio, no digo eso, pero los acuerdos de libre comercio sirven para potenciar el comercio y eso sirve para generar crecimiento de cierto tipo, pero no resuelve el dualismo estructural. La forma de hacerlo es poco a poco, y esa una de las claves europeas. Es importante porque en la tradición centroamericana hay una cierta tendencia a abarcar muchas cosas y eso nos suele dejar con la lengua afuera.

Carlos Cañas Dinarte

Lo que estaba haciendo en el último año es básicamente una reflexión larga, documentada, acerca de la evolución de nuestras fronteras, que tiene que ver con el tema de la evolución de nuestra cartografía. Lo que quiero desarrollar es el concepto y la realización de nuestras fronteras. Jugando con la idea de Miguel Huezco Mixco yo empecé a pensar en las fronteras imborrables y las borrables. Creo que hay que llegar a las borrables, pero hay que definir por qué, por qué hay que dejar fronteras borrables.

Tenemos clichés establecidos en torno al pulgarcito de América, hacemos que nuestros estudiantes lo coloreen en las escuelas, que les asignen el nombre. Hoy cada vez menos les preguntamos a los estudiantes las cabeceras del país, las distancias y no lo saben. Hoy geografía y ese tipo de materias se han borrado del *pensum* salvadoreño. Eso no quiere decir que sea todo malo, hay que verlo en su contexto, pero le sirve a uno para ubicarse en el espacio. La verdad es que da pena cuando muchos de nuestros estudiantes se les pregunta el trayecto del río Lempa o la ubicación de Juayúa, que se supone son puntos turísticos que tiene el país, y no saben responderlo. Es penoso que no le prestemos atención a ese tipo de cosas.

Según el diccionario de la Real Academia Española, las definiciones cuatro y cinco para frontera la asigna el confín del Estado y además un límite. El confín de un estado ya no se establece, de hecho es un límite en sí mismo. ¿Qué es El Salvador? El Salvador es lo que no es Guatemala, lo que no es Honduras y lo que no es Nicaragua. Entonces eso es El salvador, vemos las fronteras por oposición. Partiendo de esta definición necesaria quiero jugar con el término de frontera para más adelante desarrollar otras ideas.

Habría que preguntarse, para empezar, si los indígenas tuvieron fronteras. Cómo marcaban esas fronteras, cómo las desarrollaban. En la biblioteca del Congreso de los Estados Unidos el año pasado

tuve la oportunidad de ver este mapa, está hecho sobre amate, un mapa de 1540 de una zona que ya no existe, una zona cercana al lago de Texcoco. Lo interesante de esto es que es el mapa de una serie de tierras de uno de los señores principales de la zona de Texcoco, aparentemente nosotros no tenemos información sobre fronteras indígenas, prehispánicas, sin embargo pareciera que sí las hay. De hecho, investigaciones de dos arqueólogos salvadoreños, Federico Paredes y Marlon Escamilla, han determinado una serie de puntos importantes que aparentemente sería una frontera marcada por mascarones de jaguar. De hecho, esa es la tesis de Federico Paredes para la universidad de Pensilvania y que fue defendida hace poco. En este sentido habría que hacer más análisis para tratar de definir esas fronteras. Es posible que la arqueología nos permita entender, más adelante, cómo funcionaba la diferencia entre el mundo maya y el mundo nahuapipil, tanto del lado mexicano como el del centroamericano. En ese sentido, habría que empezar a cuestionarnos el término Mesoamérica.

Lo que más conocemos son las fronteras de la imaginación que nos legó el mundo hispánico, el ibérico, producto de las exploraciones desarrolladas a partir del siglo *xvi* por los marinos portugueses y españoles. En ese sentido, la rosa de los vientos, la creación de las carabelas, como uno de los principales elementos de descubrimiento, empezaron a abrir no solo las rutas de exploración si no también

las posibilidades de ver el mundo más grande de lo que era hasta ese momento.

Las primeras fronteras se establecen sobre la base del mar y los ríos, tómese como ejemplo el de una carta portulana de origen desconocido que encontré, también, en la biblioteca del Congreso. La carta, trazada probablemente hacia 1540 y fabricada en piel de borrego, describía desde Perú hasta California, detallando parte de la costa salvadoreña y del Río Lempa. Su interés radica en que ésta podría ser la primera imagen que se tiene de la costa salvadoreña después de la llegada de los primeros barcos españoles en mayo de 1525, que es cuando aparecen por el golfo de Conchagua, o de Fonseca, los navíos de Andrés Niño enviados por González Dávila.

Obviamente lo que ahora entendemos como El Salvador forma parte de una estructura mucho mayor, que es el imperio español. Indudablemente un territorio como lo que ahora entendemos como El Salvador tiene que estar vinculado a otros territorios más grandes. Tenemos para el caso, que El Salvador estaba vinculado con la Nueva España, el concepto administrativo de la nueva España, el virreinato como se le llamaría, para ponerme en términos que todos conozcamos, es básicamente la gran estructura administrativa en la que se incorpora el territorio salvadoreño. Hay algo que llama mucho la atención en las descripciones cartográficas de la época, y es que, a pesar que en ellas está seña-

lada adecuadamente la Nueva España, no verán en todo ese trazado una sola frontera, nada que divida. Van a encontrar relieves, algunos ríos que ya estaban identificados, el golfo de Fonseca, el gran lago de Nicaragua y algunos otros elementos extras. En dichos mapas, además, lo que entendemos como El Salvador es apenas el trazado de una costa y el puerto de Sonsonate. No hay conocimiento sobre lo que es el país, no existe el concepto de frontera. Por tanto, nosotros tampoco tenemos ninguna frontera. A parte de eso, nosotros no aparecemos identificados, sencillamente por razones estratégicas: en este período los dos puntos geográficos más importantes eran México y las Higüeras, como se le llama a Honduras y el norte de Nicaragua. ¿Por qué interesaba México y las Higüeras? En el caso del primero, México, por su importancia como lugar de asentamiento de uno de los imperios más importantes que fueron derrotados por las fuerzas de conquista española. Por su parte, Higüeras es un punto importante por su condición de lugar de establecimiento de grandes lotes de minerales, sobre todo de oro, además de ser el punto de conexión de toda la región centroamericana con el mar Caribe. Entonces los principales puertos estarán, del lado mexicano, en el Pacífico y en el Atlántico; y del lado centroamericano estarán del lado Atlántico, las comunicaciones de Centroamérica tendrán que ver con ese lado.

Uno de los puntos importantes en la cartografía de la época es la búsqueda del «estrecho dudoso»

que permitiese la conexión entre ambos océanos. A todo el imperio español le interesaba encontrar la ruta más corta para pasar del mar Caribe, a la mar del sur o del océano Atlántico al Pacífico. Y obviamente los puntos que fueron críticos fue encontrar el estrecho, el paso que permitiera esa conexión se concentraban entre Panamá y la zona sur de Higüeras o Nicaragua. En este sentido vamos a tener una búsqueda frenética de ese paso. Vamos a encontrar mapas donde van a estar señaladas las posibles rutas de esa comunicación.

Posteriormente, dentro del reino de la Nueva España se crea una figura administrativa distinta que es el Reino, la Audiencia y la Capitanía General de Guatemala; siendo la estructura más importante el Reino de Guatemala, mientras que a la Audiencia correspondía la parte jurídica y a la Capitanía la militar. En El Salvador, justamente por la tradición militarista que hemos tenido, hablamos del capitán general y de hecho todavía cada 29 de agosto seguimos hablando del capitán general Gerardo Barrios en referencia al término antiguo que se utilizaba dentro del país. Capitán General quedó y se asoció, luego de la independencia, al jefe de estado, pero no es una condición militar, nadie se gradúa de capitán general. Ese es un error que hemos cometido y perpetuado. El registro cartográfico de esta nueva composición administrativa de los territorios permitió comenzar a definir qué es y qué no el territorio que ahora entendemos como El Salvador y

a entender nuestro papel como parte de esa enorme estructura. El Reino de Guatemala lo tenemos contemplado en uno de los mapas más antiguos que se conocen. Realizado por Antonio Herrera y publicado en su libro *Décadas*, el mapa en cuestión refleja las fronteras del Reino de Guatemala, que comprendía desde el golfo de Tabasco hasta zonas de Costa Rica y de La Veragua, pasando por la parte de Yucatán, Belice, Guatemala, El Salvador, Honduras y parte de Nicaragua. Vale destacar que la zona de La Veragua permaneció en disputa durante varios años debido a conflictos entre la familia de Cristóbal Colón, el supuesto descubridor de América, y la corona española, debido a que esta zona se consideraba como la más conveniente para el tráfico entre los océanos Atlántico y Pacífico, de tal forma que aquel que lograra controlarla acumularía un enorme poder.

En estas representaciones las fronteras servían para establecer diferencias entre estructuras administrativas. Se trataba de definir fronteras enemigas que permitieran establecer quiénes somos los que estamos en un mundo de habla española y quienes no pertenecen a él. En ese sentido se marcan diferencias con los territorios ingleses al norte o con los de la nueva Granada, al sur, lo que ahora sería Colombia y Venezuela.

Resulta interesante observar la importancia que tenía el golfo de Fonseca en los mapas de ese pe-

riodo. Y esa importancia se debía al valioso papel de ese accidente geográfico a la hora de evitar cualquier situación en alta mar; un barco en problemas se podía refugiar perfectamente en el golfo, además de ser un punto de abastecimiento de agua dulce para continuar su viaje. Lo curioso es que para ese momento el litoral salvadoreño se reduce a una línea y al golfo de Fonseca, el resto pareciera que no existe y mucho menos hay referencia de las localidades al interior del territorio.

Con el advenimiento del proceso de independencia centroamericano, que arranca en 1780 y que no va a concluir sino hasta 1870, se crea la República Unida de Centroamérica, la República Federal o las Provincias Unidas de Centroamérica. Ya en este período podemos hablar de estados; es decir, podíamos pertenecer a una estructura mayor pero conformada por estados independientes. En este caso vamos a tener el estado de Guatemala; el estado de San Salvador, en aquel momento; el estado de Honduras; Nicaragua; y Costa Rica. En las representaciones cartográficas de este período Guatemala aún no tiene la forma de quetzal que le conocemos por los libros de texto de nuestra niñez, sino que incorpora territorios que luego estarían en disputa con México. Mientras, el territorio salvadoreño aparece como más bien largo y estrecho y en él aún no figuran los departamentos; éstos se establecerán hasta 1824 al definirse la existencia de un territorio para el Estado de El Salvador. Di-

cho estado se crea sobre la base de la provincia de San Salvador, la provincia de San Miguel, la alcaldía de San Vicente de Austria y la alcaldía mayor de Sonsonate.

Hasta ese momento, la alcaldía mayor de Sonsonate, que ahora son los departamentos de Sonsonate y de Ahuachapán, pertenecían a Guatemala. A partir de ese momento son incorporados oficialmente al Estado de San Salvador. Esto es curioso porque nos permite establecer por primera vez una especie de fronteras. Las fronteras se trazan, en ese momento, sobre las antiguas delimitaciones que tenía el régimen español en el reino de Guatemala. Después tendríamos la provincia de San Vicente de Austria, formada por los actuales Usulután y San Vicente. Luego vendría la gran provincia de San Miguel que correspondería a la actual región oriental de país, incluyendo una parte de territorio hondureño al sur y fronterizo con el golfo de Fonseca.

La evolución política se va dando, vamos viendo cambios importantes. En algunos momentos habrá mayores cantidades de territorio, en otras habrá menos, todo ello en función de los intereses políticos y económicos de los estados, porque basados en mapas luego se podía justificar una invasión o una guerra. En este período el territorio salvadoreño comienza a representarse con una mayor cantidad de elementos: el golfo de Fonseca aparece mejor trazado y se conoce mejor el litoral.

Cuando se descubre oro en California, Centroamérica se convirtió en paso obligado de grandes cantidades de buscadores de oro que iban desde la costa este de Estados Unidos a la costa oeste con el propósito de enriquecerse; incluso Juan José Cañas fue seducido por esta idea y tomó rumbo a California. Para su desgracia se quedó varado en la costa californiana y el gobierno salvadoreño lo tuvo que repatriar. En ese caso lo que vamos a encontrarnos es que en ese momento, y a raíz de tal cantidad de expedicionarios, se experimenta un incremento en los estudios geográficos referentes a la región centroamericana; era importante saber por dónde pasar y por dónde no. Quienes más se interesaron en hacer esto son los geógrafos de guías de viajero, y no tienen idea la cantidad de mapas que se produjeron en esta época, de 1840 para adelante. Se vuelve a retomar la idea del estrecho dudoso o la idea de que es necesario construir un paso interoceánico, mientras no existe vamos a tener la ruta por Nicaragua o a través de lanchas por ríos de Panamá.

Es en ese período que aparece la figura de William Walker. A él le tenemos que agradecer no sólo haber unido a Centroamérica en una acción militar conjunta sino el que se haya hecho el primer mapa oficial de El Salvador. Es cierto que en la década de 1830 se había hecho un trazado inicial de un mapa, del cual, por desgracia, ahora no tenemos mayor información. Cuando ya William

Walker había invadido Nicaragua, el gobierno del presidente Campos, que tenía su sede en la ciudad de Cojutepeque, le ordena a un ingeniero, supuestamente alemán, Maximiliano Von Sonnestern, la creación del primer mapa oficial de El Salvador; encargo semejante al realizado por los vecinos Guatemala y Nicaragua. De esta forma Sonnestern trazó los primeros mapas oficiales que existen en cada uno de los tres países. Con relación a El Salvador, Sonnestern creó un mapa a cromo y otro a colores, estableciendo por primera vez las elevaciones de todo el país. Sonnestern se llevó los datos que recolectó en sus viajes a «lomo de mula» por todo el país durante un año, por lo que dos años después, en diciembre de 1858, es decir hace 150 años, publicó sus mapas en la ciudad de Nueva York. Se hizo un tiraje bastante amplio sobre estos mapas y ahora son piezas de colección en varios lugares del mundo. Incluso en El Salvador tenemos algunos.

En el mapa de Sonnestern resulta significativo, además del registro de las elevaciones del país, por la incorporación de más departamentos. Pero ¿Cómo fueron surgiendo estos departamentos? Para empezar, el mapa de Sonnestern surge como una reacción militar al posible ataque de Walker y sus filibusteros desde Nicaragua, así el gobierno de El Salvador podía invadir la región centroamericana y si Walker era derrotado podría reclamar tierras. Se creó el mapa en reacción a esto. En este sentido, los

departamentos fueron creados obedeciendo a una lógica militar. Es por ello que la zona oriental corresponde al departamento de San Miguel, y a San Miguel le corresponden el puerto más importante como es el puerto de La Unión. Mientras a la zona occidental corresponde el departamento de Santa Ana. En esos dos lugares estarían asentados dos de los batallones más importantes del país. Hasta el día de hoy, las regiones militares más importantes fuera de San Salvador están en Santa Ana y en San Miguel, con el propósito de desplazar con facilidad tropas desde la región oriental hacia el centro y desde el occidente hacia el centro.

Y así se llega al trazado de las fronteras centroamericanas, que para 1865, durante los regímenes en Guatemala de Rafael Carrera y de Gerardo Barrios en El Salvador comienzan a tener gran similitud con las fronteras actuales. El mapa ya nos permite ver la distribución de fronteras y nos permite ver donde estamos como país frente al resto de países centroamericanos.

Para trazar los mapas se comienzan a utilizar técnicas más precisas tales como la geodesia, la astronomía, la ingeniería... Pese a todo, a finales del siglo XIX, nos vamos a encontrar que el departamento de Ahuachapán aún está medido en Guatemala y que la zona del litoral se encuentra prácticamente inexplorada; además, La bahía de Jiquilisco suele estar pésimamente trazada.

Sobre estas inconsistencias vale destacar el famoso mapa diseñado por el doctor José Emilio Alcaine, que se caracteriza por representar a un El Salvador más largo, debido a que el presidente Ezeta, cuando se lo fueron a enseñar, dijo que era imposible que El Salvador tuvieran 20 mil 800 kilómetros cuadrados y que era necesario incrementarlo un poquito y lo subieron a 35 mil kilómetros cuadrados. Eso le permitía a Ezeta reclamar territorio en una eventual guerra con Honduras. Las fronteras fueron manipuladas.

Al tener fronteras nos vamos a dar cuenta lo que somos por oposición. ¿Cómo evidenciar eso al ponernos en un mapa? Claro, es una perspectiva estrictamente cartográfica. No me estoy refiriendo ni a la calidad de la gente ni a las personas, ni a la cultura, ni a las personas.

En ese sentido al tener un estado transnacional tenemos que redefinir nuestras fronteras nacionales. Desde el punto de vista de las evoluciones cartográficas es necesario volver a trazar esas fronteras. Todavía tenemos severos problemas de fronteras, debido en buena medida a que no queremos asumirlos. Todavía seguimos definiendo las fronteras a través de ríos. ¿Si el río Paz cambia su curso cambiará la frontera con Guatemala? Hasta el día de hoy existen problemas de identificación de las islas, que estando en el golfo de Fonseca, pertenecen a El Salvador

Es necesario redefinir el papel de nuestras fronteras, sacarle mayor provecho y sobre todo las principales fronteras que hay que definir primero, pero con otra óptica, son la de los departamentos. No podemos seguir manteniendo los límites que tenemos. Es absurdo. Sería estructurarnos en cuatro grandes departamentos, es imposible para un país llegar a estadios de desarrollo superior con 262

municipios donde la desigualdad es inmensa. Yo nací salvadoreño, me siento orgulloso, pero me sentiría mejor siendo centroamericano, a lo mejor un día podamos estar integrados, pero ante todo debemos entender cómo nos hemos venido desarrollando y por qué es necesario volver a ver hacia el pasado para sentir bien el presente y proyectar el futuro.

Sobre los conferencistas

Pedro Caldentey

Es experto en temas relacionados a la región centroamericana, investigador y experto en políticas de desarrollo, de cooperación y de economía latinoamericana. Ha dirigido las dos ediciones del Curso Superior de Formación de la Integración Regional para funcionarios centroamericanos, en el marco del Programa Regional de Cooperación con Centroamérica; su principal trabajo para la región centroamericana es el libro *El desarrollo económico de Centroamérica en el marco de la integración regional* (2000).

Carlos Cañas Dinarte

Investigador histórico-literario, editor y docente salvadoreño. Realizó sus estudios de Profesorado y de Licenciatura en Letras en la Universidad Centroamericana de El Salvador José Simeón Cañas (UCA), en la cual curso, además, su maestría en Desarrollo Local.

Es miembro fundador del Seminario Permanente de Investigaciones Históricas y de la Academia de Historia Militar de El Salvador. Es miembro de número de la Academia Salvadoreña de la Historia, director suplente y responsable de ediciones de la misma entidad, así como miembro correspondiente de la Real Academia de la Historia y de la Academia de Geografía e Historia de Nicaragua.

Este libro es una publicación
del Centro Cultural de España en El Salvador

Embajada de España en El Salvador

José Javier Gómez-Llera / Embajador de España
Christian Celdrán / Consejero cultural

Centro Cultural de España en El Salvador (ccesv)

Juan Sánchez / Director CCESV
Mónica Mejía / Coordinadora de Programación
Lucía García / Comunicación
Aquiéles Hernández / Gestión de programación
Rina Arévalo / Administración
Sandra Hernández / Auxiliar Administración
Antonio Romero / Diseño
Ligia Salguero / Mediateca
Julieta Escalante • José Arias • Daniel Turcios / Atención al público
Gustavo Mejía • Juan Alfaro / Mantenimiento
Mario Arévalo / Chofer
Rosa Pérez • Neri Martínez / Encargadas de limpieza

cuadernos de el centro

[Ciclo de charlas]

Identidad y cultura | ■

Mujeres en Centroamérica | ■

Ciudades de la transculturación | ■

Prensa y cultura | ■

Fronteras (in)franqueables | ■

Diseño | ■

Espacio público | ■

Curando Latinoamérica [+] Conversatorios | ■

Este libro es un proyecto editorial del Centro Cultural de España en El Salvador (CCESV), entidad que asume todos los gastos de edición, publicación y distribución. Se enmarca dentro de la Estrategia de Cultura y Desarrollo de la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID) y es gratuito, por tanto, queda prohibida su venta.

CCESV

Este libro fue impreso en Impresos Múltiples S.A. de C.V
La edición consta de 1,000 ejemplares.



EMBAJADA
DE ESPAÑA
EN EL SALVADOR

