

De raíz diversa

Revista Especializada en
Estudios Latinoamericanos



Vol. 9, núm. 17, enero-junio, 2022
México, ISSN 2448-7996



De Raíz Diversa. Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos / Universidad Nacional Autónoma de México, Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos, vol. 9, núm. 17 (enero/junio, 2022). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos. 2022, ISSN 2448-7996.

De Raíz Diversa. Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos, vol. 9, núm. 17 (enero-junio, 2022) es una publicación semestral, editada por la Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán, CDMX, C.P. 04510, a través del Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la Unidad de Posgrado, Edificio H, 1er piso, cubículos 102, 109 y 110, Circuito de Posgrados, Zona Cultural, Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510, CDMX, tel. 55 5623-7030. Correo electrónico: deraizdiversa@posgrado.unam.mx Editor responsable: Dra. Alejandra Giovanna Amatto Cuña. Certificado de Reserva de Derechos al uso Exclusivos No. 04-2016-061511192200-102, ISSN: 2448-7996, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor, Certificado de Licitud de Título y Contenido en trámite, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas ilustradas de la Secretaría de Gobernación, Impresa por los talleres de Creativa Impresores S.A. de C.V., calle 12, número 101, local 1, colonia José López Portillo, Iztapalapa, 09920, CDMX. Este número se terminó de imprimir el mes de enero de 2022, con un tiraje de 100 ejemplares, impresión tipo offset, con papel cultural de 90 gramos para los interiores y cartulina sulfatada de 14 puntos para los forros.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. Se autoriza la reproducción total o parcial de los textos aquí publicados siempre y cuando se cite la fuente completa y la dirección de la publicación.

De Raíz Diversa. Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos se distribuye por la Universidad Nacional Autónoma de México bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional.



De Raíz Diversa. Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos aparece en: Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, El Caribe, España y Portugal (LATINDEX) y en Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (CLASE).

DIRECCIÓN POSTAL

De Raíz Diversa. Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos, Unidad de Posgrado, Edificio H, 1er piso, cubículos 102, 109 y 110, Circuito de Posgrados, Zona Cultural, Ciudad Universitaria, del. Coyoacán, C.P. 04510, CDMX, tel. 55 5623-7030.

URL

<http://latinoamericanos.posgrado.unam.mx/publicaciones/deraizdiversa.html>

Diseño de forros: Ricardo Ojeda Lira.

En portada: Diego Rivera.

Mural: "El teatro en México" (fragmento), 1953. Fachada del Teatro de los Insurgentes.

Fotografía: Manuela Olivos.

Diseño editorial: Ricardo Ojeda Lira.

De Raíz Diversa. Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos es una publicación semestral de acceso abierto, dedicada a la difusión de las investigaciones en Estudios Latinoamericanos a nivel nacional e internacional, publica artículos en español, inglés y portugués.

De Raíz Diversa. Specialized Journal in Latin American Studies / Mexican National Autonomous University (UNAM), post-graduate program of Latin American studies, vol. 9, No. 17 (january-june, 2022).
Mexico: Mexican National Autonomous University (UNAM), postgraduate program in Latin American studies.
2021, ISSN 2448-7996.

De Raíz Diversa. Specialized Magazine in Latin American Studies, vol. 9, no. 17 (January-June 2022) is a biannual publication, edited by the National Autonomous University of Mexico, Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán, CDMX, C.P. 04510, through the Postgraduate Program in Latin American Studies of the Postgraduate Unit, Building H, 1st floor, cubicles 102, 109 and 110, Postgraduate Circuit, Zona Cultural, Ciudad Universitaria, Coyoacán, ZIP Code 04510, Mexico City, tel. 55 5623-7030. E-mail: deraizdiversa@posgrado.unam.mx Responsible editor: Dr. Alejandra Giovanna Amatto Cuña, Certificate of Reservation of Rights to Exclusive Use No. 04-2016-061511192200-102, ISSN: 2448-7996, both granted by the National Institute of Copyright, Certificate of Legality of Title and Content in process, granted by the Qualifying Commission of Publications and Illustrated Journals of the Ministry of the Interior, Printed by Creativa Impresores S.A. de C.V., calle 12, No. 101, local 1, Col. José López Portillo, Iztapalapa, ZIP Code 09920, CDMX. This issue was printed in January 2022, with a print run of 100 copies, offset printing, with 90-gram cultural paper for the interiors and 14-point sulfated cardboard for the linings.

The opinions expressed by the authors do not necessarily reflect the position of the editor of the publication. The total or partial reproduction of the texts published here is authorized as long as the full source and the address of the publication are cited.

De Raíz Diversa. Specialized Journal in Latin American Studies is distributed by the National Autonomous University of Mexico under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.



De Raíz Diversa. Specialized Journal in Latin American Studies appears in: Regional Cooperative Online Information System for Scholarly Journals from Latin America, the Caribbean, Spain and Portugal (LATINDEX) and Latin American Citations in Social Sciences and Humanities (CLASE).

POSTAL ADDRESS

Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos, Unidad de Posgrado, Edificio H, 1er piso, cubículos 102, 109 y 110, Circuito de Posgrados, Zona Cultural. Ciudad Universitaria, del. Coyoacán, C.P. 04510, CDMX, tel. 55 5623-7030.

URL

<http://latinoamericanos.posgrado.unam.mx/publicaciones/deraizdiversa.html>

Cover design: Ricardo Ojeda Lira.

Cover: Diego Rivera.

Mural: "El teatro en México" (fragmento), 1953. Fachada del Teatro de los Insurgentes.

Cover page photography: Manuela Olivos.

Editorial design: Ricardo Ojeda Lira.

De Raíz Diversa. Specialized Journal in Latin American Studies is a biannual open access publication, dedicated to the dissemination of research in Latin American Studies nationally and internationally, it publishes articles in Spanish, English and Portuguese.

De Raíze Diversa. Revista Especializada em Estudos Latino-Americanos / Universidade Nacional Autônoma do México, Programa de Pós-Graduação em Estudos Latino-americanos, vol. 9, não. 17 (janeiro/junho de 2022). México: Universidade Nacional Autônoma do México, Programa de Pós-Graduação em Estudos Latino-Americanos. 2021, ISSN 2448-7996.

De Raíze Diversa. Revista Especializada em Estudos Latino-Americanos, vol. 9, não. 17 (janeiro-junho de 2022) é uma publicação semestral publicada pela Universidade Nacional Autônoma do México, Ciudad Universitaria, Coyoacan, CDMX, CP 04510, através do Unidade de Pós-graduação, Edifício H, 1º andar, Cubículos 102, 109 e 110, Avenida Circuito de Posgrados, Area Cultural. Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510, CDMX, tel. 5623-7030, email: deraizdiversa@posgrado.unam.mx, Editor responsável: Dra. Alejandra Giovanna Amatto Cuña. Reserva Certificado de Direitos de Uso Exclusivo No. 04-2016-061511192200-102, ISSN: 2448-7996, ambos concedidos pelo Instituto Nacional de Direitos Autorais, certificado de título e conteúdo Legalidade pendentes, concedido pelo Comitê de qualificação de Publicações e Revistas Ilustradas do Ministério do Interior, Impresso pelas oficinas da Creativa Impresores SA de C.V., calle 12, número 101, local 1, Colonia José López Portillo, Iztapalapa, 09920, CDMX.

Este número foi impresso em janeiro de 2022, com uma tiragem de 100 exemplares, offset tipo de impressão com 90 gramas papel cultural para interiores e forros de papelão sulfatados 14 pontos.

As opiniões expressas pelos autores não refletem necessariamente a posição do editor da publicação. A reprodução total ou parcial dos textos publicados aqui é autorizada desde que citada a fonte completa e o endereço da publicação.

De Raíze Diversa. Revista Especializada em Estudos Latino-Americanos se distribui pela Universidade Nacional Autônoma do México sob uma Licença Internacional Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0.



De Raíze Diversa. Revista Especializada em Estudos Latino-Americanos e aparece em: Sistema Regional de Informação para Revistas Científicas Online Latin America, Caribe, Espanha e Portugal (LATINDEX) e Encontros Latino-Americana em Ciências Sociais e Humanas (CLASS).

ENDEREÇO POSTAL

De Raíz Diversa. Revista Especializada em Estudos Latino-Americanos, Unidade de Pós-graduação, Edifício H, 1º andar, Cubículos 102, 109 e 110, Avenida Circuito de Posgrados, Area Cultural. Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510, CDMX, tel. 55 5623-7030.

URL

[Http://latinoamericanos.posgrado.unam.mx/publicaciones/deraizdiversa.html](http://latinoamericanos.posgrado.unam.mx/publicaciones/deraizdiversa.html)

Projeto de forros: Ricardo Ojeda Lira.

Na capa: Diego Rivera.

Mural: "El teatro en México" (fragmento), 1953. Fachada del Teatro de los Insurgentes.

Fotografia: Manuela Olivos.

Design editorial: Ricardo Ojeda Lira.

De Raíz Diversa. Revista Especializada em Estudos Latino-Americanos é uma publicação semestral de acesso aberto, dedicada à divulgação de pesquisas em Estudos Latino-americanos em nível nacional e internacional, publica artigos em espanhol, inglês e português.

Efraín León Hernández
**COORDINADOR DEL PROGRAMA DE POSGRADO
EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS**

Alejandra Giovanna Amatto Cuña
DIRECTORA Y EDITORA DE LA REVISTA

José Guadalupe Gandarilla Salgado
DIRECTOR FUNDADOR

Lucina Aguilar Ibarra
ASISTENTE DE EDICIÓN

COMITÉ EDITORIAL

Yolanda Bache Cortés
**INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS,
UNAM**

José María Calderón Rodríguez
**CENTRO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS,
UNAM**

Norma Leticia de los Ríos Méndez
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM

Daniel Inclán Solís
**INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ECONÓMICAS,
UNAM**

Mauricio Sánchez Menchero
**CENTRO DE INVESTIGACIONES
INTERDISCIPLINARIAS EN CIENCIAS
Y HUMANIDADES, UNAM**

Silvia Soriano Hernández
**CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA
LATINA Y EL CARIBE, UNAM**

COMITÉ ASESOR INTERNACIONAL

Atilio Borón
**PROGRAMA LATINOAMERICANO DE EDUCACIÓN
A DISTANCIA EN CIENCIAS SOCIALES-CENTRO
CULTURAL DE LA COOPERACIÓN “FLOREAL
GORINI”, ARGENTINA**

Ana Esther Ceceña
**INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ECONÓMICAS,
UNAM, MÉXICO**

Franz Hinkelammert
UNIVERSIDAD NACIONAL DE HEREDIA, COSTA RICA

Víctor Manuel Moncayo
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Mabel Moraña
**WASHINGTON UNIVERSITY, ESTADOS UNIDOS
DE AMÉRICA**

Leticia Salomón
**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE HONDURAS**

Lucina Aguilar Ibarra
REDACCIÓN

Índice

Autores que colaboran en este número	11
Editorial	15

ARTÍCULOS

Artesanas textiles de Los Altos de Chiapas y su forzado andar hacia la industria creativa textil Textile artisans of Los Altos de Chiapas and their forced path to creative textile industry As artesãs da indústria têxtil dos Altos de Chiapas e sua caminhada forçada pela indústria criativa têxtil JULIO MONTERO DEL PUERTO	21
Mitos, paradojas e interrogantes abiertas sobre la presencia negra en el Reyno de Chile Myths, paradoxes and open questions about the black presence in the Kingdom of Chile Mitos, paradoxos e questões em aberto sobre a presença “negra” no Reino do Chile LORENA ARDITO ALDANA	51
Avance de la privatización, control y el despojo de las semillas en América Latina bajo el régimen de las corporaciones transnacionales Advance of privatization, control and dispossession of seeds in Latin America under the regime of transnational corporations Avanço da privatização, controle e desapropriação de sementes na América Latina sob o regime das corporações transnacionais MIRIAM CADENA LÓPEZ	69
Movilización y protesta en la Amazonía peruana: el conflicto en Bagua y el despertar a la cuestión étnica en Perú Mobilization and protest in the Peruvian Amazon: The conflict in Bagua and the awakening of the ethnic issue in Peru Mobilização e protesto na Amazônia peruana: o conflito em Bagua e o despertar da questão étnica no Peru MIGUEL ÁNGEL URQUIJO PINEDA	91
La crisis del capital en dos energoficciones contemporáneas: <i>Temporada de huracanes</i> , de Fernanda Melchor y <i>La compañía</i> , de Verónica Gerber Bicecci The crisis of capital in two contemporary energofictions: <i>Temporada de huracanes</i> by Fernanda Melchor and <i>La compañía</i> , by Verónica Gerber Bicecci A crise do capital em duas energo-ficcões contemporaneas: <i>Temporada de huracanes</i> de Fernanda Melchor e <i>La compañía</i> , de Verónica Gerber Bicecci DAVID LORÍA ARAUJO FRANCISCO G. TIJERINA MARTÍNEZ.....	121

El ejercicio del poder en <i>La fiesta del chivo</i> de Mario Vargas Llosa y <i>Doña Bárbara</i> de Rómulo Gallegos: Un acercamiento desde una perspectiva de género	
The exercise of power in <i>La fiesta del chivo</i> by Mario Vargas Llosa and <i>Doña Bárbara</i> by Rómulo Gallegos: An approach from a gender perspective	
O exercício do poder em <i>La fiesta del chivo</i> de Mario Vargas Llosa e <i>Doña Bárbara</i> de Rómulo Gallegos: Uma abordagem a partir de uma perspectiva de género	
DAVID A. HUCHÍN CHABLÉ	
ALMA ALICIA PIÑA LAYNES.149
La ética impersonal de los cuerpos y su devenir comunitario en <i>Nefando</i> de Mónica Ojeda	
The impersonal ethics of bodies and their community becoming in <i>Nefando</i> by Mónica Ojeda	
A ética impessoal dos corpos e o seu devir comunitário no <i>Nefando</i> de Mónica Ojeda	
SELMA RODAL LINARES179
Acepciones de Revolución en la transición socialista cubana	
Meanings of Revolution in the Cuban socialist transition	
Significados da revolução na transição socialista cubana	
RAFAEL MAGDIEL SÁNCHEZ QUIROZ207

RESEÑAS

Marcos Saquet. <i>Enfoques y concepciones de territorio</i>	
PAMELA CICHOSKI233
Mario Magallón Anaya. <i>Los caminos del pensar. La radicalidad de nuestra América</i>	
ALEJANDRO FRANCISCO GUTIÉRREZ CARMONA237

Autores que colaboran en este número

Julio Montero del Puerto

Licenciado en Ciencias de la Comunicación por la Universidad Autónoma de Chiapas, (UNACH) maestro en Comunicación Empresarial e Institucional por la Universidad de Deusto (España), maestro en Estudios Culturales por la UNACH y doctorante en Ciencias en Ecología y Desarrollo Sustentable por parte del Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR). Autor del libro *Artesanas Textiles de Chenalhó*. Colaborador de las artesanas textiles de los Alto de Chiapas por más de una década.

Lorena Ardito Aldana

Música, socióloga, maestra y doctora en Estudios Latinoamericanos. Docente asociada de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Sus principales líneas de trabajo e investigación: Derechos colectivos, estudios culturales, estudios latinoamericanos, historia social chilena y latinoamericana, subalternidades, pensamiento crítico, interculturalidad, música y sociedad, carnaval y artes populares, etnicidad, afrodescendencia y corporalidades, feminismos no hegemónicos, educación popular.

Miriam Cadena López

Candidata a doctora en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) en el área de Formación Estructural, Desarrollo e Integración de América Latina. Es licenciada en Economía y maestra en Estudios Latinoamericanos (UNAM). Sus líneas de investigación están basadas en transgénicos e impactos económicos, ambientales y sociales, el despojo y privatización de semillas, dominio de empresas transnacionales (agroquímicas y semilleras), maíz y diversidad. Ha participado como Profesora Adjunta en la Facultad de Economía y como asistente de investigación en el Centro de Análisis de Coyuntura Económica, Política y Social (CACEPS).

Miguel Ángel Urquijo Pineda

Doctor y maestro en Estudios Latinoamericanos, también es politólogo y antropólogo, especialista en el diseño y desarrollo de proyectos de investigación académica en el área de las ciencias sociales. Experiencia en la gestión del proceso de enseñanza-aprendizaje en educación superior. Especialista en el estudio y análisis de la antropología, historia, ciencia política y realidad contemporánea latinoamericana en temas como el indigenismo, la política indigenista, la cuestión étnica, regionalismo (andinoamazónico) y generación de políticas públicas para el desarrollo de grupos marginados.

Alma Alicia Piña Laynes

Es licenciada en Humanidades con Especialidad en Literatura por la Universidad Autónoma de Campeche; maestra en Letras (Literatura Española) por la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente es profesora investigadora de tiempo completo en la Facultad de Humanidades de la UAC. Ha publicado artículos en diferentes revistas nacionales e internacionales entre los que destacan: “La (re)construcción literaria de la memoria histórica en El llamado de los tunk’ules, de Marisol Ceh Moo y Ascensión Tun, de Silvia Molina” (2021), “De diatribas y diálogos sobre el lenguaje sexista” (2018), “La guerra de Castas en Península, Península de Hernán Lara Zavala: Diálogo entre el discurso literario y el histórico” (2017) en la revista *Cambios y Permanencias* de la Universidad Industrial de Santander, Colombia; “Las rupturas de Concha Méndez en Inquietudes, Surtidor y Canciones de mar y tierra” (2012) en la revista *Románica Silesiana* de la Universidad Slaskiego, Katowice, Polonia.

David Alejandro Huchín Chablé

Es licenciado en Literatura por la Universidad Autónoma de Campeche. Participó en la IV Jornada de Teoría de la Literatura: I centenario del natalicio de Juan José Arreola con la ponencia “Contacto lingüístico en la gruta del alux: préstamos léxicos del maya al español”, y en la V Jornada de Teoría de la Literatura: I centenario luctuoso de Amado Nervo, con el trabajo “Confrontación de la estructura, los personajes y la recepción en Los milagros de Nuestra Señora y La rosa de Guadalupe”, ambos eventos organizados por la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma de Campeche.

David Loría Araujo

Maestro y doctor en Letras Modernas por la Universidad Iberoamericana y licenciado en Literatura Latinoamericana por la Universidad Autónoma de Yucatán. Sus intereses de estudio giran en torno a la representación del cuerpo en la narrativa hispanoamericana escrita por mujeres, la ecocrítica y los estudios de género. Se ha desempeñado como profesor de escritura y asignaturas vinculadas con la ensayística o la crítica literaria en instituciones como la Ibero, el ITAM, la Universidad Marista de Mérida, la Universidad Autónoma de Yucatán, más recientemente en la Universidad Modelo de Mérida, entre otras. Recientemente publicó los artículos “Gestos ecofeministas en *Después de la ira* de Cristian Romero” (2019), “Fuerzas oscuras y narrativas porosas en la obra de Mariana Enriquez” (2020), “No estoy hablando sola: la escritura de la maternidad en Lina Meruane y Daniela Rea” (2021), así como el libro *Leer el cuerpo gordo. Miradas a la narrativa mexicana contemporánea desde la adipocrítica* (Ibero, 2021).

Francisco Gerardo Tijerina Martínez

Estudiante del Doctorado en Estudios Hispánicos con un certificado en Estudios de la Mujer, Género y Sexualidad en Washington University in St. Louis, licenciado en Comunicación y Medios Digitales y maestro en Estudios Humanísticos por el Tec de Monterrey. Sus líneas de investigación se centran en la extracción de minerales e hidrocarburos, humanidades medioambientales, estudios de energía, ecofeminismo y los futuros po-

sibles, a través de la literatura y los estudios culturales en América Latina. Su último artículo, titulado “La narrativa contemporánea mexicana frente a la territorialización del cuerpo: mujeres narradoras de un cuerpo-territorio” se publicó recientemente en *Humanitas: Revista de Teoría, Crítica y Estudios Literarios*. Coordina un grupo de escritura experimental interdisciplinaria que busca desarticular los modelos convencionales de la escritura académica y uno de lectura de escritoras latinoamericanas contemporáneas.

Selma Rodal Linares

Es becaria postdoctoral de la UNAM, en el Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, bajo la asesoría de la Dra. Carolina Depetris. Es doctora y maestra en Filosofía por la Universidad Autónoma de Barcelona y licenciada en Literatura Latinoamericana por la Universidad Iberoamericana.

Rafael Magdiel Sánchez Quiroz

Filósofo. Maestro en estudios latinoamericanos por la UNAM. Obtuvo el premio de ensayo “Haydée Santamaría” 2017, otorgado por Casa de las Américas y CLACSO. Autor de diversos ensayos publicados en libros colectivos, publica diversos artículos de opinión y ensayos en medios impresos y digitales de México y América Latina. Ha desarrollado diversos proyectos editoriales y de investigación sobre la obra del pensador cubano Fernando Martínez Heredia y la Revolución cubana. Actualmente está en proceso de conclusión de su doctorado en Estudios Latinoamericanos por la UNAM con una investigación en torno al poder, el Estado y el socialismo en Cuba y Venezuela.

Editorial

Iniciamos este nuevo año con el número diecisiete de nuestra publicación: *De Raíz Diversa. Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos*. Dentro de la variada selección de trabajos, destacan la complejidad analítica y temática de sus planteos que nos llevan al directo trabajo interdisciplinario bien elaborado. Los artículos aquí reunidos transitan entre una variedad importante de materias, que nos ayudan a comprender las circunstancias actuales de América Latina.

El número diecisiete se inaugura con el artículo: “Artesanas textiles de Los Altos de Chiapas y su forzado andar hacia la industria creativa textil”, de Julio Montero del Puerto. Este trabajo tiene como propósito documentar los procesos de explotación e inserción “de las mujeres artesanas textiles de Los Altos de Chiapas en la ICT. Para ello, se revisa el contexto socioeconómico y laboral de las artesanas y su transición dentro de los programas de desarrollo dirigidos al trabajo productivo de la artesanía textil”. Su autor evidencia la explotación de las artesanas y de sus saberes tradicionales, así como su vulnerabilidad social agravada por su condición de género, entre otros asuntos vinculados con su ejercicio en el sector productivo.

“Mitos, paradojas e interrogantes abiertas sobre la presencia ‘negra’ en el Reyno de Chile”, de Lorena Ardito Aldana, examina mitos, paradojas e interrogantes abiertas sobre la presencia africana y afrodescendiente en Chile, a través de una óptica interdisciplinaria “parte desde la historiografía para abrir la mirada hacia el folclor, la musicología, la literatura y la investigación antropológica reciente, abriendo un diálogo con voces afrochilenas contemporáneas”, como propone con habilidad su autora. La invisibilización histórica de la presencia “negra” será uno de los puntos centrales de este incisivo análisis.

Miriam Cadena López escribe “Avance en la privatización, control y el despojo de las semillas en América Latina bajo el régimen corporativo”, artículo que analiza el avance en la privatización, control y el despojo de las semillas en América Latina bajo el régimen corporativo. Se repite, dice lo mismo que el título del artículo, mejor omitir y: Miriam Cadena López escribe “Avance en la privatización, control y el despojo de las semillas en América Latina bajo el régimen corporativo”. La autora se pregunta “¿Cómo ha venido operándose la profundización de la privatización y mercantilización de semillas?, ¿quiénes han sido los principales actores sociales y económicos que se han visto favorecidos con este proceso y quiénes más perjudicados?” Asimismo, Cadena López discute cuáles han sido las estrategias jurídicas que permitieron este proceso, entre otros factores.

Nuestro cuarto trabajo: “Movilización y protesta en la Amazonía peruana: el conflicto en Bagua y el despertar a la cuestión étnica en Perú” reflexiona sobre “las diferentes dimensiones de la movilización indígena en Perú, la cual se articula de manera tardía, a diferencia del resto de la región, a partir de la resistencia de la Amazonía peruana a la avanzada del proyecto capitalista”. Su autor, Miguel Ángel Urquijo Pineda, discute asuntos primordiales a más de diez años del resurgimiento del movimiento amazónico.

Los siguientes tres artículos destacan en el campo de los estudios literarios y abordan distintas problemáticas latinoamericanas a través de sus letras. En el primero de ellos, David Alejandro Huchín Chablé y Alma Alicia Piña Laynes analizan, desde una perspectiva de género, el “ejercicio del poder por parte de los personajes protagónicos de las novelas: *La fiesta del chivo* de Mario Vargas Llosa y *Doña Bárbara de Rómulo Gallegos*”. Su artículo, titulado precisamente “El ejercicio del poder en *La fiesta del chivo* de Mario Vargas Llosa y *Doña Bárbara* de Rómulo Gallegos: un acercamiento desde una perspectiva de género”, cuestiona los estilos de género, incluyendo el concepto de masculinidades, al observar “cómo de acuerdo con el género del personaje que lo ejerce tiene sus particularidades en la realidad sociopolítica de nuestra América Latina”.

A continuación, David Loria Araujo y Francisco G. Tijerina Martínez nos presentan un texto certero titulado “La crisis del capital en dos energoficciones contemporáneas: *Temporada de huracanes*, de Fernanda Melchor y *La compañía*, de Verónica Gerber Bicecci”. El trabajo de estos dos investigadores expone los resultados del análisis comparativo entre estas obras escritas por dos importantes autoras contemporáneas, deteniéndose con inteligencia en “la transformación geoespacial de poblados periféricos, la constitución y reforzamiento de un prototipo de masculinidad, el dominio sobre el cuerpo-territorio (de las mujeres y de la Tierra)”.

El último artículo de esta triada literaria es: “La ética impersonal de los cuerpos y su devenir comunitario en *Nefando*, de Mónica Ojeda”, de la investigadora Selma Rodal Linares; su trabajo expone que “las diferentes formas de la despersonalización y la organización paratáctica entre experiencias y espacios configuran una comunidad impolítica” en la novela *Nefando*. La autora considera a “esta novela como un simulacro de la comunidad que, en contraste con una representación de lo político, despliega una ética-erótica impersonal, articulada por la virtualidad múltiple y material de los cuerpos que la conforman”.

El último artículo de este número se titula: “Acepciones de Revolución en la transición socialista cubana” y su autor es Rafael Magdiel Sánchez Quiroz; en él se investiga a fondo “el proceso político de carácter socialista, antiimperialista y anticapitalista más longevo y radical que se ha gestado en esta parte del mundo, ha desarrollado, a

lo largo de sus más de sesenta años, diversos sentidos de concepto de revolución, que resultan originales e inéditos y contrastan con la acepción dominante del vocablo revolución de las ciencias sociales”, desde un plano teórico, entre otros modelos de análisis.

Con este interesante panorama los invitamos a acercarse a una nueva experiencia de lectura que desafía las convencionalidades clásicas sobre varios de los temas planteados en cada uno de estos esclarecedores textos.

LA DIRECTORA
ALEJANDRA GIOVANNA AMATTO CUÑA

ARTÍCULOS

Artesanas textiles de Los Altos de Chiapas y su forzado andar hacia la industria creativa textil

Textile artisans of Los Altos de Chiapas and their forced path to creative textile industry

As artesãs da indústria têxtil dos Altos de Chiapas e sua caminhada forçada pela indústria criativa têxtil

JULIO MONTERO DEL PUERTO*

RESUMEN: La industria creativa textil (ICT) surge en el marco de la globalización económica, como un programa de desarrollo impulsado desde los organismos internacionales. En Chiapas, esta industria se ha orientado principalmente hacia fines comerciales. Aunque se ofrece como un programa que impulsa el desarrollo económico de las comunidades indígenas, en la práctica se ha servido de su fuerza de trabajo y sus saberes, especialmente de las mujeres, al insertarlas en un contexto que las condiciona a combinar su cotidianidad con un trabajo productivo que aboga por el rendimiento económico. El objetivo del presente artículo es documentar los procesos de explotación e inserción de las mujeres artesanas textiles de Los Altos de Chiapas en la ICT. Para ello, se revisa el contexto socioeconómico y laboral de las artesanas y su transición dentro de los programas de desarrollo dirigidos al trabajo productivo de la artesanía textil. Se pone en evidencia la explotación de las artesanas, producto de hechos multifactoriales, como sus saberes tradicionales, la vulnerabilidad social agudizada por su condición de género e involucramiento gradual durante tres décadas en programas de desarrollo fincados en objetivos de crecimiento productivo; todo ello circundado por cambios macro y microeconómicos.

PALABRAS CLAVE: Mujeres artesanas, trabajo, desarrollo, industria creativa textil.

ABSTRACT: The creative textile industry (CTI) emerges from the economic globalization framework, as a development program promoted by international organizations. In the state of Chiapas, this industry has been mainly focused towards commercial purposes. Although it is offered as a program that promotes the economic development of native communities, in practice, it has taken advantage of their workforce and their knowledge, especially women, by involving them in a context that forces them to combine their daily life with their productive work which ensures the economic performance. The objective of this paper is to document the processes of exploitation and insertion of women who are textile artisans from Los Altos de Chiapas in the CTI. For this purpose, the socioeconomic and labor context is reviewed, as well as their transition within development programs oriented to the productive work of artisanal textiles. The exploitation of artisans with multifactorial facts are exposed, such as their traditional knowledge, extreme social vulnerability due to their gender condition and gradual involvement during three decades in development programs based on objectives of productive growth; all surrounded by macro and microeconomic changes.

KEYWORDS: Artisan women, work, development, creative textile industry.

RESUMO: A indústria criativa têxtil (ICT) se origina na margem da globalização econômica, como um programa de desenvolvimento incentivado pelos organismos internacionais. Essa

* Doctorando en Ciencias en Ecología y Desarrollo Sustentable por el Colegio de la Frontera Sur. Licenciado en Ciencias de la Comunicación y maestro en Estudios Culturales ambas por la Universidad Autónoma de Chiapas. Líneas de investigación: estudios de sociedad, espacios y culturas. <monterodelpuerto@gmail.com>.

indústria tem sido orientada principalmente por objetivos comerciais no estado de Chiapas. Porém, se apresenta como se fosse um programa para incentivar o desenvolvimento econômico. O presente artigo tem como objetivo documentar os processos de exploração e inserção das mulheres artesãs da indústria têxtil dos Altos de Chiapas na ICT. Para tal, se discute o contexto socioeconômico, as mulheres artesãs e seu trânsito pelos programas de desenvolvimento, orientados para o trabalho produtivo do artesanato têxtil. Assim, se visibiliza a exploração das mulheres artesãs da indústria têxtil a partir de diversos aspetos como são os saberes tradicionais, e sua vulnerabilidade social relacionada com sua condição de gênero. Assim como também, seu desenvolvimento gradual ao longo de três décadas, dentro dos programas de desenvolvimento, com o objetivo de ter maior produtividade. Tudo isso no âmbito das mudanças macro e micro-econômicas.

PALAVRAS-CHAVE: Mulheres artesãs, trabalho, desenvolvimento, indústria criativa têxtil.

RECIBIDO: 19 de mayo de 2021. **ACEPTADO:** 12 de julio de 2021.

INTRODUCCIÓN

Los programas de desarrollo basados en la industria creativa (IC) surgieron en Australia en el año de 1994 a partir del informe llamado *Creative Nation* elaborado por el gobierno de la *Commonwealth*. En dicho documento, se estipula que la creación y consolidación de alguna industria creativa deberá estar asentado en la elaboración y ejecución de ciclos de creación, producción y distribución de bienes y servicios que utilizan la creatividad y el capital simbólico, cultural e intelectual como insumos primarios. También, que la IC no limita la creatividad a sólo la creación artística, sino que promueve la potencialidad de generar recursos derivados del comercio para producir desarrollo productivo-económico (Nation Creative 1994).

De esta forma, las naciones que integran la *Commonwealth* buscaron, a través de las IC, instrumentalizar la cultura y sus procesos creativos mediante la economía, la producción y el comercio con el objetivo de generar autoempleo, autogestión y producción de valor para un mercado capitalista y globalizado (Szpilbarg y Saferstein, 2014). A partir de ello, las IC se sumaron a las condiciones de gubernamentalidad neoliberal, con la cual las personas desarrollan una relación creativa y productiva consigo mismas, disciplinándose mediante una constante capacitación según los moldes de los mercados de trabajo actuales y su sujeción social (Rauning, 2008).

El programa de industria creativa textil (ICT) llegó a Los Altos de Chiapas en el segundo lustro de la década de los noventa cuando diversos organismos nacionales e internacionales impulsaron el desarrollo –principalmente económico– de las tejedoras de la región (del Rasso Sayago, 2016; Montero, 2017). Las tejedoras son mujeres indígenas que han estado relegadas a lo largo de la historia en la toma de decisiones y el reparto de los bienes dentro de su unidad doméstica y comunitaria, además de vivir continuas situaciones de violencia y marginalidad que las vuelve más vulnerables que

el resto de la población (Sánchez y Cabrera, 2012). A ello se suman problemáticas de pobreza, desigualdad y falta de acceso a los servicios que afectan a ambos géneros. La mujer indígena que habita en Los Altos cumple un rol muy importante en la cohesión familiar y social, así como dentro de la economía de la unidad doméstica, el cual se ha reforzado desde los setentas a raíz de su involucramiento como sujetas esenciales en el diseño y ejecución de diversos programas de desarrollo (Ibíd.).

El programa de la ICT se apropió, explotó y mercantilizó los saberes¹ sobre el tejido y el bordado que poseen un gran número de mujeres, con el propósito de impulsar la industria hacia la comercialización de productos en el mercado interno, externo y global (del Rasso Sayago 2016; Montero 2017).

El involucramiento de las artesanas dentro de la industria creativa textil no surgió de forma espontánea. En cambio, fue un proceso paulatino y mediado a través de diversas generaciones de artesanas que fueron colaborando con programas de desarrollo de épocas anteriores al surgimiento de la ICT. En el marco de estos programas, las artesanas fueron constreñidas a una lógica de gubernamentalidad² y trabajo orientada a la producción que demandaban los mercados, así como a los complejos procesos de la globalización (Greenfield, 2004; Montero, 2017; Sánchez 1998).

El objetivo del presente artículo es documentar los procesos de inserción y explotación de las mujeres artesanas textiles de Los Altos de Chiapas en la industria creativa textil. Para ello, se toma en cuenta el contexto socioeconómico y laboral de las artesanas, su transición por los diversos programas de desarrollo productivo y sus dispositivos³ de gubernamentalidad.

En el análisis se revisan las características de diferentes programas de desarrollo dirigidos al trabajo productivo de la artesanía textil. Se observa cómo estos programas, dispositivos de gubernamentalidad y otros factores socioeconómicos empujaron a las mujeres a involucrarse en la ICT. Se busca demostrar que, históricamente, los programas y sus discursos de gubernamentalidad cimentaron las características de trabajo productivo artesanal textil de la ICT en la región, en las cuales se dejan ver esquemas de explotación hacia las artesanas y sus saberes.

¹ Comprendemos a los saberes como: “Conjunto de conocimientos fundamentados en las experiencias y valoraciones del mundo de acuerdo con el contexto cultural y natural en el que esté” (Salgado, 2007:13).

² Entendemos gubernamentalidad como la expresión, a través de la muestra de tecnologías, es decir, formas entrelazadas de movilización y manejo de la población, y estrategias, consideradas como fórmulas de gobierno que explican la realidad en la medida en que habilitan la implementación de un gobierno de sujetos (Donzelot, 1979).

³ Asumimos como dispositivo a un evento, una práctica social, un sistema de representación y/o de acceso al conocimiento que regula lo que puede o no puede hacerse; “constituyendo un sistema de reglas que en un determinado momento histórico regula y determina las modalidades, la formación de conceptos, estrategias posibles y la formación de los objetos” (Szurmuk, 2009: 90).

Con este fin, se han consultado textos académicos y oficiales que detallan la inserción –en diferentes épocas– de programas de desarrollo basados en el trabajo productivo de la artesanía textil con enfoque de género. Simultáneamente, se han revisado y analizado estudios de caso y etnografías de las últimas décadas que documentan la historia y contexto socioeconómico de las artesanas textiles de Los Altos, vinculados al trabajo artesanal textil y su organización.

Este artículo presenta un apartado inicial en el que se definen la perspectiva teórica y los ejes de análisis. Posteriormente, producto del análisis documental, hacemos un recorrido en tres etapas de los programas de desarrollo revisados. Se hace referencia al papel de las artesanas en cada escenario y a sus procesos de ajuste laboral al ceñirse a las exigencias de cada programa hasta llegar la ICT. Se inicia con el nacimiento de los primeros programas ejecutados a finales de la década de los setenta. Después, su crecimiento y transformaciones en los últimos años de los ochenta y principios de los noventa. A continuación, se muestra un panorama de consolidación mediante la creación de una industria creativa textil en la región, a mediados de los noventa para, finalmente, describir el escenario actual.

MARCO TEÓRICO Y MÉTODOS

El desarrollo tiene sus raíces en las ideas de progreso, productividad económica y civilización emanadas de los procesos históricos del capitalismo. Por lo general, suele ser asociado con el periodo post-guerra; en particular con la articulación de un aparato institucional transnacional (Banco Mundial [BM], Organización de Naciones Unidas [ONU], Fondo Monetario Internacional [FMI]) y un campo de conocimientos expertos vinculados con la técnica y la administración, que busca impulsar ciertos cambios en las sociedades, de acuerdo con los paradigmas liberales y neoliberales dominantes y pertenecientes a lo global (Escobar, 2007: 75).

De esta manera, el desarrollo se fincó como meta del crecimiento productivo en un orden dominado por la economía (Escobar, 2007) y “fue utilizado para definir pueblos enteros, no de acuerdo con lo que son o quieren ser, sino con lo que les falta y lo que se espera que lleguen ser” (Sachs 1997: 6).

Escobar (2007), Harris (2005), Long (2007) y Sachs (1997) consideran que el desarrollo es un modelo que permite ver y entender el mundo a través del progreso y el crecimiento, principalmente productivo-económico, que reconoce como problema a la pobreza y sus dimensiones (marginación, escasez, vulnerabilidad) e intenta intervenir para su solución, en un marco que regula el quehacer de su “comunidad practicante”⁴ a través de una “intervención planeada”.

⁴ Para Long (2007) la comunidad practicante se refiere a los actores que participan en la intervención, se les identifica por aquellos que “operan la intervención” (Organizaciones internacionales, Organizaciones

Para Long, se trata de “un proceso donde las intervenciones externas se introducen en los modos de vida de los individuos, grupos y estructuras locales, toman forma en las experiencias de la vida laboral y las percepciones de los individuos y grupos implicados, y, al mismo tiempo son mediadas y transformadas por estos” (Long, 2007, citado en Pasquier, 2014: 40). Para Rose y O’Malley (2006), la intervención planeada desde el desarrollo, generalmente, participa activamente en la constitución de subjetividad que se arguye en favor de la productividad continua. Dicha intervención se realiza a través de políticas y/o programas de desarrollo (Long, 2007).

Los programas de desarrollo abordados en este trabajo se institucionalizaron con la creación del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) en 1965, con el objetivo de crear, consolidar y sostener procesos mediante los cuales las personas, organizaciones y sociedades obtuvieran, fortalecieran y mantuvieran las competencias necesarias para establecer y alcanzar objetivos de desarrollo a lo largo del tiempo (PNUD, 2015).

Dichos programas estaban supeditados a las políticas de desarrollo imperantes de la época (Harris, 2005), crearon un ensamble de instituciones, análisis, estrategias, tecnologías y dispositivos que permitieron el ejercicio de una forma de poder denominada gubernamentalidad la cual está dirigida a la dominación (Foucault, 1991).

La gubernamentalidad se expresa a través de la muestra de tecnologías, es decir, formas entrelazadas de movilización y manejo de la población, y de estrategias, consideradas como fórmulas de gobierno que explican la realidad en la medida en que habilitan la implementación de un gobierno de sujetos (Donzelot, 1979). Tanto las tecnologías como las estrategias se suman para la generación de dispositivos, los cuales proveen un objetivo práctico para la intervención de los programas de desarrollo (Ibíd.).

Desde el desarrollo, la gubernamentalidad ocupa un discurso que prioriza la economía y que hace de la población en rezago económico su principal objetivo (Veiga-Neto, 2010). Emplea tecnologías y estrategias de intervención planeada con el objetivo de crear o reforzar –a través de los programas de desarrollo y discursos– subjetividades consientes de la necesidad de producir crecimiento económico que sea útil para la expansión de formas avanzadas de capitalismo (Ibíd.).

De esta forma, los primeros programas de desarrollo, surgidos en la década de los cincuentas y mediados de los sesentas, respondían a una política que veía al desarrollo y su modelo desde una perspectiva puramente económica (Harris; 2005), creyendo que la productividad y su crecimiento –económico– traería beneficios *per se* a la población más desfavorecida (Kabeer, 2006).

no gubernamentales, instituciones de gobierno, o –por lo general– personas ajenas al contexto local, y que dominan y operan la intervención) y los “intervenidos” (regiones y/o grupos de personas relacionadas a un entorno próximo o local que han sido diagnosticados por los operadores con condiciones de subdesarrollo o pobreza).

Sin embargo, para finales de la década de los sesenta y el total de los setenta, las políticas de desarrollo cambiaron hacia una “redistribución con crecimiento”, y estaban apoyadas por el Banco Mundial (BM), la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y el recientemente creado PNUD. Estas políticas reconocían que, los altos niveles de desarrollo alcanzados por los países, no redundaba en el mejoramiento de la vida de las personas o localidades pobres. Para revertir esta situación se debería de enfocar el problema de la pobreza y su intervención a determinados grupos identificados como necesitados de mejorar su insuficiencia productiva (Harris, 2005). De esta forma, empezaron a surgir y a consolidarse programas de desarrollo enfocados en segmentos poblacionales determinados por su condición sociodemográfica y/o genérica (Harris, 2005; Kabeer, 2006).

Por consecuencia, en la década de los setenta, surgieron programas de desarrollo orientados hacia la mujer, los cuales tenían el objetivo de integrarla a la productividad, a los mercados y al crecimiento económico (Kabeer, 2006). Ello se dio en el marco del reconocimiento de las luchas feministas de los años sesenta (Lamas, 2005). En los programas de desarrollo, dicho reconocimiento surgió desde el feminismo liberal, el cual comprendía que, a pesar de que las mujeres son un importante factor económico, éstas se encontraban en situación de mayor vulnerabilidad, producto de la inequidad económica y de oportunidades con respecto al hombre (Kabeer, 2006).

Para intervenir y equilibrar esta situación, resultaba imprescindible generar o incrementar las oportunidades económicas de las mujeres a través de la mercantilización de su fuerza de trabajo. Se apuntó que dicho aumento podía producir cambios, no sólo en la división sexual del trabajo, sino también en sus relaciones históricamente construidas (Boserup, 1970).

En la práctica, sin embargo, el desarrollo y sus programas, más que buscar una emancipación de la mujer por sus condiciones de vulnerabilidad, se orientaron a sumarlas como mano de obra calificada, con el fin de alcanzar objetivos productivos económicos a través de la maximización de los beneficios monetarios (Pazos Moran, 2018).

Bajo este esquema, la mercantilización de la fuerza de trabajo (es decir, el trabajo productivo) de la mujer adquirió importancia porque permitió sumar más mano de obra para realizar actividades o contribuciones valorizadas monetariamente. Ello favoreció la elaboración de bienes comerciales que generan plusvalía y capital, por los cuales se recibe una remuneración en forma de capital productivo (Gouvernour, 2007).

La industria creativa textil (ICT) se ha considerado como una estrategia de trabajo productivo que busca retener, atraer, capturar y reproducir el “talento de un segmento de la población, subvalorada social y económicamente” (Buitrago y Duque, 2013: 79). Respaldada como programa de desarrollo económico, global, neoliberal y capitalista, tiene el interés de alcanzar objetivos comerciales, mediante la aplicación de una diná-

mica de trabajo productiva, preocupada por la eficiencia económica (Pérez Cánovas, 2014; del Rasso Sayago, 2016). En otras palabras, acelerar los procesos de producción de mercancías ajustadas a estándares de un mercado de consumo globalizado.

De esta manera, se despliega un espacio de trabajo productivo en el cual las mujeres producen un bien comercial por el cual reciben una remuneración económica. Dicha remuneración está determinada por la eficacia y eficiencia de su rendimiento en el trabajo y sus relaciones. En el caso de las artesanas, el trabajo productivo se articula con el trabajo (labor) reproductivo(a), o no mercantilizado, que se entiende como aquellas acciones o contribuciones no valorizadas pero necesarias para cuidar y sostener la vida: cuidados, crianza, mantenimiento, administración doméstica, ocio, etcétera. Más que labores medidas y pagadas, son labores vividas, donadas y generadas que no se traducen en mercantilización y, por ende, escapan de las consideraciones hegemónicas del capital (Carrasco-Marius, 2003).

En esta dinámica, las condiciones del trabajo productivo afectan las formas cotidianas de existencia y labores reproductivas de las artesanas, pues no dejan lugar para la pausa, la demora o la meditación (Correa, 2012).

Desde la perspectiva de la gubernamentalidad, el trabajo es significativo como espacio de subjetivación, ya que es un sitio de socialización y formación de sujetos inmersos en una interrelación con la vida económica (Rose y O'Malley, 2012). El rol, el lugar de trabajo y la explotación de ambos –como ejercicio de poder– son empleados como tecnologías y estrategias de gubernamentalidad efectivas en la medida que contribuyen en el orden, alienación y administración de individuos e identidades grupales (ibíd.).

Bajo este marco, y en acuerdo con Pérez Orozco (2014), el trabajo productivo conlleva una explotación de clase a través del trabajo asalariado y en el trabajo reproductivo, a una opresión de género materializada en el trabajo doméstico, lo que deja a las mujeres sometidas a ambas.

Para este trabajo, se revisaron textos académicos y oficiales que detallan la inserción –en diferentes épocas–, de los programas de desarrollo y su vinculación con el trabajo productivo artesanal. Asimismo, se documentaron diversos estudios de caso y etnografías realizados en las últimas décadas, relacionados con la historia, contexto socioeconómico, trabajo y organización de las artesanas textiles de Los Altos de Chiapas. Se buscó demostrar que las mujeres artesanas no se adaptaron a las demandas y exigencias de la industria creativa textil y el trabajo productivo de forma fortuita, sino como parte de un proceso en el que son involucradas, adoctrinadas y explotadas, a través de diferentes generaciones, mediante diversos programas de desarrollo, los que –desde la visión economicista– influyen en sus relaciones socioculturales derivadas del trabajo y sus prácticas.

En este trabajo se parte de la perspectiva teórica de los Estudios Culturales, la cual reconoce el análisis y documentación a partir de interrelaciones entre poder, sociedad y cultura, dentro de formaciones históricas específicas, situándolas en relaciones estructurales de causalidad. Este enfoque permite sostener marcos interpretativos para realizar análisis críticos, desde múltiples ópticas, a las diversas estrategias de colonialidad y dominio del poder transnacional que están basados en la construcción permanente de representaciones, sobre la base de la elaboración de dispositivos, que han servido de soporte para legitimar sus prácticas coloniales de explotación del ser humano/naturaleza (Szurmuk, 2009). Aquí se establecen tres ejes de análisis que permiten caracterizar los distintos momentos históricos por los que han transitado las artesanas a través de diferentes programas de desarrollo hasta llegar a la ICT: 1) Contexto histórico, tanto laboral como socioeconómico, de la mujer artesana textil como causa de la inserción y permanencia de éstas en los programas de desarrollo y consolidación de la ICT; 2) programas de desarrollo basados en el trabajo de la artesanía textil y sus características (origen, objetivo, dispositivos y operación) como elementos de dominio, y explotación del trabajo productivo textil; y 3) cambios relativos al modelaje de subjetividades en función de los discursos de gubernamentalidad empleados en los diferentes programas de desarrollo (Incluyendo la ICT).

EL PRONAM: PRIMER CIMENTADOR DE LA ICT Y DEL TRABAJO PRODUCTIVO TEXTIL

Greenfield (2004), Turok (1976) y Vogt (2004), en sus diferentes textos, nos relatan la cotidianidad laboral de las mujeres indígenas de mediados del siglo xx y de la década de los setenta. Coinciden en que, en aquella época, ellas se levantaban desde muy temprano –generalmente en la madrugada– para recoger la leña del traspatio, encender la lumbre y con ella calentar agua, preparar café y hacer el desayuno para sus hijos y esposo. Después se encargaban de alimentar a los animales y, si era necesario, pastorear a los borregos e inclusive quitarles la lana. Llegando casi el medio día, debían comenzar a asear la casa y lavar el nixtamal, que un día antes habían preparado, para posteriormente molerlo y ponerse a tortear. Al terminar, preparaban la comida, la cual debía estar servida para cuando su marido/padre/hermanos/hijos regresaran del cuidado de la milpa. La tarde se diluía entre más labores de trabajo reproductivo, como el lavado de ropa y trastes, asear el patio, cuidar a los hijos más pequeños, recoger leña, desgranar maíz o recolectar frutos y hongos. Como consecuencia, solían acostarse más tarde que el resto de la familia, pero debían ser las primeras en levantarse con la intención de hacer rendir el tiempo y cumplir con las diversas demandas reproductivas que, por su condición de género, se espera que realicen.

Las mujeres que sabían bordar y tejer, poseían labores reproductivas extras, ya que debían elaborar las prendas que de forma regular vestía su familia. Ellas basaban su trabajo textil en un conjunto de saberes aprendidos a través de sus madres y abuelas, utilizando los mismos hilos, procesos, cortes, colores y técnicas que sus antecesoras utilizaban. Dichos saberes eran transmitidos de madres a hijas con la intención de que éstas consiguiesen suficiente *alma*. “El alma está íntimamente unida con el aprendizaje; implica que una niña pueda escuchar instrucciones, seguir las instrucciones, hacer lo que se necesita y tolerar la frustración, de esta manera se fortalece su *Chul’el* (alma) y se prepara para convertirse en mujer y buena esposa” (Greenfield, 2004: 81).

A través de estos relatos podemos identificar que las mujeres indígenas de Los Altos, en los años setenta, construían su jornada diaria de trabajo, casi en su totalidad, de labores reproductivas. Al mismo tiempo, que el bordado y el tejido se desempeñaba como otra actividad que procuraba el cuidado y sostenimiento de la vida a través de su objetivo de proteger el cuerpo y brindarle identidad simbólica y cultural (López-López, 2019).

La división sexual del trabajo de la unidad doméstica campesina e indígena de la época era asimétrica. La mujer participaba en todas las actividades reproductivas y productivas. Entre tanto, el hombre colaboraba en todas las actividades de producción (trabajo agrícola), pero poco o nada en las de reproducción (Arizpe, 1986). Sin embargo, eran los hombres los que controlaban los medios de producción y sus ganancias (Ibíd.). De ahí que Deere y León (2001) y Olivera (2001 y 2014) adviertan una vertiente patriarcal en las sociedades indígenas, reforzada con la integración a las sociedades coloniales. De esta forma, se acentuó la visión de la mujer campesina e indígena, desde el género, subordinada a lo masculino⁵ y conferida, principalmente, al trabajo reproductivo⁶ (Arizpe 1989; Baeza *et al.*, 2005; Olivera 2001 y 2014; Lagarde 1996; Scott 1990). Dicha situación se vio reforzada por el contexto macrosocial capitalista y las condiciones de explotación del campesinado indígena de los setentas, colocando a las mujeres en un grado mayor de vulnerabilidad y carencia con respecto al hombre (Arizpe 1986, 1989; Lagarde 1996; Olivera 2001).

Esta situación no pasó desapercibida para los nacientes programas de desarrollo con enfoque de género que se comenzaban a gestar en la región. De esta manera, el PNUD, de la mano del gobierno federal y estatal y a través del indigenismo institucionalizado de

⁵ Comprendemos por “lo masculino” como: un orden social genérico de poder, basado en un modo de dominación cuyo paradigma es el hombre. Se asegura la supremacía de los hombres y de lo masculino sobre la interiorización previa de las mujeres y de lo femenino (Kenway y Fitzclarence, 1997). Donde las ideas, normas y valores asociados a la producción, fuerza física, la neutralidad emocional, la seguridad, el control, la individualidad, la competitividad, la instrumentalidad, la objetividad y la racionalidad tiende a erigirse como dominante, ejerciendo gran influencia y autoridad en un contexto y tiempo determinado (Ibíd).

⁶ Dicha visión, desde sus contextos locales, comunitarios y tradicionales, aún se encuentra vigente y forma parte esencial de la construcción de sus normas y roles de género (Olivera 2001, 2014; Meza Ojeda *et al.* 2002).

la época,⁷ destinó recursos económicos al Instituto Nacional Indigenista (INI), al Banco Nacional de Fomento Comercial (BANFOCO) y a la Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados (Complamar) para crear, en 1977, el Programa Nacional de Integración de la Mujer al Desarrollo (Pronam) (Ayala-Carrillo y Zapata 2015; Meza Ojeda *et al.*, 2002).

Dicho Programa se insertó dentro del objetivo del Plan de Acción Regional sobre la Integración de la Mujer en el Desarrollo Económico y Social de América Latina del PNUD.⁸ Tanto el Plan como el Pronam respondían a un enfoque de Mujeres en el Desarrollo (MED)⁹ y, por ende, buscaron integrar a la mujer en los procesos de desarrollo, principalmente económico. Según lo establecía el Pronam en su discurso, su intención era ayudar a las mujeres a emanciparse de sus condiciones de vulnerabilidad, desigualdad y discriminación provocadas por el subdesarrollo (CEPAL y PNUD 1977).

Para lograr esto, el Plan y el Pronam proponían: 1) Dar atención especial a las mujeres de áreas rurales; 2) crear, promover y fortalecer el empleo y auto empleo a partir de la creación de organizaciones de cooperativas de trabajadoras e industrias; 3) formular y aplicar servicios de educación, salud y bienestar social; 4) comercializar servicios crediticios y de financiamiento; y 5) acrecentar la participación popular (CEPAL y PNUD, 1977).

El Pronam articuló acciones de desarrollo centrado en la relación mujer indígena-artesanía textil-producción (Greenfield 2004; Sánchez, 1998). Esta relación se fundamentó, por un lado, en la visión de las mujeres indígenas de la época como personas en un grado elevado de vulnerabilidad producto de una triple opresión: 1) Situación de colonialismo interno por opresión que sufre como campesina en un contexto macroeconómico capitalista, 2) discriminación étnica y 3) como mujer que sufre una sujeción genérica, social y económica (Arizpe 1986; Lagarde 1996). Por otro lado, estas mujeres poseían un conjunto de conocimientos (saberes) en el bordado y el tejido, los que se

⁷ Al decir indigenismo institucionalizado de la época, nos referimos a las políticas gubernamentales, que, a mediados de los setentas e inicios de los ochentas se orientaron a “la integración del indio en el desarrollo y la modernidad [...] en la terminología de la época, esta integración debe llevarse a cabo haciendo que el indígena abandone sus ‘aspectos negativos’, los que le relegan al subdesarrollo, y manteniendo los ‘positivos’, que son los rasgos indígenas, fundamentalmente prehispánicos, que subyacen en la cultura mexicana” (Sanz Jara, 2010).

⁸ Dicho plan surgió en 1975 a partir de la Conferencia Mundial del Año Internacional de la Mujer, a partir de afirmar en su declaración que la condición de la mujer no podía desvincularse del proceso de desarrollo (CEPAL y PNUD, 1997).

⁹ El enfoque de Mujeres en el Desarrollo (MED) se basa en la integración de la mujer en el proceso global del crecimiento productivo económico y cambio político y social (Rahgerber, 1990). Para ello se documentó el aporte de las mujeres y se canalizaron recursos específicos con el objetivo de aumentar su labor productiva, aunque dejaba de lado las particularidades y desigualdades que pueden tener con respecto a las exigencias del trabajo reproductivo del cual una amplia mayoría de ellas era responsable (FAO, 2003). Con todo, el enfoque de MED pretendía prevenir o revertir la exclusión y posibilitó la proliferación de organizaciones y cooperativas de mujeres o centradas en las mujeres (Aguinaga *et al.*; 2011).

podían encausar hacia un ejercicio productivo al crear artesanía textil que sería vendida a diferentes mercados, principalmente el del turismo y la moda, con la intención de que el intermediario (por lo general persona o institución ajena a los contextos locales de las mujeres) obtuviera una ganancia a través de la plusvalía y ellas un incentivo económico de carácter monetario.

Para los operadores del desarrollo¹⁰ esta condición de las mujeres indígenas bordadoras y tejedoras de Los Altos era una fórmula ideal; por una parte, se les consideró un sujeto en condiciones vulnerables, clave para la economía familiar de su contexto local, quien al obtener o incrementar sus oportunidades económicas (monetarias) podría producir desarrollo y consumo a través del crecimiento económico familiar. Al mismo tiempo, se presumió que mejorarían su calidad de vida al reducir la brecha de género, producto de poseer un ingreso monetario, con el cual podría equiparar las relaciones de poder al interior del núcleo familiar y comunal.¹¹

De esta manera, el Pronam, a través del BANFOCO, creó la primera cooperativa textil de mujeres en 1977. Esta se llamó Grupo Solidario de Artesanas Indígenas de Venustiano Carranza, a la cual pertenecieron cerca de 150 mujeres (Pérez Cánovas, 2016). En los años siguientes, entre 1978-79, el Pronam y el INI, por medio de su Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil, crearon el Patronato Sakolha A.C. que tenía como principal objetivo la implementación de una estrategia de apoyo a la artesanía textil hecha por las mujeres de la región (Montero 2017, Pérez Cánovas, 2016). Esta última cooperativa también comenzó a diversificar su producción con la intención de tener una mayor aceptación en el creciente mercado del turismo nacional e internacional (Turok y Salinas, 1988).

A finales de los setentas, Walter Morris y Pedro Meza crearon la cooperativa artesanal textil llamada *Sna Jolobil*, que elaboraba prendas típicas de Chamula y Zinacantán para su venta en puntos estratégicos del turismo en San Cristóbal. La cooperativa agrupó a más de 300 mujeres de Los Altos e introdujo a las prendas tradicionales ciertos detalles de la llamada alta costura occidental,¹² con la finalidad de tener una mayor penetración en el mercado (Morris, 1996).

¹⁰ Los operadores son personas ajenas a sus contextos locales, siendo, principalmente, organismos no gubernamentales, instituciones de gobierno, diseñadores independientes o personas que, por oficio, dirigen y operan los programas de desarrollo. Para Sánchez (1998: 117) son “las personas encargadas de los programas, les explican a las tejedoras cómo van a trabajar las mujeres, cómo se vende, [...] y las convencen de que para progresar acepten la ayuda y los cambios que les proponen las instituciones”.

¹¹ Señalamos que actualmente esta idea se encuentra rebasada, ya que la sujeción de la mujer indígena ante masculino y/o patriarcal, no es sólo económica, por lo tanto, no se resuelve únicamente a partir de la mejora de este ámbito. Sin embargo, los programas de desarrollo con enfoque de género de la época, apoyados en Boserup (1970), postulaban que incrementar las oportunidades económicas de las mujeres, podían producir cambios en sus relaciones históricamente construidas.

¹² Dichos detalles corresponden a la incorporación de conocimientos en cortes, técnicas de bordado y tejido, e hilos diferentes a los aprendidos en sus saberes.

De esa manera, las mujeres indígenas bordadoras y tejedoras de Los Altos inscritas al trabajo productivo de la artesanía textil auspiciado por el Pronam se vieron involucradas en un espacio de trabajo por el que recibían una remuneración económica. Esta última estaba determinada por la eficacia y eficiencia de su rendimiento.

Estos procesos regionales se gestaban de manera simultánea a un contexto nacional del desarrollo del capital y de transformaciones agrarias, en el que las mujeres rurales tuvieron que movilizarse en el ámbito del trabajo productivo por el esfuerzo de cumplir con su papel de madres y amas de casa, cuidadoras del bienestar de la familia, es decir, por cumplir las demandas de trabajo reproductivo (González, 1993). Esta doble labor (productora y reproductora) no sólo sometió a sus cuerpos a largas jornadas de trabajo, sino que también conformó y modificó relaciones sociales en donde se manifestaron tanto la cooperación, como el conflicto y la explotación.

Fue así como, desde los espacios de trabajo productivo, se empezaron a construir las bases de la ICT, a través de la mano de obra mayoritariamente femenina. Con ella se empezó a estructurar un trabajo precarizado que:

Reducen costos a través de formas de producción descentralizadas, fragmentadas y de gran flexibilidad laboral que son funcionales para un mercado de fluctuaciones constantes y donde el productor tiene un grado relativamente elevado de control sobre el proceso laboral, ningún control sobre el producto y ningún contacto con el mercado y el uso de salario a destajo como forma de pago, donde no existen contratos escritos, prestaciones de ley, vacaciones, seguros médicos o algún vínculo explícito, pero sí tácito de una relación obrera-patronal (Ramos 2004: 63).

El primer centenar de mujeres bordadoras y tejedoras que participó en los programas de desarrollo que involucraban la relación mujer indígena-artesanía textil-producción se vio en la necesidad, por primera vez, de comenzar a bordar y a tejer a partir de demandas, diseños, calidades y tiempos solicitados desde espacios ajenos a su contexto local. Fueron condicionadas a incorporar a su vida cotidiana un trabajo enfocado en la eficiencia y el crecimiento del capital, mediante procesos de producción acelerados de mercancías alineadas a los estándares de su mercado de consumo.

A partir de este condicionamiento productivo, las artesanas fueron sometidas por parte de los operadores a un dispositivo de gubernamentalidad que buscaba modelar su subjetividad y encasillarla en necesidades creadas y en competencias subordinadas a un mercado de trabajo cuyas ofertas son cada vez más orientadas a la producción económica (Veiga-Nieto, 2010).

MUJERES EN SOLIDARIDAD Y MUJER INDÍGENA, COMO PRECURSORAS DE LA AUTOGESTIÓN DE LAS COOPERATIVAS TEXTILES EN LA ICT

Nash (1994), Rus (1990), Sánchez de Santa Ana (1998), Greenfield (2004) y Pérez Cánovas (2014), en sus diferentes investigaciones, relatan cómo la mujer indígena bordadora y tejedora de Los Altos fue incluida en la relación artesanía textil-producción en los años ochenta y cómo reconfiguró sus actividades de trabajo a raíz de insertarse en ese espacio. Nos permiten observar, en términos generales, que dicha inserción provocó cambios en sus relaciones socioculturales, motivaciones, identidades y prácticas.

Lo primero en modificarse fueron los modelos de fabricación textil; es decir, pasaron de un único sistema de creatividad comunitaria y valor social a acompañarlo con uno de innovación individual y valor monetario (Greenfield, 2004). Esto derivó en que la artesanía tejida se hiciera más elaborada, para otorgarle más valor en los mercados de consumo (turismo y moda) nacional e internacional. Por lo tanto, la innovación en los textiles en los ochenta se relacionó con la apertura hacia el comercio fuera de la región y con el desarrollo del valor del dinero para el trabajo de subsistencia de la mujer (Ramos, 2007; Greenfield, 2004).

Es relevante decir que el trabajo artesanal realizado desde contextos rurales, comunitarios e indígenas posee una fuerte carga de actividades relacionadas con saberes, símbolos y hábitos tradicionales (García Canclini, 1989; Ramos, 2004). Sin embargo, cuando la labor artesanal entró a un proceso productivo o mercantilizado, desde la visión del desarrollo, se le exigió participar en los procesos de modernización técnica e industrial que abogan por el crecimiento y el desarrollo del capital mediante la eficiencia económica (Ramos, 2004). Es así que se “[...]produce una recreación constante que convierte a la tradición en modernidad” (Ramos, 2004:53), donde la cosmovisión se va debilitando.

El hecho de compartir modelos, la apertura al comercio exterior y el incremento de la monetización de sus finanzas fueron dispositivos de gubernamentalidad impulsadas desde los programas de desarrollo con enfoque de género con la intención de iniciar o mejorar la productividad, activar la economía y optimizar la calidad de vida tanto de las artesanas como de sus familias (Greenfield, 2004; Kabeer, 2006).

Conforme el modelo de fabricación textil se iba compartiendo, también lo hacían las actividades de trabajo y sus relaciones. Ante las exigencias de los espacios de trabajo productivo o reproductivo, en el ámbito de las relaciones familiares, las artesanas pidieron ayuda con sus hermanas, primas, hijas, tías, vecinas e inclusive con algunos varones, con la finalidad de poder repartir trabajos y así poder cumplir con las

demandas. A cambio, las bordadoras y tejedoras que participaron en la elaboración de productos textiles dieron alguna compensación, generalmente económica o ayudaban a estas otras mujeres a involucrarse en los ejercicios productivos que patrocinaban los diferentes programas de desarrollo (Pérez Cánovas, 2014; Greenfield, 2004). Ante esto, las artesanas comenzaron a sumergirse en una intrincada red de relaciones de poder y control, desde el espacio doméstico hasta la comunidad e inclusive traspasando los límites de ésta, para construir redes de reciprocidad no exentas de conflicto y explotación (Zapata, 2007).

El modo de enseñanza del tejido de la madre a la hija, como actividad de trabajo reproductiva que reforzaba la adherencia y continuidad en los tejidos, bordados y sus diseños, también comenzó a cambiar. Con la intención de que las zonas rurales transitaran de una economía de subsistencia y campesina a una asalariada y obrera (Rus, 2012), la escolaridad de los niños fue tomando un papel importante en su preparación para su incorporación posterior en el trabajo adulto, ya que ahora resultaba cada vez más necesario aprender español, así como desarrollar habilidades matemáticas básicas para poder incorporarse en los procesos de comercialización (Greenfield, 2004). Por lo tanto, la enseñanza exclusivamente vertical (de la madre a la hija) empezó a dejar de serlo, para proporcionar aprendizaje de forma horizontal (de hija a la madre y viceversa). La generación “lectora” de las hijas podía recibir con mayor facilidad las indicaciones venidas del exterior y enseñarlas a la generación “analfabeta” de las madres (Greenfield, 2004).

A pesar de diversos conflictos y tensiones surgidos de la incorporación a un espacio de trabajo productivo textil orientado por programas de desarrollo, en los ochenta, cada vez más y más mujeres se incluyeron, debido a que, en la transición de la economía, de subsistencia-campesina a monetizada-obrera, el valor del dinero en efectivo cobró una mayor relevancia para la manutención del hogar campesino (Greenfield, 2004; López Arévalo, 2007; Rus, 2012; Sánchez, 1998).

Nuevamente, dicha transición tuvo su raíz en diversos ajustes estructurales de carácter neoliberal en la política económica mexicana¹³ (Harvey, 2005; López Arévalo, 2007). Tales ajustes estaban a favor de la privatización de la tierra, la suspensión de los subsidios al campo, el empleo precario, la implementación de los monocultivos, la explotación industrial de la biodiversidad y una intensa industrialización del sector agropecuario que dejó fuera de competencia al pequeño productor (Harvey, 1994; Grammont, 2009; López Arévalo, 2007; Olivera, 2014). Esta situación trajo como conse-

¹³ Los ajustes estructurales neoliberales que incorporó la política económica mexicana a inicios de los ochenta tenían como objetivo: a) Permitir que el mercado fijara los precios relativos, b) disminuir el gasto del gobierno, así como su intervención, c) liberalizar las economías y abrirlas al comercio internacional y a la inversión extranjera y d) flexibilizar los mercados de trabajo, e) combatir la pobreza a través de programas de trabajo intensivo para generar oportunidades de ingresos a los pobres empleado su poder laboral (Harvey, 2005).

cuencia una notable disminución de hogares campesinos mexicanos con dedicación exclusiva a labores agropecuarias. De ahí que aparecieran hogares pluriactivos, es decir, familias que ya no se basan en la agricultura como actividad primaria, sino que diversifican sus opciones de ingreso hacia actividades asalariadas, pequeños negocios y/u oficios propios. Como consecuencia, pusieron a trabajar a todos sus miembros (Grammont, 2009).

También se observó la transferencia de fuerza de trabajo del sector rural e indígena hacia el sector urbano, lo que configuró una nueva organización en el mercado laboral. Esto se debió a que la producción agrícola de subsistencia ya no fue suficiente, y ello obligó a las familias campesinas indígenas a buscar alternativas para completar sus ingresos a través de trabajos que reportaran alguna remuneración (Martínez Cuero *et al.*, 2017). Esto podía ser “bajo la forma de mercancía de su fuerza de trabajo, que reditúa beneficios tanto a las economías de destino como a las locales por medio de las remesas familiares” (Martínez Cuero *et al.*, 2017: 10).

En medio de estos procesos, la economía indígena incrementó su monetización y la mayoría del gasto ya no se destinó al campo, sino al consumo –también como otra pauta de dispositivo de la gubernamentalidad. Esto último fue reforzado por la agresiva introducción de diversos productos nacionales y extranjeros (plásticos, refrescos embotellados, cervezas, licores, alimentos empaquetados, electrodomésticos, ropa, música, etcétera) (Nolasco, 2008).

De esta manera, no sólo los operadores de los programas de desarrollo buscaron involucrar a las artesanas, sino que ellas mismas procuraron incluirse, dadas las condiciones macro y micro económicas que las empujaron a mercantilizar su fuerza de trabajo.

Para finales de los ochenta, los programas de desarrollo con enfoque de género implementados en la región se transformaron al dejar de lado el enfoque MED, para adoptar el de Género en el Desarrollo (GED)¹⁴ (Valcárcel, 1997). A partir de este enfoque surgen los programas Mujeres en Solidaridad y Mujer Indígena –emanados del Programa Nacional de Solidaridad (Pronasol), creado en 1989. Ambos programas respondían a los Fondos de Inversión del BM y PNUD y continuaban con el objetivo de combatir la pobreza a través del desarrollo productivo económico, pero esta vez, desde la promoción de la participación y organización de la población femenina de zonas rurales, al atender sus proyectos productivos (Meza Ojeda *et al.*, 2002; Ontiveros, 2005).

¹⁴ El GED continuó con el énfasis de incorporar a la mujer al desarrollo a través de la mercantilización de su trabajo, pero ahora con la comprensión de que las relaciones de poder no sólo eran marcadas por el género, sino por otras categorías de dominación: etnia, cultura, clase, edad, etc. (Aguinaga *et al.*, 2011). Una de las características principales del GED es el concepto de empoderamiento, que es un “conjunto de procesos que pueden ser vistos en las dimensiones individual, colectiva y de relaciones cercanas, centrado alrededor del núcleo de desarrollo de confianza, la autoestima, el sentido de la capacidad individual o grupal para realizar acciones de cambio” (Rowlands, 1998: 230).

Asimismo, se basaban en una metodología participativa, la cual buscaba intervenir y corregir, desde un enfoque integral, las diferentes causas de la pobreza y vulnerabilidad de las mujeres (Ontiveros, 2005).

La metodología participativa que proponía el enfoque GED se apoyaba en el discurso del empoderamiento a través de la autogestión, con el objetivo de que las mujeres desarrollaran confianza, autoestima y sentido de la capacidad para crear y sostener procesos de auto-organización individual o colectiva (Rowlands, 1998). Planteaba la importancia de que ellas participaran de forma activa en las decisiones sobre su desarrollo y funcionamiento (ibíd.); de esta manera, se esperaba una mayor responsabilidad por parte de las beneficiarias para con sus acciones de cambio (Ontiveros, 2005).

La estrategia de autogestión se orientaba a que estos procesos de organización, protagonizados por ellas mismas, llenaran los huecos que deja el Estado; en otras palabras, las artesanas debían ser capaces de resolver sus propios problemas sin alterar estructuras jerárquicas entre el Estado, el mercado y la sociedad (Ortiz, 2013). Para ello, debían introducir la idea de que eran responsables de su propio desarrollo y, por lo tanto, invirtieran sus recursos en capacitaciones y adiestramiento (ibíd.). De esta manera aseguraban una fuente de ingresos, en la que, si bien se hablaba de desarrollo, éste era reducido a su aspecto material y monetario (Ibíd.). De esta forma, a las actividades reproductivas y productivas diarias de las artesanas, se sumarían las tareas de autogestión, a través de las que podrían sostener su participación dentro de los planes de desarrollo focalizados en la producción de artesanía textil (Ayala-Carrillo y Zapata, 2015). Para ello debían acudir a diversos cursos y talleres con temáticas sobre empoderamiento, equidad, administración, diseño textil y emprendimiento, por mencionar algunos (Ramos, 2004).

El discurso de emprendimiento a través de la autogestión, sirvió, y continúa sirviendo, como dispositivo de la gubernamentalidad enfocada al modelamiento de una subjetividad que se constituya alrededor de una autonomización social –para utilizar la expresión de Donzelot (1984)– donde, desde la perspectiva de los Estudios Culturales, los operadores imponen una disciplina en la que el sujeto que pretenda pertenecer a un grupo y ser actor/efectivo es preciso que asuma responsabilidades y conduzca acciones según modelos apropiados y aprobados por quienes dominan.

Uno de estos modelos es el sentido de competitividad y de ser responsable de las propias elecciones, capacitaciones y adquisiciones (Veiga-Neto, 2010); es decir, el sujeto debe desarrollar al máximo su capacidad de ser empresario de sí mismo (Becker, 1994).

En este marco, el INI creó el Fondo Regional de Mujeres Indígenas, que otorgó recursos económicos y asesorías a las mujeres artesanas indígenas (Sánchez, 2008). Junto con el sistema de Desarrollo Integral de la Familia (DIF), se realizaron recorridos por los diferentes municipios, priorizando a los alteños, para invitar a las mujeres artesanas a participar (ibíd.).

Un municipio pionero fue el de Larráinzar, de gran tradición textil, donde ya existían obrajes de mujeres artesanas organizadas desde la década de los setentas, elaborando prendas para autoconsumo; así, fueron ellas las primeras interesadas en participar en una organización formal de autogestión productiva (Sánchez, 1998).

En Larráinzar comenzaron 173 mujeres de cinco comunidades: San Andrés Sacamche'n de los Pobres, Chichenalhó, Bayelemó, Tres Puentes y Batzitetit (Sánchez, 1998). Las artesanas comenzaron a trabajar con las materias primas que les otorgaba el INI (Ibíd.), al principio las tejedoras entregaban toda su producción a la institución para que las distribuyera, pero a finales de los ochenta e inicios de los noventa, poco a poco comenzaron a tomar decisiones sobre cómo distribuir y elegir sus prendas y trabajos entre diferentes organizaciones e instituciones (Ibíd.). Al mismo tiempo, se involucraron en la administración y crearon estructuras organizacionales que “permitía[n] que todas las actividades se distribuyeran entre todos los miembros de la cooperativa” (Ibíd.: 119).

Respecto a los programas de desarrollo centrados en la producción de artesanía textil y sus operadores, sirvió adoptar la herramienta de empoderamiento mediante la autogestión, por un lado, en la medida en que “potencia que las mujeres participen en actividades económicas productivas y de gestión comercial, ampliando sus roles más allá del espacio doméstico y el ámbito reproductivo” (Ayala-Carrillo y Zapata, 2015: 215); por otro lado, es también una estrategia de financiamiento, ya que esta herramienta es impulsada principalmente por los organismos internacionales, de manera que las organizaciones pueden gestionar recursos si cumplen con el requisito de implementar dicha herramienta (Ramos, 2004).

Para las bordadoras y tejedoras, adoptar las acciones provenientes del empoderamiento a través de la autogestión, les obligó a incorporar mayores conocimientos con los cuales pudieran movilizarse con miras a aumentar sus compromisos financieros, comerciales y organizacionales para construir redes que les permitieran circular la producción, permanecer en la actividad y estar presente en los mercados de trabajo, consumo y de venta, sometiéndose a una lógica empresarial (Zapata, 2007). Ello las llevó a responsabilizarse –aún más– de sostener una fuente de ingresos acorde a su producción, al tiempo que liberaron de estas gestiones a los operadores de los programas de desarrollo centrados en la producción de la artesanía textil. De esta manera, las artesanas realizaron grandes esfuerzos para consolidarse como trabajadoras en los programas de desarrollo con la intención de realizar aportes económicos que contribuyeran a la subsistencia de la unidad doméstica familiar. Para ello, se vieron obligadas a reducir los tiempos de trabajo reproductivo y de relaciones familiares, las cuales no estaban exentas de procesos de negociación, tensión y conflicto que las afectaban al interior de la unidad doméstica (Zapata, 2007).

Cabe mencionar que, no sólo las artesanas decidieron incorporarse a este discurso de autogestión, también otras instituciones de corte no gubernamental como las religiosas, organizaciones no gubernamentales (ONGs) y en general asociaciones civiles (ACs). Bajo diferentes banderas e intenciones, dichas instituciones buscaron agrupar y acupar a mujeres en el trabajo productivo artesanal textil, ensayando nuevas formas de interacción y formulando sus intereses en términos de demandas (Sánchez, 1998; Caligaris, 1998). De esta manera, para finales de los ochenta e inicios de los noventa, el número de agrupaciones de mujeres artesanas textiles se había incrementado, al poder optar por una práctica productiva que facilita el acceso a la comercialización y a la autogestión de recursos, principalmente económicos; esto les permitió participar con el gasto en el hogar y acceder al mercado de consumo (Greenfield, 2004; Kabeer, 2006; Sánchez, 1998).

SURGIMIENTO DE LA INDUSTRIA CREATIVA TEXTIL

El concepto de economía creativa, naranja o cultural entiende a la creatividad –en el sentido amplio– como el motor de la innovación, el cambio tecnológico y ventaja comparativa para el desarrollo económico (Buitrago y Duque, 2013). A mediados de la década de los noventa, esta visión dio lugar a programas de desarrollo basados en las industrias creativas, primero en Australia y más tarde en demás territorios de la *Commonwealth*. Dichos programas son aquellos que tienen su origen en la creatividad, sea cual sea su dimensión, destreza o talento; y tienen el potencial de producir riqueza y empleo a través de la generación y explotación de la propiedad intelectual, cultural y simbólica (Creative Nation, 1994; UNESCO, 2010).

Sin embargo, el modelo de economía creativa y sus programas e industrias son parte de una política neoliberal que pretende eliminar la obligación del Estado de garantizar, auspiciar, financiar y defender la cultura y sus artes (González, 2018). El patrimonio cultural desaparece como derecho y se convierte en mercado de consumo mercantilizado (Ibíd.). En este mercado, los que dominan son los conglomerados multimedios u operadores: empresas, organismos internacionales, diseñadores independientes o el propio Estado. Posee tres agravantes: son pocos, son globales y controlan los medios; lo que buscan adquirir no es un producto en sí, sino los saberes, mano de obra y derechos que surgen de un patrimonio (González, 2018).

De esta manera, los operadores no sólo controlan la producción, sino también el mercado de trabajo que ofertan, siendo éste precarizado al no presentar –generalmente– contratos que ofrezcan sueldo base, prestaciones de ley y seguros (Ramos, 2004).

La IC, como programa de desarrollo global e inclusivo que retiene, atrae, captura y reproduce el talento de un segmento de la población que por lo general se encuentra

subvalorado social y económicamente, fue un éxito en cuanto a los objetivos de desarrollo para el gobierno de la *Commonwealth*. En consecuencia, rápidamente fue apropiada por diversos organismos internacionales tales como: la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, Ciencia y Cultura (UNESCO), el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), el Banco Mundial (BM), el Fondo Monetario Internacional (FMI), la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) y el Banco Interamericano para el Desarrollo (BID) (Buitrago y Duque, 2013).

Para Raunig (2008), introducir la globalización y sus procesos de mercantilización a través de industrias creativas obliga a su mano de obra operativa a someterse a un espacio de precarización laboral, donde las fronteras entre tiempo de trabajo y tiempo libre se diluyen con la intención de obtener un máximo de rendimiento en demanda de su mercado de consumo global. Por lo tanto, la industria creativa se erige como una continua invocación a la productividad del individuo, la cual precariza la cotidianidad y su sostenimiento mediante la labor reproductiva, al normar al trabajo productivo como eje rector de vida. Esta precarización se ha convertido en una función de normalización dentro de la gubernamentalidad neoliberal con la intención de desarrollar formas de vida y de trabajo autogestionadas como alternativas al régimen de trabajo reglamentado, para ello se busca que los individuos desarrollen la creatividad –con la idea de hacer cosas diferentes– y la productividad (Raunig, 2008).

En Chiapas, a mediados de la década de los noventa, comenzó la época de descentralización de los planes de desarrollo –dispositivo de gubernamentalidad neoliberal– que buscaban establecer pautas de producción a través de la autogestión, dejando en manos del Estado sólo aquellos de corte benefactor con el objetivo de direccionar capital político (Egurrola, Arévalo y Quintana, 2013). De esta manera, los programas gubernamentales de desarrollo a partir de la producción por autogestión de inicios de la década, como el de Mujeres en Solidaridad o Mujer Indígena, fueron desapareciendo para dar paso a los elaborados por instituciones y organismos no gubernamentales, asociaciones civiles, fundaciones e iniciativa privada. Aquellos programas que estaban directamente vinculados con la relación mujeres-artisanía-producción manifestaron un importante auge debido a que ya existían bases en la zona para la producción artesanal, gracias a las diferentes cooperativas que se habían conformado en décadas pasadas.

En 1994, el movimiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) atrajo a decenas de organizaciones nacionales e internacionales enfocadas en temas de desarrollo o que encontraron en los programas y políticas de desarrollo oportunidades para realizar su labor. Este hecho catapultó el número de programas y/o estrategias vinculados a la producción textil artesanal de diversas mujeres, principalmente de aquellas que vivían en la zona de Los Altos de Chiapas (Cruz Solís, 2018; Martínez Ochoa, 2014; Pérez Cánovas, 2014, del Rasso Sáyago, 2016 y Montero, 2017).

Para el año de 1996, las organizaciones nacionales e internacionales importaron el programa de desarrollo propuesto por la IC, lo insertaron en las cooperativas de mujeres bordadoras y tejedoras ya establecidas, y lo adaptaron desde un enfoque GED. Así es como surge la industria creativa textil (ICT) en Chiapas (Cruz Solís, 2018; Pérez Cánovas, 2014; y Montero, 2017).

La ICT empezó a prosperar con la llegada de nuevas organizaciones enfocadas en el desarrollo, asociaciones e iniciativa privada. El negocio comenzó a crecer hacia el mercado global por lo que se incrementó el valor comercial y con ello la calidad de la producción; como gran diferenciador con respecto a programas de desarrollo pasados.

Esto se ratifica al analizar la evolución comercial y productiva del sector artesanal textil mexicano a partir del valor comercial y la cantidad de las exportaciones mundiales netas de la industria al inicio de cada sexenio presidencial desde 1994:

Tabla 1. Cambio en las exportaciones de artesanía textil por sexenio presidencial¹⁵

Inicio de sexenio	Valor comercial (en dólares)	Cantidad de exportación (kg)
1994	4,767,858	1,485,450
2000	4,768,043	176,592
2006	11,752,899	309,416
2012	12,140,297	203,910
2018	12,587,164	No dato

Fuente: Elaboración propia con datos de UN Comtrade Database.

A partir de la Tabla 1 analizamos que, al inicio del sexenio de 1994 –antes del arribo de la ICT–, México exportaba más de un millón de kilogramos de artesanía textil al mundo. Sin embargo, para el inicio del sexenio del 2000 –con la ICT operando– se exportó 8.4 menos cantidad que en 1994, no obstante, el valor comercial de las exportaciones experimentó una leve alza. Con ello deducimos que el valor comercial de cada kg de artesanía textil aumentó notoriamente a raíz de su mejora en calidad.

Para el inicio del sexenio del 2006 –a una década de operación de la ICT– el valor comercial de las exportaciones aumentó a más del doble en comparación con el inicio de sexenio previo, al igual que la cantidad. También observamos que el valor comercial de exportación de la artesanía textil para el inicio de los sexenios 2012 y 2018 se ha sostenido con ligeras alzas, lo que nos indica que la industria de la artesiana textil mexicana, que en algunas regiones del país se encuentra mediada por la ICT, como negocio, mercado, consumo e industria mantuvo cifras óptimas. Esto provocó que las

¹⁵ Los datos corresponden al inicio de cada sexenio presidencial y permiten observar, documentar y analizar el impulso comercial de las políticas, programas e intervenciones económicas-productivas neoliberales del gobierno anterior al sector industrial de la artesanía textil.

mujeres tuvieran que intensificar su ritmo y rendimiento de producción, dependientes de un mercado globalizado y consumidor (Cruz Solís, 2018; Martínez Ochoa, 2014; Pérez Cánovas, 2014; del Rasso Sáyo, 2016; Montero, 2017).

Por otro lado, se ha identificado que los principales actores que operan y dominan la ICT, al igual que sus antecesores programas de desarrollo centrados en la producción de artesanía textil con enfoque de género, son generalmente organizaciones no gubernamentales, diseñadores independientes o personas que, por oficio, actúan como intermediarios en un proceso de compra de mano de obra para la fabricación de algún proyecto textil y obtienen un porcentaje de ganancia que depende del precio final de venta del proyecto terminado (Cruz Solís, 2018; Martínez Ochoa, 2014; Pérez Cánovas, 2014; del Rasso Sáyo, 2016; Montero, 2017). La función de los operadores dentro de la ICT es la de organizar, vigilar la transacción y decidir qué cooperativa(s) es la ideal para el trabajo, con base en la aceptación de sus términos de calidad, el tiempo de entrega y el costo de mano de obra (Ibíd.).

Como se mencionó, el producto textil y sus procesos de producción enmarcados en la ICT tienen demandas específicas que vienen del exterior y obedecen a las exigencias de un mercado globalizado (Pérez Cánovas, 2014; del Rasso Sayago, 2016; Montero, 2017). Su diseño, calidad y tiempo de entrega se deben cumplir cabalmente para contribuir tanto al prestigio de las artesanías textiles, como de los operadores; a su vez, ello influye en sus opciones de contratación (Pérez Cánovas, 2014; del Rasso Sayago, 2016; Montero, 2017).

Esto acentuó la mercantilización de los saberes en el bordado y tejido de las artesanas en la ICT. En sus contextos locales, sus conocimientos ya no fueron destinados a una labor reproductiva, sino que ahora eran igual o más relevantes para el trabajo productivo. De esta manera, las técnicas no locales de producción textil (técnicas de moda occidental y uso de tecnología y materiales industriales) fueron compartiendo o desplazando en el uso de las locales. Esto implicó el despojo de toda una cosmovisión de carácter cultural en torno a la reproducción textil de la región.

Las bordadoras y tejedoras de Los Altos de Chiapas pudieron incluirse y cumplir con las demandas de la ICT y sus mercados globalizados, gracias al involucramiento de diversas generaciones de artesanas con los diferentes programas de desarrollo con enfoque de género. Con ello habían consolidado diversas capacidades, conocimientos, redes, adaptaciones y/o estrategias que les permitieron responder al trabajo, ritmos, rendimientos, calidades y autogestión productiva que requiere la industria; es decir, se encontraban adaptadas a las exigencias del mercado, porque los programas anteriores aplicaron dispositivos de gubernamentalidad neoliberal que fincaron una lógica empresarial y las obligaron a capacitarse. De esta forma, las artesanas pueden gobernarse, controlarse y disciplinarse, bajo la premisa de que formarse y empoderarse significa

ser libre. “Sólo mediante esta paradoja pueden los sujetos soberanos ser gobernados” (gubernamentalidad) (Lorey, 2006: 4).

A partir de esta reconfiguración de subjetividad, la ICT consolida en las artesanas la idea de ser “empresarias de sí” como función hegemónica –desde los Estudios Culturales– de la “economización de la vida”, donde la vida y el cuerpo se pone a disposición de los intereses económicos explotadores. Es así como se pierden las fronteras entre el trabajo productivo y el trabajo reproductivo (Lorey, 2006).

Las prácticas organizativas¹⁶ de trabajo productivo y reproductivo de las artesanas, en comparación con las realizadas en momentos previos a la ICT, o en programas de desarrollo anteriores, se diversificaron y complejizaron.

La exigencia del mercado globalizado de la ICT aumentó las horas de trabajo artesanal, calidades e inmediatez de entrega de producto para las artesanas, al tiempo que debían responder a las demandas del trabajo reproductivo. Ante el aumento de trabajo productivo, sus opciones fueron: resistirse a realizar labores reproductivas, negociar su participación y responsabilidades para con el trabajo reproductivo con otros miembros de la unidad doméstica, o bien, fusionar ambas labores –tejer mientras se amamanta, educar a los hijos e hijas mediante y para la labor productiva artesanal textil, gestionar el gasto del hogar con relación a las ganancias que se obtengan por la elaboración de artesanía textil, bordar al mismo tiempo que se preparan los alimentos, cuidar a la infancia y adultos mayores mientras se elabora alguna prenda, etcétera– (Cruz Solís, 2018; Martínez Ochoa, 2014; Pérez Cánovas, 2014; del Rasso Sáyago, 2016; Montero, 2017). La realización de algunas de estas opciones o la combinación de éstas continuó nutriendo la explotación laboral de las mujeres y a la red de relaciones de poder y control que se gestan al interior y exterior del espacio doméstico y que no están libres de negociación y conflicto (Zapata, 2007).

En medio de estas dinámicas, la mayor parte de las cooperativas de mujeres bordadoras ya existentes, más otras nuevas como la *Jolom Mayaetik*, *Mujeres de Maíz*, *Stalelal Maya*, *Tsobolitic ta Abtel* y *Tsobol Antzetik*, entre otras, se unieron a la propuesta de desarrollo de la ICT. Algunas de estas cooperativas ya no solamente se encontraban operadas por instituciones nacionales e internacionales, sino también por un amplio número de fundaciones de empresas privadas, diseñadores y empresarios independientes, consolidando la mercantilización de los saberes (Cruz Solís, 2018; Montero, 2017).

Hacia octubre del 2008, los gobiernos federal y estatal firmaron con la ONU la *Agenda Chiapas-ONU*, un convenio de colaboración que ha hecho del logro de los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM) uno de los principales referentes para el diseño

¹⁶ Comprendemos por prácticas organizativas como las “distintas acciones y estrategias que sigue la gente para mantener y desarrollar la subsistencia cotidiana y otros proyectos de vida” (Appendini y Nuijten, 2002, :75).

e implementación de las políticas públicas del gobierno chiapaneco. Esto ocasionó que en el 2009 el Congreso del Estado de Chiapas elaborara una reforma constitucional para garantizar el cumplimiento de los ODM en su constitución. Del mismo modo, se elaboró el plan Chiapas Solidario 2007-2012, con la finalidad de que los ODM se cumplan tanto a nivel de programas estatales como de iniciativa privada (ONU, 2013). A partir del apoyo gubernamental –y con la intención de cumplir con los ODM–, en los últimos años, la industria creativa textil como programa se expandió y consolidó en casi todos los municipios indígenas con tradición textil (del Rasso Sayago, 2016; Montero, 2017). Diversas organizaciones, instituciones e iniciativa privada, en compañía de la Secretaría de Desarrollo Social acudieron a los municipios a invitar a cientos de mujeres bordadoras y tejedoras a que se unieran a esta empresa (ibíd.).

Es conveniente afirmar que las formas de fabricar artesanía textil en Los Altos de Chiapas no se encuentran medidas exclusivamente por los programas de desarrollo, también existen y sobreviven otras formas de fabricación, incluyendo la tradicional a través de la salvaguarda del taller familiar, y a través de otros procesos de valorización del trabajo artesanal, que surgieron a partir de acompañamientos más sensibles al contexto socioeconómico y laboral de la artesana. Los programas de desarrollo implementados en la región también provocaron que, de los setenta a los ochenta y principios de los noventa las mujeres pasaran de acompañantes del hombre en los movimientos sociales, a visibilizarse como lideresas en la lucha por la tierra y la adquisición de derechos, servicios y espacios de liderazgo (Garza Caligaris, 1998). Dichos liderazgos provocaron una serie de empoderamientos que tuvo efectos como el acceso a la educación y a recursos para la administración de la unidad doméstica, una mayor capacitación y participación en movimientos sociales, mercados de trabajo y proyectos productivos (ibíd.).

No obstante, las políticas neoliberales y los grandes mercados de consumo suelen apoyar a las industrias textiles que producen para la globalización, dejando a las artesanas que no se acoplan a este modelo de producción en desprotección y desventaja (Mejía *et al.*, 2001).

CONCLUSIONES

Los diferentes programas de desarrollo implementados desde finales de los setenta hasta mediados de los noventa ofrecieron a las artesanas la alternativa de obtener recursos económicos en el corto plazo a través del trabajo textil, la cual aceptaron por la necesidad de contribuir al gasto y sobrevivencia de sus familias. Ello las condicionó a incorporar, incrementar y adaptar la participación de diversas generaciones de bordadoras y tejedoras de Los Altos y a su organización de vida cotidiana las diferentes demandas y exigencias del trabajo productivo textil. Este involucramiento moldeó la

subjetividad de las artesanas para aceptar espacios laborales precarizados y de constante exigencia de ritmo y rendimiento productivo y autogestión como es el de la ICT.

Observamos una dinámica contradictoria en la que, por un lado, las artesanas son trabajadoras precarizadas y explotadas por la industria y, por otro, se abre la posibilidad de que cuenten con espacios de interacción y aprendizaje, a partir de los cuales puedan obtener mayor independencia económica, valoración personal, así como participar en otros roles no tradicionales. Esto conlleva complejidades en su vida cotidiana, particularmente, a las que se encuentran vinculadas al trabajo productivo y reproductivo.

Esto nos invita a no estudiar a las mujeres campesinas e indígenas como un grupo homogéneo y subordinado a la condición estructural que puede emerger desde sus contextos locales y comunitarios. Más bien, habrá que abordar los análisis desde la heterogeneidad de sus condiciones, según sus diferentes contextos sociales, así como de las contradicciones que puedan existir y que, al final, dan respuestas a través de las cuales construyen.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguinaga, M. (2011). *Pensar desde el feminismo: críticas y alternativas al desarrollo, más allá del desarrollo*. Quito.
- Appendini, K. y Nuijten, M. (2002). “El papel de las instituciones en contextos locales”. En *Revista de la CEPAL*. Vol. 76, pp 71-88.
- Arizpe, L. (1986). *Las mujeres campesinas y la crisis agraria en América Latina*. UNAM.
- _____ (1989). *La mujer en el desarrollo de México y América Latina*. UNAM.
- Ayala-Carrillo, M; y Zapata-Matelo, E. (2014). “Políticas de equidad de género: educación para una escuela libre de violencia” en *Ra Ximhai*, vol. 10, pp: 1-21.
- Baeza, G; Montiel, O; y Ulloa, T. (2005). *Visibilización de la violencia contra las mujeres en los usos y costumbres de las comunidades indígenas. Trabajo etnográfico en Los Altos de Chiapas*. Chipas. Comisión Nacional para Prevenir y Erradicar la Violencia contra las Mujeres.
- Becker, G. S. (1994). “Human capital revisited”. En *Human Capital: A Theoretical and Empirical Analysis with Special Reference to Education*, Third Edition. The University of Chicago Press, pp.15-28
- Benería, L. (2006). “Trabajo productivo/reproductivo, pobreza, y la globalización de la reproducción. Consideraciones teóricas y prácticas”. En *Mientras tanto*. Vol. 100, pp.89-107.
- Boseroup, E. (1970). *Woman's Role in Economic Development*, Nueva York, St.Martins's Press.
- Buitrago, F; y Duque, I. (2013). *La Economía Naranja: una oportunidad infinita*. Miami, Banco Interamericano para el Desarrollo.
- Bustamante, E. (2003). “Las industrias culturales entre dos siglos” en *Hacia un nuevo sistema mundial de comunicación. Las industrias culturales en la era digital*. Barcelona Gedisa, pp.15-45.

- Caligaris Garza, A. (1998). "Relaciones de género en San Pedro Chenalhó" en *Los Pueblos Indígenas de Chiapas: atlas etnográfico*. México. Instituto de Antropología e Historia.
- Carrasco-Márius, D. (2003). "Género y usos del tiempo: nuevos enfoques metodológicos" en *Revista de Economía Crítica*, n° 1. abril de 2003, pp. 129-152.
- CEPAL y PNUD (1977). *Plan de Acción Regional para la Integración de la Mujer en el Desarrollo Económico y Social de América Latina*.
- CONEVAL (2010). *Indicadores de desigualdad 2010*. Ciudad de México.
- (2018). *Resultados de pobreza en México 2018 a nivel nacional y por entidad federativa*. Ciudad de México.
- Correa Poblete, E. (2012). *La Concepción Tecno-económica del Tiempo*. Concón, Chile. MIDAS
- Cruz Solís, I. (2018). *Tejiendo sueños, bordando realidades. La organización de mujeres indígenas artesanas textiles en Los Altos de Chiapas*. Tesis de Maestría en Desarrollo Local. UNACH.
- Deere, D; y León, M. (2001). *Empowering women: land and property rights in Latin America*. Pittsburgh. University of Pittsburgh Press.
- De La Garza Toledo, E. (2001). "Problemas clásicos y actuales de la crisis del trabajo" en *El Futuro del Trabajo. El Trabajo del futuro*. pp.11-31.
- Donzelot, J. (1979). "Poverty of Political culture" en *Ideology & Consciousness*, Vol. 5, pp. 73-86.
- (1984). "Invention du social" en *Lien social et politiques- RIAC*. vol. 44, pp. 1910-1930.
- Evangelista, A. (2013). *Derechos sexuales y reproductivos en jóvenes de San Cristóbal de las Casas, Chiapas*. Chiapas. CESMECA.
- Escobar, A. (2007). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y desconstrucción del desarrollo*. Caracas. Fundación Editorial el perro y la rana.
- Egurrola, J; López Arévalo, J; y Quintana, L. (2013). *Desigualdad y Desarrollo Regional: Chiapas y el Sur Pacífico Mexicano*. UNACH.
- Foucault, M. (1991). *The Foucault effect: Studies in governmentality*. University of Chicago Press.
- Lagarde, M (1996). "Identidad femenina e insurrección en México. Las zapatistas del EZLN, 1994" en *Revista ABRA*, vol 14, pp. 23-34.
- Long, N. (2007). *Sociología del desarrollo: una perspectiva centrada en el actor*. CIESAS.
- Lamas, M. (2005). "¿Qué generó el género?" en Olivia Gall (coord.). *Género, etnicidad y liderazgo: entrecruzamientos y encuentros. Manual de liderazgo para mujeres indígenas*. México. Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir, pp 19-37.
- López Arévalo, J. (2007). *La globalización neoliberal en Chiapas*. UNACH.
- López-López, S. (2019). "Tejido y vida cotidiana. El cuerpo manda. Discurso sobre trabajo y corporeidad entre las artesanas expertas de San Juan Chamula" en *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. 27, núm 2, julio-diciembre del 2019, pp. 131-147.
- Lorey, I. (2006). "Governmentality and self-precarization" en Gerald Raunig y Gene Ray (coord.). *Art and contemporary critical practice*. Londres. May-fly. pp 187-202.
- García Canclini, N. (1989). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México. Grijalbo,

- Grammont, H. et al. (2009). "Migración rural, temporal y configuraciones familiares (Los casos de Sinaloa, México; Mapa y Sonora, EE. UU.)" en *Imágenes de la familia en el cambio de siglo*. México. Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM.
- González, D. (2018). Obtenido de <http://artes.bogota.unal.edu.co/cdm/notas/economia-naranja>.
- González, S. (1993). *Mujeres y relaciones de género en la antropología latinoamericana*. México. El Colegio de México.
- Gouverneur, J. (2007). "Una concepción puramente social del valor y el trabajo productivo" en *Revista de Economía institucional*, vol. 9 núm.17, pp. 183-211.
- Greenfield, P. (2004). *Tejedoras, generaciones reunidas. Evolución de la creatividad entre las mayas de Chiapas*. México. CIESAS.
- Harris, J. (2005). "Great promise, hubris and recovery: A participant's history of development studies" en *Radical history of development studies. Individuals, institutions and ideologies*. vol. 17, pp. 17-46.
- Harvey, N. (1994). *Rebellion in Chiapas rural reforms, campesino radicalism, and the limits to salinismo*. Chiapas.
- Harvey, D. (2005). *A brief history of neoliberalism*. Oxford University Press.
- INEGI (2010). *Censo de población y vivienda*. 2010.
- Kabeer, N. (2006). *Lugar preponderante del género en la erradicación de la pobreza y las metas de desarrollo del milenio*. IDRC.
- Kenway, J; y Fitzclarence, L. (1997). "Masculinity, violence and schooling: Challenging poisonous pedagogies" en *Gender and Education*. vol. 9, pp. 117-133.
- Martínez-Cuero, J; Peláez Herreros, Ó; y López Arévalo, J. (2017). "Dualismo y globalización neoliberal en Chiapas: deterioro de las condiciones de vida de los indígenas residentes, 1990-2010" en *Intersticios Sociales*, núm. 13, marzo 2017, pp. 1-24.
- Martínez Ochoa, H. (2014). *Los procesos de producción y comercialización de textiles y bordados al interior de una familia zinacanteca: desde la mirada de la reproducción, resistencia y cambio social*. Tesis de Doctorado en Estudios Regionales. UNACH.
- Mejía, S. C., Oyorzabal, O. (2001). "Maseualsiuamej Mosenyolchicauanij: Mujeres indígenas que trabajan juntas y se apoyan. Sistematización del proceso de producción y comercialización artesanal" en *De la tradición al mercado. Microempresas de mujeres artesanas*. México. Gimtrap.
- Meza Ojeda, A; Ramos Muñoz, D; y Michel Kauffer, E. (2002). "Progres y el empoderamiento de las mujeres: estudio de caso en Vista Hermosa, Chiapas" en *Papeles de Población*, vol. 8, núm. 31, enero-marzo-2002, pp. 67-93.
- Montero, J. (2017). *Artesanas textiles de Chenalhó. Diálogo, apropiaciones y resistencias de una cultura local*. UNACH.
- Moreno Navarro, I. (1997). "Trabajo, ideologías sobre el trabajo y culturas del trabajo" en *Trabajo: revista andaluza de relaciones laborales*, vol. 3, pp. 9-28.
- Morris, W. (1996). *Handmade money: Latin American artisans in the marketplace*. Washington, D. C. Organization of Amer State.

- Australia. Department of Communications and the Arts (1994). *Creative nation: Commonwealth cultural policy*. Department of Communications and the Arts.
- Nash, J. (1994). “La producción artesanal y el desarrollo de la industria: cambios en la transmisión cultural por medio de las mercancías” en *Semillas de la Industria. Transformaciones de la tecnología indígena en las Américas*. México. CIESAS, pp. 99-115.
- Nolasco, M. (1998). “La economía indígena: de qué viven los indios en Chiapas” en *Los Pueblos Indígenas de Chiapas: atlas etnográfico*. México. Instituto de Antropología e Historia.
- Palencia, T. (1999). *Género y cosmovisión Maya*. Guatemala. PRODESSA.
- Pancake, Ch. (1993). “Las fronteras de género reflejadas en los estudios de tejedores indígenas: el caso de Guatemala” en *Revista Mesoamérica*, núm. 26, pp.:267-280.
- Paredes, P. (2012). “Pobreza al femenino: entre la perspectiva de género y el paradigma del desarrollo” en *La Ventana. Revista de estudios de género*, vol. 36, pp. 257-291.
- Pazos Moran, M. (2018). *Contra el patriarcado. Economía feminista para una sociedad justa y sostenible*. Pamplona. Editorial Katakak.
- Pasquier, A. (2014). *La participación de los actores locales en iniciativas de desarrollo rural. Desigualdad y negociaciones de poder en las interacciones cotidianas*. Tesis de Doctorado en Ciencia Social. El Colegio de México.
- Pérez Cánovas, A. (2014). *Mercantilización entre diseñadores (as) y tejedoras en los Altos de Chiapas*. Tesis de Maestría en Antropología Social. UNAM.
- Pérez Orozco, A. (2014). *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid. Traficantes de sueños.
- PNUD (2015). *Índice de desarrollo humano para las entidades federativas*. México. Índice de desarrollo humano para las entidades federativas.
- (2014). *Indicadores de Desarrollo Humano y Género en México, nueva metodología, 2014*. Identificar las barreras para lograr la igualdad. México.
- Olivera, M. (2001). “Igualdad de género y etnia: desafío para las mujeres indígenas chiapanecas” en *Chiapas, sociedad, economía, política y cultura*. UNAM, pp. 235-260.
- (2014). *Subordinaciones estructurales de género: las mujeres marginales de Chiapas frente a la crisis*. Chiapas. Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas y CESMECA.
- Ontiveros, G. (2005). *La política social en México 1988-1994: El programa nacional de solidaridad*. México.
- Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO). *Género, la clave para el desarrollo sostenible y la seguridad alimentaria. Plan de acción sobre género y desarrollo*. ONU.
- Organización de las Naciones Unidas (2013). *La ONU en Chiapas. Fortaleciendo capacidades*. Chiapas.
- Ortiz, G. (2013). “¿Neoliberalismo autogestivo? La cultura de autogestión para el desarrollo como una herramienta analítica” en *Revista Contextualizaciones Latinoamericanas*. Año 5, núm. 9, pp. 1-12.
- Varcácel, A. (1997). *La política de las mujeres*. Barcelona. 1997.

- Veiga-Neto, A. (2010). "Gubernamentalidad neoliberal: implicaciones para la educación" en *Revista Educación y Pedagogía*. Vol 58, pp. 213-235.
- Vogt, Z. (2004). "Daily Life in a Highland Maya Community: Zinacantan in Mid-Twentieth Century." edited by J. Loshe y F. Valdez, en *Ancient Maya Commoners*, University of Texas Press, pp. 23-48.
- Salgado Ramírez, Á. (2007). "La defensa y reconocimiento integral del conocimiento tradicional" en *Libres de Monopolios sobre el conocimiento y la vida. Hacia una convergencia de movimientos*. Costa Rica. Fundación Vía libre pp. 89-92.
- Sachs, W. (1997). "Arqueología de la idea de desarrollo" en *Revista Envío*, vol. 185, pp. 1-18.
- Szurmuk, M. y Mckee, I. (Eds.) (2009). *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*. México, Siglo XXI.
- Sánchez, G; y Cabrer, A. (2012). *Objetivos de desarrollo del milenio y seguridad alimentaria: ¿superación o profundización de las desigualdades?* México. Instituto Mora.
- Sánchez Santa Ana, M. (1998). "La organización de las mujeres artesanas de los Altos de Chiapas. Tradición y supervivencia" en *Los Pueblos Indígenas de Chiapas: atlas etnográfico*. México. Instituto de Antropología e Historia. pp. 113-122.
- Sanz Jara, E. (2010). "La crisis del indigenismo mexicano: antropólogos críticos y asociaciones indígenas (1968-1994)" en *Documentos de trabajo del Instituto Universitario de Investigación en Estudios Latinoamericanos (IELAT)*, vol. 12, pp. 1-12.
- Scott, J. (1990). *El género, una categoría útil para el análisis histórico*.
- Solís, I. (2018). *Tejiendo sueños, bordando realidades: la organización de mujeres indígenas artesanales textiles en Los Altos de Chiapas*. Tesis de Maestría en Desarrollo Local. UNACH.
- Raunig, G. (2008). "La industria creativa como engaño de masas" en *Producción Cultural y Prácticas Instituyentes. Líneas de Ruptura en la Crítica Institucional*. Traficantes de Sueños. Madrid. pp. 27-42.
- Rahgerber, E. (1990). "Mujer en el desarrollo, mujer y desarrollo y género y desarrollo: tendencias en la investigación y la práctica" en *The Journal of Developing Areas*, vol. 24, pp. 1-14
- Del Rasso Sáyago, M. (2016); *Industria Creativa de los Altos de Chiapas. El caso de los textiles regionales en San Cristóbal de las Casas*. Tesis de Maestría en Ciencias Sociales y Humanísticas. Chiapas. CESMECA.
- Ramos, T. (2004). "Artesanas y artesanías: Indígenas y mestizas de Chiapas construyendo espacios de cambio" en *Limar*. 2004, vol. 2, núm. 1, pp. 50-71.
- _____ (2007). *Género, identidades y relaciones sociales: mujeres rurales y urbanas en la producción de artesanía textil en Los Altos de Chiapas*. Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas. México. UAM.
- Rowlands, J. (1998). "A word of the times, but what does it mean? Empowerment in the discourse and practice of development" en *Women and empowerment*. London. Palgrave Macmillan. pp. 11-34.
- Rose, N; O'malley, P. (2006). "Governmentality" en *Law Soc*, vol. 2, pp. 83-104.

- Rus, D. L. (1990). "La crisis económica y la mujer indígena: el caso de Chamula, Chiapas", en *Serie: Documentos de trabajo sobre el cambio en el campo chiapaneco*. México, INAREMAC.
- Rus, J. (2012). *El ocaso de las fincas y la transformación de la sociedad indígena de los Altos de Chiapas, 1974-2009*. Tuxtla Gutiérrez. UNICACH, CESMECA.
- UNESCO (2010). *Declaración Universal de la UNESCO sobre la diversidad cultural*. Revista PRAXIS, (65-64), 279-284.
- Turok, M. y Salinas, A. (1988). "Alternativas de sobrevivencia, identidad cultural y sobrevivencia campesina" en *Las sociedades rurales hoy. Michoacán*. El Colegio de Michoacán. pp. 307-315.
- _____ (1974). *Symbolic analysis of contemporary mayan textilethe ceremonial huipil from Magdalena, Chiapas, México*. B. A. Honors Thesis, Tufts University, Boston
- UN Comtrade Database. <https://comtrade.un.org/> (consultado 17 de septiembre del 2020).
- Zapata, E; Ayala Carillo, R. (2015). "Contribuciones de los Estudios de Género al Desarrollo Rural" en *El Postgrado en Desarrollo Rural del Colegio de Postgraduados: Agricultura, sociedad y desarrollo*, vol. 14. Número 3, pp. 503-510.
- _____ (2007). "Las artesanas, sus quehaceres en la organización y en el trabajo" en *Ra Ximhai*, septiembre-diciembre, año 7, vol. 3, número 3, pp. 591-620.

Mitos, paradojas e interrogantes abiertas sobre la presencia negra en el Reino de Chile

Myths, paradoxes and open questions about the black presence in the Kingdom of Chile

Mitos, paradoxos e questões em aberto sobre a presença negra no Reino do Chile

LORENA ARDITO ALDANA*

RESUMEN: Ante una coyuntura histórica constituyente, el presente artículo indaga mitos, paradojas e interrogantes abiertas sobre la presencia africana y afrodescendiente en Chile. Desde una aproximación interdisciplinaria, se parte desde la historiografía para abrir la mirada hacia el folclor, la musicología, la literatura y la investigación antropológica reciente, abriendo un diálogo con voces afrochilenas contemporáneas. Se concluye que la invisibilización histórica de la presencia “negra”, ha tenido un carácter eminentemente paradójico; se niega su existencia, a la vez que se persiguen expresiones de su especificidad, afirmándola. O bien, se legaliza su existencia, pero se impide su efectiva participación en la (re)construcción de lo nacional.

PALABRAS CLAVE: Afrochilenos, invisibilización, paradoja, constituyente.

ABSTRACT: Within a historical and constituent moment, this article inquires myths, paradoxes and unresolved questions about the african and afro-descendant presence in Chile. The approach is interdisciplinary and begins from historiography for opening the gaze towards folklore, musicology, literature and recent anthropological research, including a dialogue with contemporary afro-chilean voices. It is concluded that the historical invisibility of the “black” presence in Chile has a paradoxical character. Its existence is either denied while expressions of its specificity are pursued (therefore, affirming it), or its existence is legalized, but their effective participation in the (re)construction on the national society is inhibit.

KEYWORDS: Afro-chilean, invisibilization, paradox, constituent.

RESUMO: Diante de uma conjuntura histórica constituinte, este artigo investiga mitos, paradoxos e questões em aberto sobre a presença africana e afrodescendente no Chile. A partir de uma abordagem interdisciplinar, parte da historiografia para abrir o olhar para o folclore, musicologia, literatura e pesquisas antropológicas recentes, abrindo um diálogo com vozes afro-chilenas contemporâneas. Conclui-se que a invisibilidade histórica da presença “negra” teve um caráter eminentemente paradoxal; sua existência é negada, enquanto se procuram expressões de sua especificidade, afirmando-a. Por outro lado, sua existência é legalizada, mas sua participação efetiva na (re)construção do nacional é impedida.

PALAVRAS-CHAVE: Afro-chilenos, invisibilidade, paradoxo, constituinte.

RECIBIDO: 30 de junio de 2021. **ACEPTADO:** 30 de julio de 2021.

* Maestra y doctora en Estudios Latinoamericanos, música, socióloga; docente asociada de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano. <lorena.ardito@gmail.com>.

UNA BREVE INTRODUCCIÓN

Sobre la base de una pequeña selección de estudios y reflexiones que integran un extenso *corpus* constituido sobre la presencia negra en Chile, el presente artículo configura una reflexión de segundo orden que busca sintetizar y confrontar inquietudes sobre la majadera e ignorante minorización y tergiversación histórica de la afrodescendencia (chilena y migrante) en el país.

Frente a una coyuntura histórica, política y jurídica abierta e inédita, que promete la posibilidad de descolonizar las bases de nuestras formas de organización y convivencia, el trabajo utiliza la forma del ensayo crítico para poner en diálogo mitos, paradojas y preguntas abiertas que imbrican la larga duración, la historia reciente y la contingencia, buscando aportar en la divulgación de las reivindicaciones antirracistas y afrodescendientes del presente.

“ESCAÑO AFRO” EN EL DEBATE CONSTITUYENTE CHILENO

Nosotros planteamos que en el caso de un pueblo tribal, que no está en la Ley Indígena, que no es parte de los pueblos indígenas ni de los pueblos precolombinos, que sea la Sala [de Diputados y Diputadas], la que de forma soberana, decida si definitivamente quiere dar un escaño reservado, a un pueblo que no es indígena, que es tribal, que no tiene registro, ni nadie que pueda garantizar su calidad.

Rubilar

9 de diciembre de 2020

Con estas palabras y en representación del cuestionado gobierno saliente de Sebastián Piñera, la ministra de Desarrollo Social y Familia, Karla Rubilar, se refirió al estatus del Pueblo Tribal Afrodescendiente Chileno, en pleno debate de la Comisión Mixta que conformaron senadores/as y diputados/as para acordar los términos en que fue modificada la Ley 21.200, que rige formalmente el proceso constituyente en curso,¹ para la

¹ Un proceso que inicia socio-histórica y políticamente con el momento destituyente representado por el Estallido social del 19 de octubre de 2019 y la amplia revuelta popular que le siguió, desestabilizando las bases institucionales del orden social vigente hasta entonces. La salida institucional, que formaliza y redefine este proceso constituyente ya desatado por diversos territorios, comunidades, grupos y movimientos sociales, fue la promulgación de un marco legal y la realización de un plebiscito que aprobó, con amplia mayoría, la voluntad popular de generar una nueva constitución para el país, junto con que ésta fuera redactada por ciudadanos y ciudadanas sin cargos de elección popular en ejercicio. Posteriormente, se inicia una tensa negociación parlamentaria para incluir, mediante diversos mecanismos correctivos, la participación de mujeres, candidaturas independientes y pueblos históricamente excluidos. El inicio oficial de la Convención se realizó el día 4 de julio de 2021, y se extiende por un máximo de 12 meses, luego de lo cual tendrá lugar un plebiscito de salida para ratificar el texto magno.

inclusión de escaños reservados a las primeras naciones. El argumento, maniqueo y racista, terminó imponiéndose en dicha instancia parlamentaria ante el chantaje de perder los votos necesarios para la aprobación histórica de 17 escaños reservados para los pueblos indígenas.² Por lo demás, el acuerdo incumple las obligaciones comprometidas por el Estado tras suscribir el Convenio 169 de la OIT (vigente en el país desde 2009), en la medida en que divide un estatus jurídico que comparten afros e indígenas frente a sus derechos colectivos consuetudinarios (es decir, anteriores al Estado). Como expresó el senador demócratacristiano Francisco Huenchumilla:

Yo represento fundamentalmente al mundo mapuche, y nosotros hemos estado dispuestos a ceder todo, para que ningún pueblo originario en Chile quede sin representación. ¿Por qué?, porque en los pueblos originarios hay ciertos valores, que es la solidaridad entre los pueblos[...]. Cuando ustedes me piden votar separadamente a los afrodescendientes, ¡seamos claros!, usted me esta diciendo que eso se va a perder porque no van a dar los votos[...]. Los afrodescendientes fueron reconocidos por una ley del Estado Chileno como un pueblo tribal[...]. Y al reconocerlos como pueblo tribal, está en otra ley vigente en Chile que es el Convenio 169[...]. Ese Convenio habla de los pueblos originarios y de los pueblos tribales. Entonces, el pueblo afrodescendiente está en la misma categoría jurídica que los pueblos originarios (Huenchumilla, 9 de diciembre de 2020: min. 19:41-22:27).

El argumento del gobierno se impuso buscando minorizar la relevancia histórica del Pueblo Tribal Afrodescendiente Chileno, reconocido legalmente desde 2019 luego de una larga lucha organizativa, política, social y cultural por visibilizar su presencia. Un retroceso peligroso, como expresó la lidereza afrochilena y presidenta de la ONG Oro Negro, Marta Salgado:

Para nosotros esto es terrible, porque no es una derrota, sino que nosotros vemos que hay mucha ceguera, ignorancia, discriminación, racismo y vamos a tener que seguir luchando contra eso como país, porque las personas no están educadas en la diversidad y eso es peligroso (Salgado, 11 de diciembre de 2020).

Se buscó así desconocer la larga demanda de las y los afrochilenos por ser incluidos en el Censo Nacional de Población con una pregunta específica por su autoidentificación, incluyendo el permanente levantamiento de caracterizaciones estadísticas desarrolladas por sus propias organizaciones junto al Instituto Nacional de Estadística (INE) regional, en la zona en que hasta nuestros días tienen mayor presencia (la ciudad de Arica y el Valle de Azapa en el norte del país). Como señala Cristian Báez, investigador vivencial afrochileno e integrante de la ONG Lumbanga:

² Distribuidos de la siguiente forma: 7 para el pueblo Mapuche, 2 para el pueblo Aymara, 1 para el pueblo Rapa Nui, 1 para el pueblo Quechua, 1 para el pueblo Likán Antay o Atacameño, 1 para el pueblo Diaguita, y 1 para el pueblo Colla, 1 para el pueblo Kawashkar, 1 para el pueblo Yagán o Yámana y 1 para el pueblo Chango, recientemente reconocido.

El INE ya levantó un estudio [ENCAFRO de 2014] y dijo que somos más de 10 mil afrodescendientes[...]. Decir que no existe nada es un desconocimiento, una ignorancia tremenda y una expresión de centralismo. (Báez, 11 de diciembre de 2020).

Pero también, se pretendió ignorar la vasta producción de estudios e investigaciones históricas, antropológicas, sociales y culturales que sustentan académicamente su calidad,³ y atestiguan la enorme diversidad de organizaciones, investigadoras, investigadores académicos/as, artistas y activistas, que están dispuestos a garantizarla, como quedó expresado en la declaración emitida por la Red de Estudios Afrodescendientes (10 de diciembre), suscrita por varios cientos de firmas, justamente en el día internacional de los derechos humanos:

Se intenta desconocer el carácter forzado y tribalizado de su presencia en Chile, para colocarlo en una situación similar a la de cualquier grupo humano migrante, que por voluntad propia, se disloca para generar arraigo en una nueva territorialidad. El Pueblo Tribal Afrodescendiente Chileno debe estar representado en el proceso constituyente con un cupo reservado que garantice la presencia de su voz colectiva en los procesos de deliberación de la Convención. Es la única forma de responder al mandato ciudadano por una constituyente democrática y democratizante. (El Mostrador, 11 de diciembre de 2020).

Una coyuntura que nos remite a un largo y sostenido proceso de invisibilización histórica (Báez, 2010; Salgado, 2013; Bastías, Caro y Ceppi, 2020), que pese a las particularidades locales, emparenta las luchas, reivindicaciones y dilemas de la presencia negra en el Reyno de Chile,⁴ con el contexto regional en que se inserta.

MÁS ALLÁ DE LA INVISIBILIZACIÓN

Si bien podríamos remontarnos a las primeras voces en defensa de los derechos de las y los africanos/as esclavizados/as provenientes desde la Iglesia, así como a los discursos abolicionistas que les siguieron desde el siglo XVIII, considero significativo

³ Que incluye más de 300 publicaciones académicas desarrolladas por autores/as afro y no afro, entre los que se cuentan libros, artículos de libros, tesis de grado, artículos y reseñas de divulgación cultural, como ha sistematizado el proyecto “Afro-Coquimbo: La Historia después del olvido” (Arre, Madrid, González y Sanzana, 2021).

⁴ Utilizo el concepto para remarcar la diferencia entre el territorio comprendido por el Reyno de Chile (más tarde la Capitanía General) en el período colonial, y los límites del Estado de Chile, ya en pleno período republicano y oligárquico, con posterioridad a los procesos expansivos de la Guerra del Pacífico hacia el norte y la Ocupación (mal llamada Pacificación) de la Araucanía hacia el sur. Esto último, en el marco de procesos de *nacionalización* y *chilenización*, que irradian desde el centro hacia el resto del territorio, muchas veces con enorme violencia, como seguiremos revisando. El concepto también es útil para remarcar lo irónico de los procesos de invisibilización, como sugieren las propias organizaciones afrochilenas de las últimas décadas, cuando impugnan el centralismo y aluden a la necesidad de visitar “la capital del Reyno” para que su existencia sea considerada.

remarcar la emergencia de debates y escritos en América Latina sobre la cuestión de la presencia negra que concitó la atención de científicos, etnógrafos e historiadores desde finales del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX,⁵ cobrando una renovada fuerza a inicios de los noventa del siglo pasado, con miras no sólo a la reconstrucción y reparación histórica sobre la trata transatlántica, sus víctimas directas y descendientes, sino también, al estudio y comprensión de sus singularidades histórico-sociales, políticas, económicas, culturales y espirituales, también configurantes de las sociedades en que se insertan.

Experiencias promovidas por la UNESCO, como el Proyecto *The Slave Route* (desde 1994), o las publicaciones sobre la Presencia Africana en Centroamérica (1993), el Caribe (1995), México (1994) y Sudamérica (1995), coordinadas por la africanista mexicana Luz María Martínez Montiel, han venido consolidando y poniendo en valor un área de estudios interdisciplinaria, fértil e imprescindible para la comprensión de las complejidades del presente, como evidencian proyectos institucionales recientes, donde encontramos el ejemplo pionero del Centro de Estudios Étnicos y Africanos de la UFBA (creado en 2005 en Salvador de Bahía), o las iniciativas de docencia, investigación, acción política y divulgación articuladas desde CLACSO, por mencionar sólo algunas.

Desde la década del treinta del siglo pasado,⁶ hablamos de un espacio político clave en la reflexión y el activismo contemporáneos, con la progresiva emergencia de intelectuales afrodescendientes en todo el continente, anclados a diversas tradiciones políticas y disciplinarias; desde los tempranos trabajos anticolonialistas de Aimé Césaire, Eric Williams, Una Marson y Amy Jackes-Garvey, pasando por las imprescindibles aportaciones descolonizadoras de Frantz Fanon y más tarde por los feminismos negros de Lélia Gonzalez o Sueli Carneiro en los años ochenta, hasta las aportaciones político-académicas más recientes de Agustín Lao-Montes, Jesús “Chucho” García, Ochy Curiel o Yuderkys Espinosa, que debaten cuestiones centrales del racismo-sexismo epistémico y epistemológico.

En el caso Sudamericano, uno de los elementos centrales para comprender el estado de la cuestión tiene que ver con la invisibilización (o en el mejor de los casos, con la minorización) de la presencia africana y afrodescendiente, por su aparente menor peso en la configuración de lo nacional. Es lo que sucede en países como Argentina,

⁵ Como evidencian los casos pioneros de Nina Rodrigues (Brasil), Federico Brito Figueroa (Venezuela), y más tarde de Fernando Ortiz en Cuba (Cuba) y Gonzalo Aguirre Beltrán (México), quienes junto a Herskovitz y Alain Locke (Estados Unidos), Richard Patee (Puerto Rico), Jean Price Mars (Haití), Arthur Ramos (Brasil) y Jorge A. Vivó (México) fundan en 1945 el Instituto Internacional de Estudios Afroamericanos en la Ciudad de México.

⁶ Aunque sus antecedentes son muy anteriores, como podemos constatar en las luchas y discursos en torno a la Revolución Haitiana, o el pensamiento abolicionista y libertario desarrollado por mujeres letradas afrocubanas de finales del siglo XIX, vinculadas a la revista *Minerva* (Quintanar, 2019).

Paraguay, Bolivia y Chile, y en menor medida Uruguay y Perú,⁷ frente a los procesos de sexualización, satanización, inferiorización o incluso animalización (como es el caso de la expresión colonial “negros bozales”) y cosificación (al mercantilizar y tratar de “piezas” a las y los africanos y sus descendientes esclavizados) que han expresado el racismo estructural y la discriminación permanente a los que se han visto expuestos los pueblos tribales afrodescendientes, sus imaginarios y prácticas, en cinco siglos de historia en el continente americano.

EL RETORNO AL MITO

En el caso chileno, los discursos simplificadores y mistificadores de la presencia negra pueden verse expresados en los debates sobre la necesidad de disciplinamiento popular que sucedió a la propia fundación republicana, como reconoce el historiador Milton Godoy en sus reflexiones en torno a las prohibiciones festivas y carnavaleras de finales del siglo XVIII e inicios del XIX: “Se intentaba *negrificar* el carnaval para ubicarlo como una conducta de quienes eran considerados inferiores, en una sociedad que pretendía *blanquearse* y se veía a sí misma como blanca” (2007; s/i). Los carnavales, la fiesta de la Candelaria y más tarde la *cueca*,⁸ comenzarán, así, a ser vistos como cosa de negros, buscando reglamentar, disciplinar e idealmente proscribir su puesta en escena, para conformidad de las élites locales y su aspiración europeizante de la naciente república.

Si bien la historia no parece demasiado distinta a la del resto de la región, hacia finales del siglo XIX, la retórica letrada e historiográfica da un vuelco de la molestia y la barbarie, a la negación, configurando un mito que, si bien no es único, tiene un enorme peso en el imaginario nacional que continúa operando en el presente. Me refiero a la insistencia inusitada por remarcar la poca relevancia de la presencia negra en la configuración de lo nacional explorada por la historiadora Celia Cussen (2006), quien da cuenta de cómo es justamente en esta época que surge el mito de que en Chile no hubo negros porque se morían de frío, como durante mucho tiempo se insistió también en zonas andinas mineras de Sudamérica (especialmente en Bolivia, donde, en las últimas décadas, el pueblo de Coroico se ha encargado de mostrar lo contrario al son reivindicativo de su *saya afroboliviana*).

La autora revisa dos textos canónicos de la historiografía decimonónica chilena para desmenuzar algunos argumentos centrales del mito. Reconoce en Diego Barros Arana la idea de que la población negra, mulata y samba del Chile colonial, que aparece en

⁷ Desde donde han venido teniendo lugar procesos de visibilización tremendamente exitosos en las últimas décadas, a partir del fértil levantamiento de organizaciones reivindicativas, la reinención de tradiciones (especialmente musicales, danzarias, rituales y festivas) y la incidencia política en todos los niveles.

⁸ Baile popular de cortejo, reconocido como “baile nacional” desde 1979, cuyos controvertidos orígenes se debaten entre la zamacueca peruana y la migración *congo* a Chile.

los censos (llegando a representar cerca del 20% de la capital del Reyno), era población flotante que estaba más bien de paso, pues tener esclavos africanos era un lujo que la precaria oligarquía local era incapaz de sostener, frente a lo accesible de la mano de obra india, ya fuera esclava o de encomienda de servicio. Asimismo, señala a Francisco Encina como el primer historiador en echar a correr el mito de la desadaptación al clima como factor para comprender por qué el elemento negro se eliminó tan rápidamente. Pese a su diferencia con Barros Arana –en tanto reconoce que había “en el obispado de Santiago más negros, mulatos y zambos que indios sujetos a tributo” (Encina en Cussen; 2006, 48)–, concentra su argumento en explicar su escaso aporte cultural, económico, social y político, pese al favorable trato que recibía del amo chileno: “el hecho es que la vitalidad del negro decaía en el clima chileno con rapidez vertiginosa [...] Chile fue para la sangre negra una vasija rota” (Encina en Cussen, 2006: 48). Una falacia histórica que el autor celebraba, expresando que “la eliminación del negro fue un gran bien para la raza chilena”, pues “las manifestaciones intelectuales y morales de sus mestizos no fueron alentadoras” (Encina en Cussen, 2006: 49).

Por su parte, en el trabajo de Fernanda del Río Ortiz (2009) también encontramos algunos elementos fundantes del mito. La autora remarca cómo la versión de Benjamín Vicuña Mackenna vuelve sobre la escueta presencia negra, esta vez para afirmar el carácter predominantemente doméstico de la esclavitud afro en Chile y la preeminencia de las malsanas prácticas de los esclavos y sus descendientes, quienes, asevera, vivían junto a los demás sectores populares “en la perpetua embriaguez” (Vicuña Mackenna en del Río, 2009: 22).

Sin embargo, también existen otras propuestas de lectura que permiten ir derrumbando el mito. Me refiero, por ejemplo, al trabajo de Montserrat Arre y Paulina Barrenecha (2017) sobre los estudios afrochilenos en perspectiva, donde encontramos la figura central del médico Nicolás Palacios, cuyo pretencioso texto de 1904, *Raza chilena: libro escrito por un chileno y para los chilenos*, es considerado como uno de los trabajos pioneros de la antropología local, pese a su carga xenófoba e invisibilizante de nuestra diversidad. Palacios hace una apología de la mezcla germano-araucana, contra toda política de promoción de la inmigración euro-latina (que consideraba de razas inferiores), en la que se vanagloria de la ausencia de tintes afros en esta épica configuración de lo chileno, afirmando la presencia negra, pero despreciándola. En los argumentos del autor para reafirmar la domesticidad y poca relevancia socio-demográfica de la población africana esclavizada y sus descendientes en Chile, se incluyen especulaciones científicas⁹

⁹ Haciendo eco del denominado “racismo científico”, que pretendió mostrar con diversos métodos y técnicas supuestamente ancladas en el saber de la biología, la superioridad natural de unas razas sobre otras, asumiendo la existencia de *razas humanas* como premisa. Un discurso largamente deslegitimado por la propia investigación científica posterior, como compila y debate, tempranamente, el clásico trabajo de Fernando Ortiz, *El engaño de las razas*, de 1946.

sobre la mayor absorción de la sangre negra y la persistencia en la transferencia de sus supuestas incapacidades intelectuales:

La sangre negra tiene un poder de absorción mucho mayor que la blanca. Así, mientras del blanco no queda ningún rastro a la cuarta generación unilateral con el negro, esto es, cuando aun queda en el mestizo un 6,25% de sangre blanca, la naturaleza del negro es posible constatarla hasta la sexta generación, cuando sólo está representada en el mestizo por el 1,05% del total; y las cualidades cerebrales propias del negro: la falta de control mental, el predominio de la imaginación y la poca elevación de ideales, persisten aún mucho más (Palacios, 1918: 57-58).

Argumento frente al que prosigue, con un racismo escalofriante y muy propio de su época:

Es difícil calcular cuanto mal puede hacer un solo negro introducido en un país. Las familias chilenas que aun conservan sangre negra, deberían posponer toda otra consideración, al contraer matrimonios, que no sea la de eliminar ese resto de naturaleza inferior, casándose con mujeres rubias chilenas o de los países del norte de Europa (Palacios, 1918: 221-222).

Vagos, borrachos, irracionales, débiles, inferiores, excesivamente caros y escasos, parecían configurar así el escenario mítico y xenófobo sobre la presencia afrodescendiente silenciada, despreciada o distorsionada en la historia chilena del novecientos. Sin embargo, en este brevísimo recuento queda resonando, inevitablemente, una paradójica pregunta: Si eran tan pocos, si su presencia se eliminó tan raudamente, si sus expresiones eran apenas visibles, ¿por qué entonces resultaba tan molestas e indeseables las prácticas populares que en el siglo se barbarizaron como cosas de negros?

LA PARADOJA

Satanización, barbarización y persecución hacia lo negro, lo indio y lo popular, como contracara de la insistencia por blanquear y europeizar la identidad nacional de las nacientes repúblicas latinoamericanas, parecen haber sido la tónica del siglo XIX. Sin embargo, en el siglo XX, nuevas dinámicas sociales, políticas y culturales,¹⁰ van volviendo ineludible la ampliación de los márgenes de la nación, o al menos, los discursos sobre esa comunidad imaginaria. Hablamos de un proceso complejo en el que, frente a la presión por acceder a los beneficios de la ciudadanía, la modernidad y la modernización, las elites van respondiendo con pequeñas concesiones y negociaciones discursivas en el Chile del reconocimiento blanqueado de la presencia afro, el Brasil de

¹⁰ La denominada "cuestión social", el surgimiento de movimientos obreros, campesinos, y en general populares, la presión por migraciones campo-ciudad, la emergencia de movimientos como el indianismo y la negritud, entre muchos otros (Pinto, 2002; Oliva, 2010).

la convivencia feliz en democracia racial, o la Colombia de la confluencia entre las tres grandes razas latinoamericanas. Menciono estos tres ejemplos intencionalmente para dar cuenta de que, en algún momento del siglo xx, parece ineludible integrar, así sea simbólicamente, esa vertiente popular afro-indo-euro-arábico-andaluz-asiática que el viejo orden oligárquico mantenía barbarizada. En el caso brasilero, sucede en los años treinta, durante la época del Estado Novo de Getulio Vargas, cuando se declara a la samba –otrora marginado y discriminado por su raíz afrobahiana– como género nacional por excelencia, expresivo de lo brasilero, un proceso que sucede de manera paralela a la institucionalización del carnaval carioca y las *Escolas de Samba*, y que contempla, incluso, la creación de un género por encargo: la *samba exaltação* (Vianna, 1999). En el caso colombiano, un proceso similar sucederá en los años cuarenta con la cumbia folclorizada y estilizada, que reemplaza el bambuco del interior en pleno auge cafetalero hacia la década del cuarenta. La cumbia cristalizará el mito del encuentro de las tres razas como crisol identitario fundamental en el imaginario sobre lo colombiano (Zapata, 1962 y Ochoa, 2019). Por su parte, en Chile no será sino hasta los años setenta, en plena dictadura militar, que el uso del imaginario popular de la cueca será blanqueado y estilizado, con un anclaje rural y oligárquico que buscaba legitimar una de las estructuras simbólicas y sociales más perversas de la configuración de la patria: el huaso y la china; el patrón de fundo y la inquilina indígena (madre de los “huachos patrios”, los críos no reconocidos); un baile de cortejo que alegoriza los arquetipos contrapuestos de la colonización americana con toda su violencia (Montecino, 1996) y que, por supuesto, dejaba fuera el reconocimiento de su innegable herencia negra.

El caso de la cueca es significativo porque expresa la paradójica condición del mito sobre la ausencia de negros en la historia de Chile, una narrativa que sigue calando en el imaginario nacional, aun cuando diversas investigaciones sobre tráfico y rutas (Mellafe, 1959), milicias de morenos y pardos libres (Contreras, 2006), la libertad condicionada de los soldados afrodescendientes esclavos (Madrid, 2014) o sobre el papel social y cultural de la mujer negra –muchas de ellas nodrizas de pecho de hijos e hijas de las elites locales (Soto, 1995)–, por mencionar sólo algunas, han constatado lo contrario.

El año 1979 (mismo en que comienza a implementarse el Plan laboral de José Piñera, que incluía un programa de precarización, flexibilidad laboral, restricción y privatización de los derechos sociales, con la consecuente constricción de libertades de asociación y huelga a la lucha sindical), uno de los mayores genocidas de la historia de Chile, Augusto Pinochet, declara la cueca como baile nacional, considerando:

Que la cueca constituye en cuanto a música y danza la más genuina expresión del alma nacional. Que en sus letras alberga la picardía propia del ingenio popular chileno, así como también acoge el entusiasmo y la melancolía; Que se ha identificado con el pueblo chileno desde los albores de la Independencia y celebrado con él sus gestas más gloriosas. Y que la multiplicidad de sentimientos que en ella se conjugan reflejan, no obstante la

variedad de danzas, con mayor propiedad que ninguna otra el ser nacional en una expresión de auténtica unidad (Decreto 23, 1979).

El decreto institucionalizaba un tipo de cueca que buscaba disputar terreno a una enorme diversidad de expresiones que, en clave de música verseada y danza de cortejo, tenían lugar en diversos espacios festivos populares del Chile republicano (Salinas, Prudent, Cornejo y Sadaña, 2007). Otrora expresión de erotismo, libertad y jolgorio, la cueca ahora significaba unidad, comenzando a ser oficialmente bailada con una estructura única de paseos, vueltas y zapateos, en un formato promovido por espacios educativos formales y folclóricos de competencia.

Por otra parte, esta nueva expresión unívoca, hacendal y rigidizada de la cueca nacional en pareja, probablemente también, buscaba acallar la cueca sola bailada desde 1978 por familiares de las víctimas de la represión (detenidos desaparecidos y ejecutados políticos). Mujeres que alzaban su pañuelo para bailar con ellas mismas y sus pérdidas, declamando:

*Yo brindo por la verdad,
la justicia y la razón,
porque no exista opresión,
ni tanta desigualdad.
Con coraje y dignidad,
de este mal hay que salir,
vamos a reconstruir
y con cimientos bien firmes,
para que jamás en Chile
esto se vuelva a vivir.*

(Inelia Hermosilla Silva, fundadora de la Asociación de Familiares de Detenidos Desaparecidos, madre de Héctor Marcial Garay Hermosilla)

Desde un punto de vista afro, el decreto expresaba, a su vez, la histórica paradoja: era promulgado por el mismo dictador que hacia 1963, siendo oficial y subdirector de la Academia de Guerra, reproducía el mito del novecientos señalando que “gracias a las características del clima chileno, la raza negra no se ha desarrollado” (Pinochet en Vidal, citado por Arre y Barrenechea, 2017: 132). El mismo que 16 años más tarde declaraba baile nacional y más genuina expresión del alma nacional a una danza de cortejo cuya raíz anclan nuestro folclor al continente africano, más allá de cualquier intento por blanquear, mestizar, ruralizar e institucionalizar su práctica y valoración identitaria.

Ahora bien, cabe señalar que, desde la historiografía, es el propio Vicuña Mackenna quien sostiene que la cueca es introducida a Chile por africanos congos a inicios del siglo XIX en las localidades de Quillota y El Almendral, desde donde fue incorporándose a

la vida peri-urbana, a contrapelo de las elites criollas. Una tesis que Jorge Salvo explica a partir de la idea de salvajismo, pues “como era un baile de ‘salvajes’, no podía hacerla venir de España” (Salvo, 2013: 15).

En este contexto, y más allá de los debates sobre la raíz congo (por arriba directo) o angola (a través de la zamacueca afroperuana), diversos son hoy los estudios y aproximaciones que sostienen la indudable raíz africana de la cueca, en diálogo con tradiciones rurales, urbanas, indígenas (tanto mapuche como andinas), arábigo-andaluzas y en general hispanas. Un debate en el que ya no sólo entra la historiografía, sino también miradas literarias, musicológicas y folclóricas, que destacan la confluencia entre su forma poética, su canto, el uso de la guitarra, las métricas de 6/8 y 3/4 que la caracterizan, su danza de cortejo, y sus similitudes con las manifestaciones que encontramos en la marinera peruana, la chacarera argentina, la chilena mexicana, e incluso en el currulao afrocolombiano, la danza madre de la región Pacífica colombiana.

INTERROGANTES ABIERTAS Y EL MOVIMIENTO POLÍTICO AFROCHILENO

¿Cuál es la ruta que siguió la cueca para instalarse en el imaginario popular que más tarde disputaría la dictadura militar chilena hacia finales de los años setenta del siglo pasado? ¿Es posible pensar, a partir de las investigaciones sobre el comercio esclavista y sus rutas desde Congo, Guinea o Angola hacia Buenos Aires, Valparaíso, su tráfico interior y su tránsito hacia El Callao¹¹, una cueca de matriz directamente africana en Chile? ¿Por qué, pese a la evidencia historiográfica reciente, se insiste en el mito de que en Chile no hubo negros porque se murieron de frío? ¿Cuántas mujeres negras lograron acceder a espacios letrados, como el caso de María Antonia Palacios, mujer negra, esclava de servicio y música, quien trabajó transcribiendo e interpretando partituras en el siglo XVIII, y de quien supimos por casualidad, tras las indagaciones de Guillermo Marchant Espinoza en los archivos abandonados del Arzobispado de su “Libro Sexto” y otros versos sueltos? ¿Qué resistencias, motines, rebeliones y prácticas de cimarronaje tensionan las explicaciones mercantiles e ilustradas que confluyen en la abolición formal de la esclavitud, como sugieren las reflexiones de Javiera Carmona (2009) en torno al alzamiento de esclavos en la fragata Trial, que acabó con el decapitamiento de sus líderes africanos en el puerto de Talcahuano? ¿Cómo explicarnos la figura del *kollong* o *kuriche* (voz mapuzungún para gente [*che*] negra [*Kuri*]), que lejos de ser un estereotipo racista, tenía una función ritual junto a la *machi* en una diversidad de ceremonias, utilizando sus máscaras de madera y trajes de paja en el mundo ceremonial mapuche? Y finalmente, ¿cómo es que todas estas interrogantes dialogan

¹¹ Como explora en su trabajo María Teresa Contreras (2008).

con las actuales reivindicaciones territoriales, políticas, sociales y culturales del Pueblo Tribal Afrodescendiente Chileno que viene levantándose con fuerza en los últimos 20 años desde el Norte Grande hacia el resto del territorio?

A pesar de que desde mediados del siglo xx comienzan a emerger las primeras aproximaciones monográficas abocadas al estudio y visibilización de la presencia afro en Chile,¹² no es sino hasta entrado el siglo XXI, con el proceso organizativo de las comunidades afrochilenas, que este campo político e intelectual cobra mayor relevancia.

No obstante, buena parte de la sistematicidad de los estudios afrochilenos ha concentrado su atención en visibilizar la pregunta por “presencia negra” en el Chile central, para escudriñar en sus silenciamientos del imaginario hegemónico sobre lo nacional. A diferencia de la interpelación del pueblo afrochileno, que emerge más bien desde la frontera norte; una trayectoria que irradia hacia el sur desdibujando los límites geo-políticos nacionales como espacios de referencia y recorte analítico, pues hablamos de un territorio anclado a la historia colonial y republicana peruana, que ingresa en la historia republicana chilena con posterioridad a su violenta anexión tras el Tratado de Lima (1929).¹³

El pueblo afrochileno se autoidentifica políticamente como tal hacia el año 2000, poniendo en valor una historia de casi cinco siglos. Un proceso que parte con la búsqueda de la memoria de abuelas y abuelos en los valles de Azapa y Lluta y la ciudad de Arica, sigue con los Cabildos Culturales organizados por el entonces Consejo de la Cultura, y culmina con el hito de la III Conferencia Regional contra el Racismo, la Discriminación Racial y la Xenofobia (desarrollada en 2000 en la capital, irónicamente, una instancia preparatoria para la Conferencia Mundial de Durban de 2001) a la que fueron convocadas morenas y morenos del Valle de Azapa y la ciudad de Arica, donde se toma como categoría político-jurídica la noción de afrodescendencia. Este hito marca un antes y un después que da pie a la formación de una serie de organizaciones políticas tales como Oro Negro, Arica Negro, Lumbanga, Luanda, entre otras que seguirán conformándose, interpelando la permanente negación histórica de su presencia. Como expresa una de sus lideresas históricas, Marta Salgado:

¹² Con los trabajos pioneros de Guillermo Feliú Cruz en los años cuarenta sobre los debates abolicionistas y el pensamiento político de los próceres patrios y de Rolando Mellafe sobre la introducción de la esclavitud negra en Chile, sus tráficos y rutas, hacia finales de los cincuenta.

¹³ Tratado bilateral que zanjó el conflicto por la soberanía territorial de Tacna y Arica que disputaban los gobiernos de Perú y Chile, con posterioridad al conflicto bélico de la Guerra del Pacífico (1879-1884), financiado por capitales ingleses para el control mercantil de los recursos mineros del actual Norte Grande chileno, y que enfrentó a Chile contra Perú y Bolivia. El conflicto zanjado con el Tratado de Ancón (1884), dejó abierta por 10 años la delimitación de la soberanía de estos territorios fronterizos, tras lo cual tendría lugar un plebiscito que nunca llegó a realizarse, no obstante, dio paso a un violento, racista y xenófobo proceso de chilenización, como seguiremos revisando.

Hay que pasear un poco por la historia para poder entender[...]. Los afrodescendientes chilenos tienen una historia de 480 años en la que ha marcado con sus tradiciones, como lo son las cruces de mayo, los bailes de morenos, han marcado la presencia en el territorio durante todo este tiempo. Ahora bien, ¿por qué surge el movimiento afrodescendiente político? Surge ante la negación sistemática del Estado de Chile de reconocer a los descendientes de las personas esclavizadas africanas traídas al territorio[...] Algunos decían: “ustedes son peruanos”. Pero hay que recordar que el Virreinato del Perú se extendía hasta Antofagasta[...] Entonces, lo que hemos venido haciendo es trabajar por la visibilización (Salgado, 3 de agosto).

Esta toma de conciencia (tardía en relación al resto del continente) evidencia la profundidad y violencia del proceso de chilenización y blanqueamiento que siguió a la Guerra del Pacífico¹⁴ en la misma época en la que publica sus postulados anclados al racismo cientificista Nicolás Palacios, que explica la anexión del territorio donde habita la mayor parte de las y los afrochilenos, y que antes de dicho conflicto bélico orquestado por capitales ingleses, correspondía a territorio peruano:

Se cuenta que en esos años marcaban las casas, yo creo que era para señalar si en esos hogares vivían peruanos, aquellos que así las tenían eran sacados y expulsados. Nunca supe de muertes pero sí de varios que los despatriaban al Perú[...]. Yo conocía este tema como “la persecución”, donde las personas tenían que esconderse y que venían grupos armados que querían echarlos del país por ser peruanos (Abuela Rosa Angelina Alfaro en Alarcón *et. al.*; 2015: 15).

A nosotros nos sacaron porque no teníamos más alternativas, fuimos exiliados si no nos mataban[...]. Cuando estábamos a punto de embarcarnos vi algo que me marcó. Había una mujer que todos los chilenos llamaban *la currucundengue* y le botaron el pecho ¡le cortaron el seno a la señora! (Abuelo Calistro Baluarte Oviedo en Alarcón *et. al.*; 2015, 27).

Con el peso de esta dolorosa memoria viva y gracias a la fuerza de su proceso reivindicativo reciente, el pueblo afrochileno constituido en el norte, pronto fue generando lazos con organizaciones y movimientos afro del continente, como: Mundo Afro de Uruguay, la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas y Afrocaribeñas y de la Diáspora, el Grupo Barlovento de Investigadores e Investigadoras, el Grupo Odeco de Honduras, entre otros. Un proceso que vio crecer sus propias plataformas organizacionales locales, tales como la Alianza Afro, enfocada justamente en la cuestión del reconocimiento.

Un elemento que ha otorgado potencia reivindicativa y expresiva a este proceso ha sido la permanente puesta en escena de sus expresiones culturales festivas, musicales, danzarias y gastronómicas recuperadas oralmente en mesas de conversación con abuelos y abuelas, re-creadas y volcadas al espacio público como expresión de lazos de

¹⁴ “Período donde Chile ocultó la presencia de descendientes africanos, significando para ellos múltiples muertes, exilios y hostigamientos por su nacionalidad y color de piel” (Alarcón, Araya y Chávez, 2015: 7).

comunidad, pero también como estrategia de incidencia política, en su lucha permanente por ser reconocidos estadística, legal, académica, constitucional y políticamente. Un ámbito en el que también resulta relevante su participación en diversas luchas sociales, especialmente por el derecho a la vivienda y el territorio en los valles de Azapa y Lluta, además de las resistencias históricas y contemporáneas de las mujeres negras en la región (Cortés y Rivera; 2019).

Es en este contexto, tiene lugar la publicación de una serie de trabajos, escritos y audiovisuales sobre su historia, cultura y pensamiento que incluye una relevante lista de publicaciones con autoría afrochilena, donde destacan los nombres de Marta Salgado, Cristian Báez, Carolina Cortés o Camila Rivera, entre otros/as.

Es decir, existe todo un trabajo reivindicativo que viene creciendo y cosechando frutos, pero también siendo interpelado por nuevas interrogantes, frente a la creciente inmigración afrolatinoamericana en Chile y a la emergencia de voces y memorias afrochilenas a lo largo del territorio nacional, que se suman a esta corriente por visibilizar sus historias silenciadas.

PALABRAS DE CIERRE EN LA COYUNTURA ABIERTA

Entre Revuelta, crisis y un inédito momento constituyente, abierto y en plena disputa, el día 22 de diciembre de 2019, las organizaciones afrochilenas del norte del país realizaron una nueva intervención pública, en los espacios que han sido la trinchera simbólica en la capital del Reyno, para expresar su voluntad de sostener una lucha por ser considerados como pueblo en el proceso constituyente, como muestra esta imagen tomada en Plaza Dignidad (ex Plaza Italia), publicada por el Colectivo de Mujeres Afrodescendientes Luanda:

Una evidencia de cómo, el mismo año en que logran su reconocimiento legal como pueblo, vuelven a posarse en el centro capitalino para visibilizarse contra el permanente riesgo de caer en el olvido.

En una historia de ocultamientos, tergiversaciones, exageraciones y minorizaciones, entre memoria y olvido la imagen devela, una vez más, la invisibilidad política, cultural y jurídica del pueblo afrochileno y en general de los pueblos afro-migrantes en Chile (aunque bien podríamos agregar buena parte de las comunidades migrantes latinoamericanas en el país), de cara a las luchas por democratizar el inminente proceso de redacción de una nueva constitución que supere los cerrojos dictatoriales del actual régimen.

El pueblo afrochileno, en lucha desde el inicio de la revuelta de octubre de 2019, comprometido con las posibilidades de transformación en pugna, enfrenta una vez más el racismo estructural de raigambre colonial y actualización republicana, con pesada



Fuente: <https://www.facebook.com/ColectivoDeMujeres.Luanda/>

vigencia en la configuración de las desigualdades y relaciones sociales de nuestro presente; esta vez, en el intento de silenciamiento de su voz colectiva en los debates nacionales sobre inclusión y visibilización de la diversidad, expresada en la polémica por escaños reservados, amparados en el Convenio 169. Un ocultamiento que ocurre, paradójicamente, luego de una inédita y relevante visibilización que tuvo lugar durante los meses de confinamiento en 2020, gracias a su participación en diversas plataformas y conversatorios que facilitaron, como pocas veces antes, su imprescindible presencia en debates académicos y políticos del centro del país.¹⁵

Una vez más la paradójica invisibilización histórica y política se repite en cada negación, mientras se persiguen expresiones de su especificidad, afirmándola; cuando se legaliza su existencia, pero se bloquea su efectiva participación en la (re)construcción de lo nacional.

Sin embargo, en un contexto tensionado entre un racismo exacerbado contra diversos pueblos (indígenas, tribal afrodescendiente y migrantes) y la emergencia cada vez más potente de discursos reivindicativos, pluriculturales, descolonizadores y antirracistas, constatamos que la lucha sigue abierta; el día 10 de agosto de 2021, dos representantes del Pueblo Tribal Afrodescendiente Chileno, Marta Salgado y Camila Rivera, se reúnen con la entonces presidenta de la Convención Constitucional, la constituyente mapuche Elisa Loncón Antileo, por su reconocimiento en derecho e historia.¹⁶

¹⁵ Destacada fue, en este marco, la realización de la semana de agitación antirracista, que implicó una negociación entre los sectores feministas abortistas y las afrodescendientes feministas y antirracistas, quienes reivindicación con éxito el mantener el día 25 de julio como Día de la Mujer Afrodescendiente.

¹⁶ Rememorando una vieja práctica de corporaciones, gremios y castas que desaparece con la extensión de la idea de ciudadanía.

Y durante el mes de diciembre del mismo año, aprovechando los espacios participativos de la Convención en curso, la Mesa Técnica Política del Pueblo Afrochileno levanta una inédita Iniciativa Popular de Norma, “Por el Reconocimiento Constitucional del Pueblo Tribal Afrodescendiente Chileno basado en el antirracismo como principio de la convivencia plurinacional” (Iniciativa No. 5.918),¹⁷ logrando más de 2.000 patrocinios para ser debatida en el pleno de una instancia que, esperamos, permita abrir un nuevo ciclo histórico capaz de descolonizar nuestras diversas formas de organización y convivencia.

BIBLIOGRAFÍA

- Alarcón, J.; Araya, I. y Chávez, N. (2015). *Identidad negra en tiempos de chilenización. Memorias de abuelos y abuelas afrodescendientes de Arica y el Valle de Azapa*. Arica: Consejo Nacional de la Cultura y las Artes. <http://www.kuriche.cl/wp-content/uploads/2020/05/37703-LI-BRO-IDENTIDAD-NEGRA-1.pdf>
- Arre, M. y Barrenechea, P. (2017). “De la negación a la diversificación: los intra y extramuros de los estudios afrochilenos”, en *Tábula Rasa*, 27, julio-diciembre, pp. 129-160. <https://revistas.unicolmayor.edu.co/index.php/tabularasa/article/view/1135/1533>
- Arre, M., Madrid, L., González, R. y Sanzana, A. (2020). “Referencias relativas a los Estudios Afrodescendientes en Chile y sobre Chile, desde 1940 hasta el presente (Actualizada al 29 de noviembre de 2021), Proyecto Afro-Coquimbo: La Historia después del olvido”. https://www.academia.edu/42455532/Lista_de_Referencias_sobre_presencia_Africana_y_Afrodescendiente_en_Chile_compilada_por_Proyecto_Afro_Coquimbo_Actualizada_al_29_de_NOVIEMBRE_de_2021_
- Baez, C. (2010). *Lumbanga. Memorias orales de la cultura afrochilena*. Arica. Erco.
- Baez, C. (11 de diciembre de 2020). Entrevista en: “Coletazos del acuerdo sobre escaños reservados, por Cristian Miranda”, en *El Mostrador*. <https://www.elmostrador.cl/noticias/pais/2020/12/11/coletazos-del-acuerdo-sobre-escaños-reservados-organizaciones-y-academicos-acusan-discriminacion-racismo-y-xenofobia-de-la-derecha-hacia-afrodescendientes/>
- Bastías, F., Caro, D. Y Ceppi, S. (2020). “No nos habíamos muerto nada de frío”, en *Dossier Estudios Afrolatinos y Afrodescendientes en Chile*, Nicole Chávez Editora, Santiago: Kuriche. <http://www.kuriche.cl/wp-content/uploads/2020/12/Dossier-final-paginas-2.pdf>
- Carmona, J. (2009). “De Senegal a Talcahuano: Los esclavos de un alzamiento en la costa pacífica (1804)”, en *Huellas de Africa*, s/i, pp. 137-158. https://www.researchgate.net/publication/277329666_De_Senegal_a_Talcahuano_Los_esclavos_de_un_alzamiento_en_la_costa_pacifico_1804
- Cortés, C. Y Rivera, C. (2018). *Desde las ancestras a la actualidad. Mujeres negras de Arica y sus resistencias*. Arica. FONDART.

¹⁷ Disponible en: https://iniciativas.chileconvencion.cl/m/iniciativa_popular/o/5918

- Cussen, C. (2006). “El paso de los negros por la Historia de Chile”, en *Cuadernos de Historia*, 25, marzo, pp. 45-58. <http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/134641/El-paso-de-los-negros-por-la-historia-de-Chile.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Del Rio, F. (2009). *El lado negro de la Historia de Chile* (Tesis de grado). Santiago: Universidad de Chile. http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/109798/rio_fe.pdf?sequence=3&isAllowed=y
- Godoy, M. (2007). “¿Cuando el siglo se sacará la máscara! Fiesta, carnaval y disciplinamiento cultural en el Norte Chico. Copiapó, 1840-1900”, en *Historia*, I, 40, pp. 4-34. https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-71942007000100001
- Huenchumilla, F. (9 de diciembre de 2020). Intervención en: Comisión Mixta, Boletín N° 13129-07 (Esaños reservados), TV Senado. <https://www.youtube.com/watch?v=7L61Y9DZrks>
- Red Chilena de Estudios Afrodescendientes (10 de diciembre). “Declaración”, en *El Mostrador*, 11 de diciembre de 2020. <https://www.elmostrador.cl/dia/2020/12/11/mas-de-200-organizaciones-e-investigadores-piden-incluir-un-cupo-para-afrodescendientes-en-convencion-constitucional/>
- Madrid, L. (2014). “Soldados afrodescendientes esclavos en el proceso de independencia de Chile. Esperando la libertad en transgresión y lealtad. 1817-1820”, en *Revista Convergencia Histórica*. Santiago. CIHPSE. https://www.academia.edu/14854988/Luis_Madrid_Moraga_Soldados_afrodescendientes_esclavos_en_el_proceso_de_independencia_de_Chile._Esperando_la_libertad_en_transgresi%C3%B3n_y_lealtad._1817-1820
- Mellafe, R. (1959). *Introducción de la esclavitud negra en Chile. Tráfico y rutas*. Santiago. Universidad de Chile. <http://www.memoriachilena.gob.cl/archivos2/pdfs/mc0012766.pdf>
- Mesa Técnica Política del Pueblo Tribal Afrodescendiente Chileno. (26 de diciembre de 2021). Iniciativa No. 5.918: Por el Reconocimiento Constitucional del Pueblo Tribal Afrodescendiente Chileno basado en el antirracismo como principio de la convivencia plurinacional. https://iniciativas.chileconvencion.cl/m/iniciativa_popular/o/5918
- Ministerio Secretaría General de Gobierno (6 de noviembre de 1979). Decreto 23: Declara la Cueca danza nacional de Chile. <https://www.bcn.cl/leychile/navegar?idNorma=224886>
- Montecino, S. (1996). *Madres y Huachos. Alegorías del mestizaje chileno*. Santiago. Editorial Sudamericana. https://www.colegiocapellanpascal.cl/ccpnew/educacion/Madres_y_huachos.pdf
- Contreras, M. T. (2008). *Una ausencia aparente. Los africanos y sus descendientes allende Los Andes*. Valparaíso, 1770-1820 (Tesis de Grado). Santiago: Universidad de Chile.
- Contreras, H. (2006). “Las milicias de pardos y morenos libres de Santiago de Chile en el siglo VIII, 1760-1800”, en *Cuadernos de Historia*, 25, marzo, pp. 93-117. <https://cuadernosdehistoria.uchile.cl/index.php/CDH/article/view/47232/49226>
- Ochoa, J. S. (2019). “Capítulo I: una deconstrucción histórica y musical del término cumbia en Colombia”, en *El libro de la cumbia*. Resonancias, transferencias y transplantes de las cumbias latinoamericanas, Juan Diego parra (Comp.). Medellín: ITM y Discos Fuentes, pp. 29-63.
- Oliva, E. (2010). *La negritud, el indianismo y sus intelectuales: Aimé Césaire y Fausto Reinaga* (Tesis de magíster). Santiago: Universidad de Chile.

- Pinto, J. (2002). “De proyectos y desarraigos: la sociedad latinoamericana frente a la experiencia de la modernidad (1780 - 1914)”, en *Contribuciones Científicas y Tecnológicas*. Santiago de Chile. USACH.
- Quintanar, D. (2014). *Espacios de resistencia y permanencia cultural de las africanas libres en Santiago de Cuba en el siglo XIX*. (Tesis de maestría). Ciudad de México. UNAM.
- Rubilar, K. (9 de diciembre de 2020). Intervención en: Comisión Mixta, Boletín N° 13129-07 (Esaños reservados), TV Senado. <https://www.youtube.com/watch?v=7L61Y9DZrks>
- Salgado, M. (2013). *Afrochilenos. Una historia oculta*. Arica. ONG Oro Negro y Gobierno Regional de Arica y Parinacota.
- Salgado, M. (11 de diciembre de 2020). Entrevista en: “Coletazos del acuerdo sobre esaños reservados”, por Cristian Miranda, en El Mostrador. <https://www.elmostrador.cl/noticias/pais/2020/12/11/coletazos-del-acuerdo-sobre-escaños-reservados-organizaciones-y-academicos-acusan-discriminacion-racismo-y-xenofobia-de-la-derecha-hacia-afrodescendientes/>
- Salgado, M. (3 de agosto de 2020). Conversatorio: “Los afrodescendientes en Chile frente al proceso constituyente: a veinte años de Santiago y Durban”. Centro de Estudios Interculturales e Indígenas / Universidad Academia de Humanismo Cristiano. <http://www.academia.cl/comunicaciones/agenda-eventos/charla-los-as-afrodescendientes-en-chile-frente-al-proceso-constituyente-a-veinte-anos-de-santiago-y-durban>
- Salinas, M., Prudant, E., Cornejo, T. y Sadaña, C. (2007). *Vamos remoliendo mi alma*. Santiago. LOM.
- Salvo, J. (2013). “El componente africano de la chilenidad”, en *Persona y Sociedad*, XXVII, 3, septiembre-diciembre, pp. 11-35. https://www.academia.edu/38043774/Salvo_Jorge_El_componente_africano_de_la_chilenidad
- Soto, R. (1995). “Negras esclavas. Las otras mujeres de la Colonia”, en *Revista Especial Fempress*, pp. 2-4.
- Vianna, H. (1999). *O Misterio do Samba*. Rio de Janeiro: UFRJ.
- Zapata Olivella, D. (1962). “La cumbia: síntesis musical de la nación colombiana”, en *Revista colombiana de folklore*, 7, pp. 187-204.

Avance de la privatización, control y el despojo de las semillas en América Latina bajo el régimen de las corporaciones transnacionales

Privatization, control and dispossession of seeds in Latin America under the regime of transnational corporations

Avanço da privatização, controle e desapropriação de sementes na América Latina sob o regime das corporações transnacionais

MIRIAM CADENA LÓPEZ*

RESUMEN: En el artículo se analiza el avance en la privatización, control y el despojo de las semillas en América Latina bajo el régimen corporativo ¿Cómo ha venido operándose la profundización de la privatización y mercantilización de semillas?, ¿quiénes han sido los principales actores sociales y económicos que se han visto favorecidos con este proceso y quiénes más perjudicados? Adicionalmente se analiza cuál ha sido el andamiaje jurídico que permitió este proceso, cómo ha operado el despojo de las semillas y sus prácticas ancestrales, poniendo énfasis en los mecanismos de control o dominio que han impulsado las empresas transnacionales.

PALABRAS CLAVE: Privatización, despojo de semillas, régimen alimentario corporativo, empresas agroindustriales transnacionales.

ABSTRACT: In the article, the progress in the privatization, control and dispossession of seeds in Latin America under the Corporate Regime is analyzed. ¿How the deepening of the privatization and commercialization of seeds has been taking place, who have been the main social actors and economic factors that have been favored with this process and who most harmed? Additionally, it is analyzed what has been the legal framework that allowed this process, how the dispossession of seeds and their ancestral practices has operated, placing emphasis on the control mechanisms or dominance promoted by transnational companies.

KEYWORDS: Privatization, dispossession of seeds, corporate regime, transnational agro-industrial companies.

RESUMO: No artigo, analisa-se o andamento da privatização, controle e desapropriação de sementes na América Latina sob o Regime alimentar corporativo. Como tem ocorrido o aprofundamento da privatização e mercantilização das sementes, que foram os principais atores sociais e econômicos beneficiados com esse processo e os mais afetados? Adicionalmente, analisa-se qual tem sido o quadro legal que permitiu este processo, como tem funcionado a desapropriação de sementes e suas práticas ancestrais, destacando-se os mecanismos de controle ou dominância que têm sido promovidos pelas empresas transnacionais.

PALAVRAS-CHAVE: Privatização, expropriação de sementes, regime alimentar corporativo, empresas agroindustriais transnacionais.

RECIBIDO: 15 de julio de 2021. **ACEPTADO:** 10 de agosto de 2021.

* Licenciada en Economía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Maestra en Estudios Latinoamericanos por la UNAM y doctorante en Estudios Latinoamericanos en la UNAM. Se especializa en temas sobre maíz transgénico y sus impactos económicos, despojo de semillas y privatización en México y América Latina. <mircadena@hotmail.com>.

INTRODUCCIÓN

La privatización, mercantilización y despojo de las semillas en los últimos años se ha desarrollado mediante dos mecanismos articulados entre sí: a) Los cambios técnicos introducidos durante la Revolución Verde a través del desarrollo de semillas híbridas, posteriormente con la biotecnología y la producción de semillas transgénicas; y b) las transformaciones jurídicas en el régimen de propiedad intelectual que han co-evolucionado a la par de los cambios técnicos.

A principios de 1960 las semillas eran de libre acceso. Con la Revolución Verde se abrió paso a un proceso de privatización:

Las regulaciones de semillas (derechos de obtentor y patentes) promovidas por esas fechas por algunos organismos internacionales como la FAO (Organización de la Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura) y Banco Mundial (BM), comenzaron una serie de restricciones del uso de las semillas que podían hacer los campesinos y los agricultores indígenas (Perelmuter, 2011: 69).

Las primeras reglamentaciones que surgieron como parte de este proceso fueron la UPOV (Unión para la Protección de Variedades Vegetales) en 1961, donde por primera vez se concedían a los fitomejoradores el derecho de exclusividad de uso sobre una variedad vegetal específica, es decir el derecho de obtentor. Desde su nacimiento esta reglamentación fue modificada en tres ocasiones en 1971, 1978 y 1991.¹

Con el desarrollo de la biotecnología y la expansión de cultivos transgénicos en 1996, el proceso de privatización de semillas se amplió hasta abarcar incluso la vida. Desde la aparición de las semillas transgénicas, las compañías transnacionales han impulsado una serie de mecanismos o regulaciones encaminadas hacia su privatización y despojo. Un ejemplo fue el desarrollo de semillas *Terminator* (que generen plantas estériles) con lo que los productores se ven forzados a comprar nuevas semillas con cada ciclo agrícola.

Como correlato, en los últimos años el mercado mundial de semillas comerciales sufrió una reestructuración significativa. A mediados del siglo xx, las semillas que se producían en el mundo estaban en manos de los agricultores, en pequeñas empresas familiares o eran producidas por el sector público. Ninguno dominaba el 1% del mercado mundial (Ribeiro, 2004: 68). Fue hasta las dos últimas décadas del siglo xx cuando la industria semillera inició una profunda transformación económica y técnica, gracias al desarrollo de la ingeniería genética que favoreció la concentración del sector de semi-

¹ Las dos últimas revisiones de la UPOV están vigentes. El acta de 1978, incluye las excepciones del agricultor, quienes tienen permiso de guardar las semillas registradas para uso propio o vender a sus vecinos. En cuanto, a la investigación esta se puede llevarse a cabo utilizando variedades existentes sin tener que pagar algún tipo de regalía. Por su parte, la versión de UPOV de 1991, ha sido cuestionada por los campesinos porque limita su derecho a guardar las semillas nativas y las criminaliza.

llas y agroquímicos. Por ejemplo, a principios de la década de 1980 operaban muchas pequeñas empresas privadas que producían semillas, poco a poco se fue consolidando un grupo concentrado de empresas multinacionales con subsidiarias en diversos países del mundo de origen estadounidense (Novartis, Aventis y Pioneer Hi-Bred), quienes absorbieron a otras pequeñas empresas mediante fusiones, compra y venta de empresas nacionales semilleras y agroquímicas.

En los últimos cuarenta años, las empresas comenzaron a fusionarse, al grado de hacer imposible la separación entre empresas semilleras, agroquímicas o biotecnológicas. Actualmente, unas cuantas corporaciones multinacionales controlan el 60% de los mercados de semillas comerciales y agroquímicos, destacando Bayer que compró a Monsanto (2018), Chem China compró a Syngenta (2017) y la Brevant que es resultado de la fusión de Dow y DuPont (2017) (Fundación Heinrich Böll, 2019: 22).

Recientemente, otro fenómeno presentado es la concentración de las ventas del mercado de semillas patentadas, por ejemplo: En 2007, antes de la crisis internacional, el mercado global de semillas patentadas comerciales oscilaba en 22,000 millones de dólares (ETC Grupo, 2008: 11). Para 2011, Phillips McDougall registró un aumento de 34,495 millones de dólares en el valor de las ventas del mercado de semillas patentadas. En el 2018, nuevamente la Consultora Phillips McDougall estimó el aumento del valor del mercado de semillas en 1.3%, alcanzando 41,670 millones de dólares, siendo cuatro empresas las que controlan el 53% del mercado mundial de semillas: Bayer, Corteva Agriscience (fusión entre Dow, DuPont y Pioneer), Chem China/Syngenta y Vilmorin and Cie/Limagrain (ETC Grupo, 2019: 5).

Bajo este contexto, es de vital importancia analizar el avance en la privatización, control y despojo de las semillas en América Latina, porque con el ascenso del modelo neoliberal y la consolidación del régimen agroalimentario corporativo, se modificó la participación que tenía el sector público en la producción y comercialización de insumos agrícolas tales como las semillas y los agroquímicos, dando paso a una mayor participación de las empresas privadas nacionales y multinacionales, como parte de las presiones ejercidas por los organismos multinacionales para liberalizar los mercados nacionales (OMC, BM y FAO).

En América Latina, actualmente existe una gran presión por parte de los países industrializados y las empresas agroindustriales transnacionales para aprobar una serie de leyes de semillas y limitar el intercambio, uso y resguardo de las mismas porque éstas son un insumo esencial para la producción agrícola. Quién controla la producción, comercialización y distribución de las semillas tendrá la capacidad de incidir de manera directa en la cadena de valor de la producción de los alimentos, e incursionar en una esfera de la producción que no había sido trastocada por el capital privado, porque la producción de semillas desde tiempos milenarios ha estado en manos de los campesinos y pueblos indígenas.

El objetivo de este artículo es analizar cómo ha operado el proceso de despojo de las semillas en América Latina, cuáles son los mecanismos que han impulsado las empresas transnacionales para favorecer el proceso de privatización, mercantilización y control, quiénes son los sectores favorecidos con este proceso y quiénes los que se ven más perjudicados, y cuál es el impacto en la soberanía alimentaria de los pueblos. Para desarrollar el tema, me acercaré al problema desde el pensamiento crítico y de la economía política, retomaré algunas propuestas teóricas que contribuyan a explicar la problemática.

SITUACIÓN ACTUAL DE LA PRODUCCIÓN DE SEMILLAS EN AMÉRICA LATINA

El papel de las semillas en América Latina como patrimonio y derecho colectivo para enfrentar la crisis

En América Latina las semillas tradicionalmente han sido consideradas un bien común que no tiene dueños individuales o privados, son parte de la identidad cultural de cada pueblo, circulando libremente de mano en mano entre los diversos pueblos rurales de la región. El libre intercambio de las semillas entre los campesinos “ha sido base del mantenimiento de la biodiversidad y de la seguridad alimentaria. Ese intercambio se basa en la cooperación y la reciprocidad” (Shiva, 2003: 18) y se extiende más allá del simple intercambio de semillas ya que incluye intercambio de ideas, conocimientos, cultura, herencia y religión lo que ha favorecido a que las semillas constituyan “un don o bien sagrado, razón por la cual son consideradas patrimonio colectivo de los pueblos” (Gutiérrez y Vélez, 2016: 70). Por este motivo, las semillas para el campesino no son “únicamente fuente de futuras plantas y de alimentos [...] Las semillas son el primer eslabón en la cadena alimentaria, las semillas son el máximo símbolo de la seguridad alimentaria” (Shiva, 2013: 18), porque constituyen un pilar insustituible en la producción de alimentos, garantizando la soberanía y autonomía alimentaria de los pueblos frente a diferentes crisis globales alimentarias y económicas que se han registrado en la historia de la humanidad (Gutiérrez y Vélez, 2016: 70).

Desde el ámbito productivo, económico y alimentario, las semillas han cumplido al menos cuatro funciones diferenciadas: 1) Han sido un insumo clave para la agricultura familiar, siendo fuente de seguridad alimentaria y diversidad económica, social y productiva; 2) son un insumo para la producción agrícola a gran escala industrial; 3) son un reservorio y banco de información genética, lo que significa que son un insumo fundamental para la investigación genética de nuevas variedades de semillas; y 4) son fuente de biodiversidad (Marin, 2015: 88).

En América Latina, la producción de semillas se ha llevado a cabo tradicionalmente por la agricultura de subsistencia, ésta ha suministrado mayormente los alimentos necesarios para la alimentación mundial desde tiempos inmemoriales. Sin embargo, desde la Revolución Verde coexisten dos sistemas de suministro de las semillas para garantizar la producción mundial de semillas.² El primero, es el sistema formal o sistema comercial de semillas. Este sistema está conformado por el sector público y el privado (participan las compañías locales y las grandes empresas multinacionales) y está dirigido a la producción de monocultivos y cultivos para la exportación en general destinados a la alimentación animal entre otros cultivos, la producción de alimentos baratos, para satisfacer las dietas de los países ricos y el cambio de dieta alimentaria en los países pobres, la producción de agro biocombustible y la especulación de la industria agroalimentaria. En los últimos años, el sistema formal de abastecimiento de semillas, se ha visto beneficiado por un fuerte impulso de inversión privada o por organismos multilaterales, para el desarrollo e investigación de nuevas variedades de semillas comerciales, sin embargo este sector sólo suministra 25% de las semillas que usan los campesinos en América Latina (FAO, 2000: 52).³

El segundo sistema de producción de semillas es el sistema informal, conformado por los campesinos y pueblos originarios, que ejercen su derecho de experimentación fitogenética, conservación, uso, intercambio y venta de sus semillas que son producidas con sus propias manos. Este sistema, ha estado dirigido a satisfacer las necesidades de las pequeñas y medianas unidades de producción campesinas o agricultura de pequeña escala esencialmente destinada a la producción para auto subsistencia o en algunos casos a la venta de semillas cuando estas unidades de producción tienen algún tipo de excedente. Actualmente, tres cuartas partes de los alimentos mundiales son suministrados por este sistema informal (Kastler, 2016: 24), es decir, las pequeñas unidades de

² El sistema de suministro de semillas en América Latina se caracteriza por la coexistencia del sistema formal e informal de abastecimiento de semillas en múltiples formas variadas, en algunos países “no se ha llegado a poner en marcha la producción de un sector formal de producción de semillas de forma exitosa, en muchos otros existen formas funcionales, en algunos casos con la participación de compañías multinacionales” (FAO, 2000: 224). Esto hace que el análisis de la región en conjunto sea complejo, ya que en algunos países como Argentina, Brasil, Chile y México existe un sector formal de abastecimiento de semillas consolidado con un fuerte desarrollo orientado al mercado de semillas comerciales y la participación de empresas semilleras multinacionales, pero también hay otros países como los del Caribe donde el desarrollo del sector formal de semillas es casi nulo predominando el sector informal quién es el que suministra semillas a los campesinos.

³ Esto tiene múltiples explicaciones dentro de las cuales destaca que los sistemas formales de abastecimiento de semillas ocasionalmente producen las semillas que emplean los campesinos porque no las consideran económicamente viables, generalmente las semillas que produce este sector está dirigida a campesinos que cuentan con mayores recursos económicos y se ubican en mejores áreas productivas con buenas tierras, disponibilidad de agua y recursos para adquirir los insumos agrícolas necesarios (agroquímicos y maquinaria agrícola).

producción campesina son quienes alimentan a la mayor parte de la población mundial, esto es posible porque los pueblos campesinos han ejercido de manera real sus derechos colectivos de autonomía y soberanía sobre las semillas.

Como resultado de lo anterior, en América Latina se presenta una amplia diversidad de semillas nativas o criollas producidas por los campesinos o pueblos indígenas y de variedades híbridas desarrolladas por el sistema formal, que constituyen hoy en día uno de los baluartes más grandes que tienen los pueblos de la región para afrontar las diversas crisis tanto ecológica, ambiental, de salud, alimentaria, social y económica por las que atraviesa la humanidad.⁴

Cambio en las políticas nacionales de semillas a raíz del ascenso del modelo económico neoliberal y consolidación del régimen alimentario corporativo

Desde las tres últimas décadas del siglo xx, hemos asistido a una serie de cambios a nivel mundial como resultado de la consolidación del régimen alimentario corporativo y del ascenso del modelo neoliberal. Para este artículo, el concepto de régimen alimentario permite contextualizar el papel de las empresas transnacionales semilleras y agroquímicas bajo un contexto histórico específico y rastrear el origen del dominio que ejercen las corporaciones y los procesos de despojo que han sufrido los campesinos bajo este contexto. Un régimen alimentario es un enfoque que permite comparar los episodios de reestructuración y transición delimitados por patrones estables de acumulación de la historia mundial. Philip McMichael precisa el concepto de régimen agroalimentario de tres maneras:

Formalmente, el concepto de régimen alimentario define un orden capitalista mundial gobernado por reglas que estructuran la producción y el consumo en una escala global. *Sustantivamente*, el concepto de régimen alimentario se refiere a las proyecciones de poder vía circuitos de alimentos que surgen de relaciones históricas específicas de producción y acumulación del capital. En *abstracto*, el régimen puede ser entendido como la fase política de las relaciones de valor históricas y mundiales (McMichael, 2015: 23).

⁴ Estas diversas crisis han sido resultado de la búsqueda interminable del capital de obtener mayores ganancias económicas y consolidar su reproducción a través de múltiples mecanismos como el despojo, la explotación de la fuerza de trabajo, el extractivismo, la intensificación de la agricultura, las privatizaciones, procesos que actualmente son liderados por unas cuantas empresas transnacionales, sin importarles las consecuencias negativas que generan como el cambio climático, el fracaso de la agricultura agroindustrial, la contaminación en los suelos y el agua, la pérdida de la diversidad de los cultivos y la homogenización de los mismos, la pérdida en la soberanía alimentaria y la desigualdad en abastecimiento de los alimentos, los problemas en la salud derivados del cambio en el patrón alimentario impulsado entre otros problemas.

En cada régimen se presentan episodios caracterizados por un tipo de configuración de poder particular y expresan un principio organizativo, una forma de reglamentación, una hegemonía e ideologías dominantes como.⁵ El libre comercio, entre otras.

El régimen corporativo surgió en la década de los setenta en respuesta al agotamiento del modelo fordista de acumulación de capital y dio paso a otro nuevo modelo de acumulación para tratar de “extender la acumulación de capital más allá de las fronteras nacionales hacia escala global” (Otero, 2013: 54). Este régimen alimentario corporativo, se caracteriza por ser un proyecto político global, liderado por las grandes corporaciones que imponen sus intereses sobre otros sectores. Desde el surgimiento del régimen agroalimentario corporativo, la agricultura sufrió cambios importantes y con el ascenso del modelo neoliberal a partir de la década de los ochenta se presentó un proceso de liberalización económica (industrial, comercial y financiera) con respecto a los cultivos donde el rol central ya no lo tiene el Estado sino las corporaciones transnacionales a través del mercado global (Ríos, 2012: 24). Como consecuencia de lo anterior, en las últimas cuatro décadas, observamos cada vez más una mayor participación del papel que tienen las corporaciones en el sistema agrícola mundial, convirtiéndose cada día más en uno de los principales motores del sistema agroalimentario mundial y un desplazamiento del poder que tenían los Estados Nación hacia las corporaciones (Mayet y Greenberg, 2017: 1).

En este cambio, existen múltiples dimensiones “la liberalización del comercio, la privatización, la desregulación y la nueva regulación a favor de los intereses corporativos, y la globalización corporativa” (2017: 1), cuya ideología prevaleciente se le denominó como globalismo neoliberal o neoliberalismo, caracterizada por desdeñar la intervención estatal y exaltar las bondades del sector privado y el libre comercio (Otero, 2013: 61).

En América Latina se impulsó una profunda transformación de la economía favoreciendo la liberalización y el comercio mundial. En 1989, Estados Unidos juntó con algunos organismos internacionales como el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM) impulsaron una serie de medidas para aplicar reformas estructurales en diversos países de la región, por medio de las que se impusieron los intereses de las grandes empresas transnacionales y sus gobiernos, a través de los tratados de libre comercio, acuerdos de inversión y asistencia técnica que comenzaron a firmarse en la región y que comprometían a los países a cumplir las reglas impuestas por los países desarrollados y los organismos internacionales.

En el caso específico de la agricultura, la apertura comercial y el repliegue del Estado significó:

El fin de las políticas proteccionistas unilaterales, la apertura de los mercados agrícolas, la reducción de los aranceles y permisos de importación, la privatización y

⁵ Se entiende como hegemonía la capacidad para dominar a través del consenso del liderazgo del partido político dominante o país, también puede ser mediante coerción (McMichael, 2015: 230).

desmantelamiento de agencias gubernamentales de crédito rural, la infraestructura, el mercadeo o la asistencia técnica, el fin de la revocación de las reformas agrarias, y/o la reorientación de políticas alimentarias centradas en los mercados alimentarios hacia la economía orientada a la exportación (Otero, 2013: 63).

En muchos países de la región se presentó la privatización de las principales empresas paraestatales productoras de semillas o el repliegue en la participación de la inversión otorgada por los Estados para el desarrollo y la investigación en el fitomejoramiento de las semillas comerciales o híbridas, afectando seriamente parte del sistema formal de abastecimiento de semillas, especialmente el encabezado por el sector público, favoreciendo el desmantelamiento y privatización de las principales industrias semilleras nacionales.

La privatización de la industria de semillas y agroquímicos comenzó a impulsarse a partir de la década de 1980 y con mayor fuerza en la década de 1990 en la mayoría de los países:

En muchos países es un hecho que ya no se discute sino que es más bien un problema de cuando hacerlo y en qué medida teniendo en cuenta que el movimiento hacia la privatización requiere de un amplio rango de reformas y ajustes políticos por parte de los gobiernos (FAO, 2000: 57).

La participación del sector público en la producción de semillas, la implementación de políticas públicas⁶ y el apoyo otorgado por los gobiernos a la producción, desarrollo e investigación de semillas comerciales que se venía efectuándose desde la Revolución Verde se redujo sustancialmente, lo que significó una disminución en el aparato estatal dedicado a la investigación y mejoramiento de semillas, por ejemplo: los centros de investigación y universidades, una reducción en los subsidios a la producción agrícola en general (reducción de créditos para la producción agrícola), que afectó al sector formal e informal de semillas.

⁶ La política pública para la producción de semillas en la región desde la década de 1960 estuvo bajo la dirección del Estado como principal promotor junto con el acompañamiento de organismos internacionales de investigación, cooperación técnica y financiera como el Centro Internacional de Mejoramiento de Maíz y Trigo (CIMMYT) y The Internacional Center for Tropical Agriculture (CIAT) entre otros, con la finalidad de fomentar la aparición de instituciones encargadas para la producción, distribución e investigación de semillas como el Instituto Nacional de Semillas en Argentina (INASE), el Instituto Colombiano Agropecuario (ICA) en Colombia o La Productora Nacional de Semillas (PRONASE) en México o los Ministerios de Agricultura en otros países de la región, quiénes fueron los encargados de la generación, fomento y de transferencia de tecnología de semilla mejorada, su difusión y el acceso público al germoplasma por parte de las universidades públicas y fitomejorados nacionales. En muchos países de la región “se formularon programas de semillas/desarrollo de la industria y se incorporaron en planes económicos centrales con una responsabilidad importante del sector público para su implementación a través de agencias e instituciones gubernamentales” (Delouche, 2000: 160).

Esto incidió en la actual crisis de la industria nacional de semilla que se presenta en muchos de los países de la región,⁷ poniendo en riesgo su soberanía alimentaria porque se dejaron de producir una gran cantidad de semillas híbridas y de agroquímicos por el sector público, que afectó directamente a los mercados nacionales sumiéndolos en la necesidad de comprar estos insumos a las grandes empresas agroindustriales (semilleras y de agroquímicos) a precios más altos, porque bajo el régimen corporativo, los precios de las semillas y de los agroquímicos aumentaron su valor debido a la imposición de precios dominantes determinados por unas cuantas empresas agroindustriales, resultado del control oligopólico que ejercen sobre la producción de estos insumos, afectando a los campesinos porque los altos precios de semillas y agroquímicos provocan el aumento en los costos de producción en sus cultivos. Los precios de las semillas y agroquímicos, representan una cuota significativa en el costo de producción para los campesinos, situación que se ve agravada porque bajo el régimen corporativo, los precios pagados a los campesinos han disminuido como resultado del impulso de los bajos precios internacionales en granos básicos como consecuencia de la producción de alimentos subvencionados por los grandes países desarrollados como Estados Unidos que genera la sobreproducción agrícola y el dominio que ejerce este país sobre la producción de granos básicos.⁸

Los altos costos de producción generados por los precios monopólicos de las semillas y agroquímicos y los bajos costos de los granos básicos presentes bajo el régimen corporativo dificultan que los campesinos puedan continuar sembrando sus cultivos en el siguiente ciclo productivo, obstaculizando su propia reproducción o supervivencia. Esto se traduce en un aumento en la “explotación por extracción del valor ya que, cuando se incrementa el costo de los insumos agrícolas, también aumenta la explotación de los campesinos por la vía comercial y el dominio de las transnacionales” (Jönsson, 2016: 62).

Otro fenómeno que se observa en América Latina, es:

Las uniones estratégicas de multinacionales de agroquímicos, absorbiendo a las multinacionales de semillas, para ingresar en el nuevo milenio con empresas con mayor poder biotecnológico y comercial en los países de la región en cultivos comerciales de mayor demanda económica, debilitando aún más la industria nacional de semillas, muchas de las cuales ya dejaron de operar en la región (FAO, 2020: 139).

⁷ Actualmente, los mercados nacionales en algunos países de América Latina se caracterizan por tener una poca variedad de semillas híbridas destinadas casi exclusivamente al sector comercial que no responden a las necesidades demandadas por los campesinos y pueblos rurales, porque las empresas transnacionales semilleras sólo se concentran en el desarrollo de semillas híbridas con alto rendimiento económico, olvidando otras características importantes para los campesinos como sabor o las características de resistencias para los diversos climas que existen en la región, esto pone en riesgo la diversidad de las semillas que ha sido base de la seguridad y la soberanía alimentaria de los pueblos en América Latina.

⁸ Para profundizar más respecto del tema ver a Rubio, 2012.

Logrando la consolidación del mercado comercial de semillas operado por unas cuantas empresas semilleras y de agroquímicos transnacionales, que cada día tiene mayor control sobre la producción de semillas comerciales y que son las que distribuyen gran parte de las semillas comerciales en diversos países de la región, dentro de las que encontramos a Bayer, Chem China y la Brevant con sus distintas subsidiarias como Syngenta, Dow, DuPont y Monsanto.⁹

La situación actual de la producción de semillas en América Latina varía mucho de un país a otro por ejemplo: Argentina, Brasil y México cuentan con un sistema formal de abastecimiento de semillas consolidado y eficiente.¹⁰ En estos países, la producción de semillas híbridas está orientada a la satisfacción del mercado con mayor énfasis en la agricultura comercial y el sector privado participa activamente en la producción, venta y distribución de semillas comerciales y se desarrolla una amplia participación de unas cuantas empresas semilleras multinacionales.

En tanto que, en el resto de los países de América Latina y especialmente en el Caribe aún continua una fuerte presencia de empresas semilleras nacionales porque prácticamente el 80% de las semillas híbridas o mejoradas continúan siendo provistas por algunas instituciones locales o por centros de investigación internacional como el Centro Internacional de Agricultura Tropical (CIAT) así como los campesinos. Sin embargo, en estos países las compañías semilleras transnacionales intentan ingresar cada día más a los mercados nacionales de semillas mediante una serie de regulaciones, la promoción de semillas comerciales y mecanismos de despojo de las semillas. Actualmente, la privatización de la industria de semillas continúa siendo impulsada en varios países de la región, en especial en algunos países de América Central, en otros se busca que se profundice este proceso llevando a una competencia por la producción principalmente de maíz y sorgo, tal como sucede en Argentina, Brasil, Colombia, Chile, México.

AVANCE EN LA PRIVATIZACIÓN, CONTROL Y DESPOJO DE LAS SEMILLAS EN AMÉRICA LATINA

Despojo de las semillas como bienes comunes

Desde la década de 1970, a nivel mundial comenzó la profundización de los procesos de cercamiento, privatización y despojo de todo lo que se consideraba como bien común o que estaba fuera del mercado convirtiéndolo rápidamente en una mercancía

⁹ Algunas de estas empresas, a pesar de que forman parte de Bayer, Chem China y la Brevant, continúan operando en América Latina con sus nombres originales.

¹⁰ Otros países que también cuentan con sistemas de producción y suministro de semillas son Cuba, Costa Rica y Chile.

y creando nuevos objetos susceptibles de ser propiedad privada (Perelmuter, 2018: 91), a esta nueva etapa en el desarrollo capitalista es a lo que David Harvey denomina como “acumulación por desposesión”, concepto que nos ayuda a entender los métodos de despojo y violencia por los cuales actualmente se está llevando a cabo la mercantilización y privatización de las semillas, métodos que han sido

[...] actualizados y refinados hoy por las innovaciones científico-tecnológicas: derechos monopólicos de propiedad intelectual (patentes y marcas), control oligopólico del mercado global de semillas, monopolios industriales de productos transgénicos (maíz, soya, algodón) y apropiación privada de saberes tradicionales forman parte de los mecanismos de expropiación y de la competencia entre capitales (Rhoux, 2008: 5).

Para la construcción del concepto de “acumulación por desposesión”, David Harvey retomó y discutió con algunas propuestas teóricas hechas por autores como Karl Marx, Rosa Luxemburgo, Werner Bonefeld, Massimo DeAngelis entre otros, para reflexionar sobre el concepto de “acumulación originaria”, llegando a la conclusión de que este proceso no es un acontecimiento finalizado. Planteando así una propuesta teórica a partir de la necesidad de construir un concepto específico que diese pie al análisis de los procesos actuales: “Dado que no parece muy adecuado llamar primitivo u originario a un proceso que se haya vigente y se está desarrollando en la actualidad, en lo que sigue sustituiré estos términos por el concepto de “acumulación por desposesión” (Harvey, 2004: 116). Es decir, Harvey hace una distinción entre “acumulación originaria” y “acumulación por desposesión”, la primera como la que inicia el proceso de acumulación del capital, en tanto la última interrumpe, modifica y potencia una vía iniciada de acumulación que puede sustituir a la previa o anterior.

Harvey rastrea el inicio de la “acumulación por desposesión”, durante la crisis de sobreacumulación del modelo de posguerra en los países centrales y la crisis de la deuda en los países periféricos con la caída de la tasa de ganancia a nivel mundial (1973). La “acumulación por desposesión” aparece como una nueva forma de hacerle frente a dicha caída la cual inaugura una nueva etapa de expansión del capital que se caracteriza por la “reactualización y profundización de la acumulación por despojo” (Composto y Navarro, 2014: 49), que ha permitido la apertura de nuevos circuitos de valorización a partir de la mercantilización de bienes comunes y servicios públicos que no habían sido integrados con anterioridad a la lógica del capital (2014: 49).

Es durante este periodo, cuando el modelo neoliberal de acumulación, se expande hacia el resto del mundo con la imposición de nuevas reformas estructurales y el impulso de las privatizaciones de “bienes públicos”. Las privatizaciones se convirtieron en una de las principales estrategias político-económicas impulsadas durante el modelo neoliberal, éstas no habrían sido posibles de efectuar sin las modificaciones o reformas que sufrió el Estado durante este periodo. En las décadas previas al ascenso del modelo

neoliberal, los Estados se habían caracterizado por ser entidades autónomas que influían de manera directa en los procesos de desarrollo económico nacional e internacional. Con las reformas del Estado impulsadas en el periodo neoliberal, los Estados cedieron parte de sus funciones como conductor en el desarrollo económico-político a las grandes corporaciones transnacionales e instituciones multilaterales como el Fondo Monetario Internacional (FMI), Banco Mundial (BM) o la Organización Mundial de Comercio (OMC) que comenzaron a tener una mayor participación sobre la toma en las directrices económicas y políticas nacionales en varios países de América Latina, convirtiéndose en agentes dominantes en la economía global y nacional (McMichael, 1999: 24).

Este proceso no se trató de un simple desplazamiento del papel ejercido por el Estado, por medio del cual cedía su completa capacidad de influir sobre las políticas de desarrollo económico nacional en las empresas transnacionales u organismos internacionales, porque los Estados continuaron ejerciendo un papel central como agentes mediadores en las regulaciones nacionales e internacionales del mercado, a la vez que imponían los derechos de propiedad intelectual, los tratados de libre comercio y las leyes dentro de sus fronteras nacionales, sin embargo con este cambio sí se facilitó la consolidación y el dominio ejercido por las empresas transnacionales que se observa a partir de este periodo.

Así, los conceptos de despojo y privatización comenzaron a tomar fuerza en la década de los ochenta al impulsarse una serie de privatizaciones de bienes públicos en el sector industrial, en los noventa se profundizan las privatizaciones hacia el sector de los servicios públicos como: telecomunicaciones, transporte, electricidad, la salud y la educación y, finalmente, en años recientes se ha impulsado la mercantilización y despojo de los bienes comunes como el agua, la tierra, la biodiversidad, los genes, las semillas y la mercantilización de formas culturales históricas, la creatividad intelectual y popular, las historias, prácticas religiosas y ancestrales milenarias como intercambio y uso de semillas entre los campesinos y los conocimientos (Harvey, 2014: 114). Desde principios del siglo XXI, los saberes ancestrales de los pueblos originarios y comunidades campesinas, los bienes de la naturaleza y la biodiversidad en general cobraron preponderancia como objeto de violencia y despojo y núcleo central del desarrollo capitalista (Composto y Navarro, 2014: 35 y 50).

Bajo el contexto de la “acumulación por desposesión”, el proceso de mercantilización, privatización y despojo de las semillas se ha llevado a través de dos mecanismos articulados entre sí, los cuales ya se han mencionado con anterioridad: a) Los cambios técnicos introducidos en la agricultura mediante la hibridación y la transgénesis; y b) las transformaciones jurídicas en el régimen de propiedad intelectual. Con respecto al primer punto, resultado del avance tecnológico en la agricultura se presentaron dos cambios importantes que revolucionaron el panorama agrícola y contribuyeron a delinear el camino hacia la mercantilización, privatización y despojo de las semillas. El

primero fue el desarrollo de semillas híbridas,¹¹ porque introdujeron la necesidad en los agricultores de comprar en cada ciclo productivo nuevas semillas a las compañías que las producían; con esto, se dio un paso adelante en el proceso de desposesión de las semillas a los campesinos y la subordinación de estos a las empresas semilleras, porque al tener que comprar con cada ciclo productivo las semillas híbridas, los campesinos pierden paulatinamente su derecho a guardar y reproducirlas, debido a que las semillas híbridas no pueden ser sembradas en cada ciclo ya que pierden su vigor en la segunda generación, siendo necesario volver a comprar semillas, generando un círculo de dependencia de los campesinos a las empresas semilleras transnacionales.

Por otro lado, al introducir las semillas híbridas con los paquetes tecnológicos respectivos (fertilizantes, herbicidas, riego o maquinaria) los suelos se vuelven dependientes, y su abandono se torna difícil una vez implementada este tipo de agricultura moderna. Con su empleo, los campesinos no sólo pierden su derecho a utilizar las semillas criollas, sino también la posibilidad de seguir llevando a cabo el proceso de trabajo como tradicionalmente lo hacían, porque el uso de semillas híbridas favorece la modificación de sus formas o prácticas tradicionales de producir, lo que cae dentro del proceso que David Harvey denominó como “acumulación por desposesión”, en este caso de prácticas ancestrales y formas milenarias de producir.

El proceso de despojo de los derechos de los campesinos sobre las semillas se profundizó con el desarrollo de la biotecnología y de las semillas transgénicas,¹² que es el segundo proceso que favoreció la mercantilización, privatización y despojo de las semillas de las manos de los campesinos y que permitió la continuación y profundización del paradigma tecnológico de la agricultura moderna (Otero, 2013: 70). A la par de la expansión de los cultivos transgénicos en el mundo (1996), se presentó la exacerbación de la privatización y despojo de las semillas, como proceso renovado de acumulación del capital o acumulación por desposesión mediante el cercamiento de los bienes comunes (Gutiérrez y Fitting, 2016: 89).

Con la expansión de cultivos transgénicos en América Latina, las agro empresas multinacionales semilleras y de agroquímicos lograron expandir su dominio sobre los campesinos porque con cada ciclo agrícola imponen la compra de semillas transgénicas y el paquete tecnológico que las acompaña que incluye agroquímicos producidos por las mismas empresas que producen semillas transgénicas, provocando una mayor dependencia de insumos intensivos de altos costos y la expansión del agro negocio principalmente en los países que han adoptado esta tecnología de manera indiscriminada en

¹¹ Los híbridos se desarrollaron a principios del siglo xx, pero su auge sucedió con el desarrollo de la Revolución Verde a partir de la década de 1940.

¹² La biotecnología agrícola comenzó en 1983 con la incorporación de fragmentos de ADN de una especie no vegetal en un organismo vegetal, pero la producción comercial de plantas transgénicas sólo fue posible hasta 1996.

la región. Por ejemplo: Argentina, Brasil, Paraguay y Uruguay. La presión ejercida por las empresas agro multinacionales para la adopción de estos nuevos paquetes tecnológicos hacía las economías campesinas y los medianos productores que se encuentran en el límite de sus posibilidades, ha favorecido la quiebra o la imposibilidad de no poder continuar con el siguiente ciclo productivo, por ende, el abandono de la actividad agrícola, ya que éstos han tenido que contraer deudas financieras para comprar el paquete tecnológico. Esto se tradujo en la venta de las tierras o su arrendamiento de las mismas a los grandes productores de alimentos o ciertos países que han comprado tierras en el Cono Sur como es el caso de China quién es fuerte consumidor de la soja transgénica que se produce en Argentina, Brasil, Paraguay y Uruguay.

En un intento por controlar la producción de alimentos y su abastecimiento, China comenzó a “comprar tierras en países de gran riqueza natural y producir los alimentos que necesita para abastecer su mercado interno” (FAO, 2012). Desde el 2012, se observa un aumento en este fenómeno sobre las tierras “estamos ante una nueva ola de extranjerización que provocó un tremendo proceso de concentración” en países como Argentina, Brasil, Paraguay y Uruguay (FAO, 2012), este fenómeno ha tenido un impacto directo en el debilitamiento las economías campesinas o de producción familiar en los países de América Latina donde se expandieron los cultivos transgénicos.

Adicionalmente, las innovaciones tecnológicas, resultado del mejoramiento genético, incrementaron la posibilidad de la privatización y despojo de semillas al permitir patentarlas y, de este modo, las empresas biotecnológicas¹³ productoras de semillas puedan reclamar su propiedad incluso sobre las semillas de generaciones posteriores, o bien, de las semillas contaminadas por los cultivos transgénicos; así las patentes representan un paso importante en el proceso de privatización y despojo porque “otorgan un poder casi absoluto al poseedor de la patente” (Badal, 2017: 27). En la actualidad, las patentes sobre variedades vegetales se otorgan no sólo a las semillas sino también a los caracteres o técnicas de mejora empleados para la producción de una nueva semilla, afectando a un gran número de variedades. En 2015, la Oficina Europea de Patentes otorgó a Syngenta una patente sobre un tomate de alto contenido en flavonoides, con esta patente se le otorgaba a Syngenta la posibilidad de prohibir a cualquier agricultor cultivar tomates que contuviesen altos niveles con esta sustancia. Esto significó una punta de lanza en el despojo de las semillas con este tipo de características porque se hacía extensiva a variedades de semillas criollas o nativas. Por otro lado, esta patente también oculta el despojo de conocimientos ancestrales de las comunidades campesinas porque fue otorgada a un producto (tomate) que fue producido con base en diversas variedades tradicionales de tomates desarrollados en América Latina junto con varie-

¹³ Estas empresas biotecnológicas se caracterizan por provenir del sector químico, las cuales gracias a las fusiones y adquisiciones que se presentaron en los últimos años han podido adquirir empresas biotecnológicas, farmacéuticas y semilleras donde es imposible ver la separación entre cada una de ellas.

dades agroindustriales modernas (2017: 27), lo que significa que no se reconoce que ese tomate fue desarrollado con base en trabajo de selección y mejora de los campesinos, concretándose el despojo de conocimientos, técnicas y prácticas milenarias de fitomejoramiento empleadas por los campesinos.

Privatización, despojo y control monopólico de semillas mediante el andamiaje jurídico

Con el desarrollo de las semillas híbridas, transgénicas y la internacionalización del mercado de semillas, los países desarrollados y matrices de las principales empresas transnacionales agroindustriales (semilleras, agroquímicos y biotecnológicas) promovieron la creación de regulaciones para proteger las semillas comerciales (híbridas y transgénicas) mediante los derechos de propiedad intelectual a través de legislaciones, leyes de semillas, decretos, certificación, regulaciones sobre patentes y comercialización, siendo otro mecanismo mediante el cual se ha impulsado el proceso de cercamiento, privatización y despojo de las semillas bajo el andamiaje jurídico.

La forma visible en que ha operado el despojo es a través de la propiedad intelectual que prohíbe y convierte en delito el uso, conservación, intercambio y la reproducción de las semillas criollas o nativas. Promueve la imposición de multas y penas de cárcel, la inspección de las tierras y bodegas por parte de la policía e impide la transformación y adaptación de las semillas criollas o nativas en manos de los campesinos porque se criminaliza las prácticas ancestrales de producción. Además, mediante el aparato jurídico se imponen programas de desarrollo y financiamiento agrícola que van de la mano de la introducción de nuevas tecnologías como las semillas transgénicas o híbridas junto con el paquete de agroquímicos que los acompaña, promoviendo la pérdida de diversidad de las semillas criollas o nativas. El objetivo es impulsar la producción de semillas industriales, porque son susceptibles de ser objeto de propiedad intelectual que permiten la obtención de ganancias en detrimento del uso de semillas criollas o nativas, para subordinar a los campesinos a la compra forzada de semillas y su dependencia a las empresas transnacionales. Simultáneamente, el desarrollo de semillas industriales incentiva la apropiación de las semillas campesinas al usar estas últimas como fuente de investigación de nuevas variedades e impedir a los campesinos su uso a pesar de que fueron creadas con base en el conocimiento comunitario campesino desarrollado por varias generaciones, con lo que se produce una apropiación de los conocimientos y prácticas ancestrales de campesinos y pueblos originarios. De esta forma, las empresas agroindustriales aseguran un mayor control del suministro mundial de las semillas (GRIAN, 2017).

Como señale anteriormente, un elemento importante, han sido los mecanismos jurídicos, principalmente, los derechos de obtentor (DOV) institucionalizados en la UPOV, éstos se convirtieron en una primera puerta jurídica hacia la privatización de las semillas. Los DOV se refieren al privilegio que se les otorga a los agrónomos que produjeron una variedad mejorada de semilla para explotarla en exclusividad, cuyo rango abarca únicamente al material de reproducción de la variedad pero no alcanza al producto obtenido, permitiendo que los campesinos utilicen la semilla en la siguiente siembra (López, Poth, Perelmuther, 2010: 93). Aunque, dicha reglamentación era relativamente flexible porque los campesinos podían seguir sembrando, intercambiando o comercializando las semillas que ellos habían obtenido, se buscaba el registro de las variedades comerciables en un catálogo de certificación, esto significó la exclusión e ilegalización de variedades locales o criollas, porque éstas no podían ser registradas, debido a que regularmente los campesinos no cuentan con los medios económicos y la información necesaria para llevar a cabo este proceso.¹⁴

El segundo tipo de reglamentación, que ha favorecido la privatización y el despojo de las semillas, es la patente, ya que restringe el uso libre de semillas por parte de los campesinos o indígenas.¹⁵ Las patentes son el derecho de exclusividad dada una persona o empresa para explotar un producto o un procedimiento totalmente nuevo que excluye de manera tajante la posibilidad de hacer uso de ese nuevo producto o procedimiento por otra persona diferente al dueño de la patente, si no paga una regalía por su uso.¹⁶ La patente es una protección más amplia que el derecho de obtentor porque alcanza al producto y las siguientes generaciones de semillas impidiendo la utilización de las semillas en una nueva siembra sino existe un pago de regalía, de esta forma el campesino o indígena ya no puede hacer uso de las semillas que ha cosechado, violentando los derechos de los campesinos y de los pueblos sobre sus semillas.

Como señalé con anterioridad, los procesos de privatización que comenzaron con la Revolución Verde y las legislaciones impulsadas sobre los regímenes de propiedad intelectual como la UPOV, leyes de semillas, decretos y regulaciones sobre patentes o

¹⁴ La certificación, lejos de convertirse en un mecanismo de protección de variedades de semillas, comenzó a favorecer la apropiación de conocimientos y de semillas criollas, el no reconcomiendo de los conocimientos campesinos, porque las variedades híbridas usualmente son desarrolladas en base a las semillas criollas resultado del conocimiento milenario y colectivo de los campesinos, a este proceso se le denomina como “cercamiento de los comunales intelectuales”.

¹⁵ Las patentes surgieron como un sistema de protección nacional para proteger los nuevos inventos o procesos de invención, con el desarrollo de la economía capitalista, su uso se extendió a otras naciones. El Convenio de París (aprobado 1883) fue el primer intento de internacionalización de las patentes y fueron la base de lo que actualmente conocemos como los Acuerdos de Propiedad Intelectual (ADPIC) de la OMC (Organización Mundial del Comercio).

¹⁶ El derecho de exclusividad de patentes es un derecho otorgado por el Estado a una persona o empresa privada y otorga el derecho a decidir sobre quién puede o no utilizar la invención.

derechos de propiedad y comercialización han sido incorporados por diversos países de América Latina: Argentina, Brasil, Bolivia, Chile, Colombia, Costa Rica, Ecuador, México, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú, República Dominicana, Uruguay, Trinidad y Tobago que son miembros de la UPOV y, en años recientes, se busca la incorporación de más países a esta legislación (GRAIN, 2013: 1).

Desde la década de 1980, comenzaron a impulsarse a nivel mundial una serie de tratados internacionales con el fin de regular la producción y comercio de semillas y unificar las regulaciones de propiedad intelectual impulsada por los organismos internacionales (FAO, BM y OMC) y las compañías agroindustriales transnacionales que promovían sus propios intereses económicos para facilitar la apertura de nuevos mercados de semillas comerciales y agroquímicos, desplazando y criminalizando a las semillas criollas y a los sistemas de abastecimientos informales de semillas. En 1985, con el surgimiento de la OMC comenzaron a impulsarse una serie de acuerdos internacionales mediante los cuales se promovía la incorporación de los derechos de propiedad sobre variedades vegetales y seres vivos, así como las sanciones comerciales en el caso de que no se cumpliera la protección, como el Acuerdo sobre los Aspectos de los Derechos de Propiedad Intelectual relacionados con el Comercio (ADPIC o TRIPS por sus siglas en inglés).

Del mismo modo, a partir de este periodo se impulsaron muchos acuerdos bilaterales a nivel internacional entre países desarrollados y países en desarrollo, en los que a estos últimos se les exigía regular e incorporar los derechos de propiedad intelectual como el ADPIC para la firma de acuerdos comerciales internacionales. Por ejemplo, para la firma del Tratado de Libre Comercio con América del Norte (TLCAN) en 1994 entre México, Estados Unidos y Canadá, Estados Unidos demandó la incorporación del ADPIC o TRIPS con la finalidad de constituir una base legal para la venta de semillas mejoradas y garantizar los derechos de propiedad de las empresas agroindustriales (semilleras y agroquímicas). Otro caso fue la firma entre Estados Unidos y Colombia del Acuerdo de Promociones Comerciales entre Estados Unidos y Colombia o Tratado de Libre Comercio (TLC) en 2012, en el que se pedía a Colombia su anexión a la UPOV de 1991, como requisito para la firma comercial del tratado bilateral. Cabe mencionar que la UPOV de 1991 se caracteriza por eliminar el derecho de los agricultores a conservar e intercambiar las semillas protegidas con lo que se avanza en el proceso de privatización y despojo de las semillas.

Para 1996, la mercantilización, privatización y concentración de las semillas se intensificó a raíz de la autorización de cultivos transgénicos en la región y su expansión. La introducción de transgénicos provocó la aprobación de nuevas leyes que regularan su adopción, producción y comercialización. Algunos países de América Latina adoptaron legislaciones o regulaciones sobre Organismos Genéticamente Modificados (OGM). En 2005 fue adoptada en México la Ley de Organismos Genéticamente Modificados

(2005), en Argentina a partir del 2012 se ha intentado modificar la Ley de Semillas para permitir el cobro de regalías sobre las semillas transgénicas impulsadas por Monsanto en ese país.

Actualmente, las nuevas leyes o reglamentos que regulan a los OGM e híbridos, las leyes de semillas, de propiedad intelectual o patente y acuerdos comerciales que se impulsan en los congresos nacionales intentan promover la privatización y el patentamiento de la totalidad de las semillas criollas o nativas que tradicionalmente han sido de libre acceso y uso. Ésta ha sido la tendencia que se puede observar en las nuevas propuestas de leyes de semillas en México, Argentina, Colombia y Brasil, entre otros.

En México desde la entrada del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) se aprobaron: la Ley de Variedades Vegetales (1996), la Ley de Bioseguridad de Organismos Genéticamente Modificados (2005) y la nueva Ley de Semillas (2007) mediante las cuales se avanzó en el proceso de registro, certificación y patentamiento de semillas, intentando imponer lentamente la criminalización de la custodia o el intercambio de semillas nativas que no están registradas o certificadas. Con la firma del Tratado entre México, Estados Unidos y Canadá o T-MEC (2019) el proceso de privatización y el despojo de las semillas en este país se intenta profundizar porque el tratado obliga a México a adherirse a la UPOV91, que abre la posibilidad de patentar variedades y genes por parte de las grandes empresas transnacionales otorgándoles derechos de propiedad intelectual y limitando el uso e intercambio de semillas de los campesinos, al prohibirles sembrar las semillas cosechadas por ellos sí no cuentan con el permiso de las empresas que ostenten la patente o el derecho de obtentor, como dice Luis Navarro el T-MEC “Es un instrumento central para que los oligopolios despojen del uso y control de las semillas campesinas a quienes han desarrollado y cuidado durante miles de años. Es una pieza clave del orden neoliberal de la región” (Navarro, 2020).¹⁷ Hoy en día, se libra una batalla por parte de los campesinos y algunas organizaciones campesinas para impedir la adhesión del país a la UPOV91, pero su incorporación continúa en un estado latente debido a las presiones ejercidas por las grandes empresas transnacionales y las obligaciones adquiridas en el T-MEC.

Por su parte en *Argentina*, desde el 2003, se impulsa una nueva ley de semillas para permitir el cobro de regalías y garantizar la inversión que Monsanto efectuó con el

¹⁷ En 1997, México firmó el Acta de UPOV de 1978 como parte de las obligaciones adquiridas por el TLCAN que mantenía el privilegio o excepción del agricultor a usar su semilla propia y el derecho del fitomejorador ya sea para la investigación o para el intercambio o la reproducción de las semillas. El cambio promovido por el T-MEC implicaría ir en contra de los derechos reconocidos en la Constitución Mexicana y los Tratados Internacionales en derechos humanos que defienden el derecho de los campesinos al uso y acceso a los recursos fitogénicos y derechos humanos y el derecho a la alimentación que tiene los agricultores.

desarrollo de semillas transgénicas que se cultivan en ese país, hasta la actualidad no ha sido aprobada esta ley gracias a la resistencia social.

En 2012, Colombia, como parte de los derechos adquiridos por la firma del Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos, aprobó la Ley 1518 mediante la cual se anexaba al Convenio Internacional para la Protección de las Obtenciones Vegetales 1991 (UPOV91), con dicha ley se avanza en la privatización y la restricción en el uso libre de semillas, porque Colombia estableció la resolución 970 encargada de regular la producción, comercialización y uso de semillas, dicha reglamentación fue una de las primeras regulaciones en la región que permitió el despojo de semillas de las manos de los campesinos al permitir el decomiso y destrucción de miles de toneladas de semillas de arroz en ese mismo año en la comunidad de Huila por no ser semilla certificada, criminalizando el resguardo de semillas criollas o nativas. Esta situación, nuevamente se presentó en el departamento de Tomila (2019) donde recientemente el Instituto Colombiano Agropecuario (ICA) junto con la Policía Nacional incautaron 104.75 toneladas de semillas de arroz considerada como ilegal por no ser semilla certificada destruyendo estas semillas criollas (ICA, 2019).

En último lugar Brasil, donde las semillas criollas y las transgénicas no son patentables debido a la legislación existente que protege a los pequeños productores. Sin embargo, desde el 2005 se presentaron al congreso una serie de intentos de nuevas legislaciones para permitir la utilización de la tecnología *Terminator* en cualquier cultivo y algunas iniciativas para regular los OGM, o iniciativas con la finalidad de cobrar regalías por el uso de semillas transgénicas impulsadas por algunos miembros del gobierno o por las compañías productoras de semillas transgénicas. La resistencia de las organizaciones campesinas y las ONG's ambientalistas hasta el momento han frenado dichas iniciativas, pero continúa el debate y la posibilidad de que en cualquier momento sean aprobadas en mayor medida con el actual gobierno de Jair Bolsonaro.

Como se puede observar, en los últimos años las leyes de semillas, los tratados internacionales y los convenios como la UPOV, TLC, el ADPIC de la OMC, los acuerdos comerciales bilaterales, normas de registro y certificación de semillas constituyen un modelo que legaliza el despojo de las semillas, de los conocimientos y prácticas o formas de producción ancestrales de los campesinos y pueblos indígenas, porque imponen el uso de semillas certificadas y registradas por encima de las semillas producidas con sus propias manos, criminalizan y vuelven ilegal el uso, resguardo y comercialización de las semillas criollas o nativas porque las consideran de mala calidad o con un bajo control de sanidad. Estos tratados y leyes de semillas y de propiedad intelectual han permitido la privatización de las semillas y el control corporativo de los bienes comunes en manos de unas cuantas empresas transnacionales.

CONCLUSIONES

El despliegue de mecanismos económicos, tecnológicos y jurídicos que han favorecido el avance en la privatización, control y despojo de las semillas en América Latina, han estado marcados por la profundización de la acumulación por desposesión descrita por David Harvey, caracterizada por el avance en el despojo de bienes comunes que no sólo se ha limitado a los bienes naturales como son las tierras, aguas y semillas campesinas; hay una ofensiva actual de el gran capital por despojar los saberes indígenas y campesinos, así como las prácticas ancestrales contenidas en las semillas criollas o nativas y el control de la biodiversidad ligado a estas sabidurías milenarias (De la Torre, 2019: 268). Mediante esta lógica, la naturaleza y los conocimientos ancestrales han sido cosificados y reducidos a objetos de apropiación con la finalidad de lograr la maximización de ganancias y la valorización del capital.

Las reformas estructurales impuestas bajo el modelo neoliberal deben comprenderse dentro de una nueva fase de reordenamiento o ajuste del modelo capitalista para continuar con el proceso de reproducción del capital basado en la acumulación por despojo. Fundamentalmente, las reformas implementadas en el ámbito rural promueven e impulsan el despojo de las semillas y los saberes ancestrales, mediante el uso de la ingeniería genética y el andamiaje jurídico que sustenta la propiedad intelectual, favoreciendo la imposición de un modelo de agricultura intensiva en algunos países de América Latina o incentivando su adopción en otros, con el principal objetivo de desplazar la agricultura campesina milenaria tradicional hacia una agricultura intensiva capitalista. Con lo cual se subordina a los campesinos y los pueblos indígenas al dominio de un puñado de corporaciones agroindustriales transnacionales, que tienen como principal objetivo controlar la producción global de alimentos y la apropiación de las semillas y los saberes campesinos contenidos en ellas.

De permitirse la consolidación del despojo de las semillas y los saberes campesinos se estaría dilapidando la autonomía y la soberanía alimentaria que tradicionalmente han ostentando los pueblos campesinos e indígenas en nuestra región. Con la imposición y la dependencia de las semillas e insumos comerciales (híbridas y transgénicas) también se estaría poniendo en riesgo el derecho humano a la alimentación y la soberanía alimentaria no sólo de las comunidades campesinas e indígenas sino de la humanidad entera.

Como reflexión final, me gustaría puntualizar que, ante el proceso de avanzada en el despojo de las semillas en América Latina, en los últimos años han surgido diferentes acciones de resistencia a los modelos productivos que intentan imponer la agricultura comercial y el uso de semillas híbridas, transgénicas y agroquímicos, así como a las leyes de semillas, acuerdos o tratados comerciales que fomentan la ilegalización y criminalización de las semillas nativas o criollas. Muchos de estos movimientos promueven

desde una multiplicidad de ámbitos diversas acciones que van desde la cuestión legal o los juicios de amparo contra las leyes de semillas, acuerdos comerciales o tratados internacionales, hasta manifestaciones comunitarias de resistencia enfocadas a la conservación, recuperación, uso e intercambio de semillas nativas o criollas mediante la creación de redes de guardianes de semillas, ferias de conservación e intercambio o casas comunitarias, esto se puede observar en muchos países de América Latina como Chile, México, Colombia, Argentina y Guatemala, entre otros.

BIBLIOGRAFÍA

- Badal, M. (2017). “Privatización de las semillas: ¿hacia un monopolio de la biodiversidad?”, disponible en: [file:///C:/Users/One/Downloads/privatizacio%CC%81n%20de%20semillas_baixa%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/One/Downloads/privatizacio%CC%81n%20de%20semillas_baixa%20(1).pdf)
- Composto, Claudia y Mina Navarro (2014). “Claves de lectura para comprender el despojo y las luchas por los bienes comunes naturales en América Latina”, en Claudia Composto (2014). *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes y alternativas emancipadoras en América Latina*. México. Bajo Tierra Ediciones.
- Grupo de Acción sobre Erosión, Tecnología y Concentración (ETC Grupo) (2019). “Tecno-fusiones comestibles. Mapa del poder corporativo en la cadena alimentaria, Clasificación de empresas por sector e ingresos en 2018”, disponible en: https://www.etcgroup.org/sites/www.etcgroup.org/files/files/etc_platetectonics_nov_spanish-fin.pdf
- Delouche, James (2000). “El sector semillas en los países de América Latina y el Caribe: Marcos Políticos y Normativos y su Armonización”, disponible en: <https://www.fao.org/3/x9459s/x9459s.pdf>
- Fundación Heinrich Böll (2019). “Atlas de la Agroindustria. Datos y hechos sobre la industria agrícola y de alimentos”, disponible en: https://mx.boell.org/sites/default/files/atlas_agroindustria_final_web.pdf
- Genetic Resources Action International (GRAIN) (2013). “Leyes de semillas en América Latina. Una ofensiva que no sede y una resistencia que crece y suma”, disponible en: <file:///C:/Users/One/Downloads/Leyes%20de%20semillas%20ES.pdf>
- _____ (2017). Documento final del seminario Semillas en América Latina, ¿bien común o propiedad corporativa?, disponible en: <https://www.grain.org/es/article/5737-documento-final-del-seminario-semillas-en-america-latina-bien-comun-o-propiedad-corporativa>
- Gutiérrez, Laura y Elizabeth Fitting (2016). “Red de semillas Libres: Crítica de biohegemonía en Colombia”, en *Estudios críticos del Desarrollo*, vol. VI, núm. II, pp.85-105.
- Harvey, David (2004). “El nuevo imperialismo: acumulación por desposesión”, disponible en: <https://socialistregister.com/index.php/srv/article/view/14997/11983>
- Instituto Colombiano Agropecuario (ICA) (2019). “Cerca de 105 toneladas de semillas de arroz ilegal fueron incautadas en el Tolima”, disponible en: <https://www.ica.gov.co/noticias/ica-incautacion-comercializacion-arroz-tolima>

- Kastler, Guy (2016). “Los derechos de las y los campesinos a sus semillas están en la vanguardia de los derechos humanos”, disponible en: https://www.righttofoodandnutrition.org/files/watch_2016_article_1_span_las_semillas_y_la_biodiversidad_agricola.pdf
- López Monja Carina, Carla Poth y Tamara Perelmuther (2010). *El avance de la soja transgénica: ¿Progreso científico o mercantilización de la vida? Un análisis crítico de la biotecnología en Argentina*. Argentina: Ediciones CCC.
- Marin, Anabel (2015). “El futuro de las semillas y la agricultura en América Latina. Ciencia e investigación”, disponible en: https://www.researchgate.net/publication/283731386_El_futuro_de_las_semillas_y_la_agricultura_en_America_Latina_Ciencia_e_investigacion
- Mayet, Mariam y Stephen Greenberg (2017). “Las tres fusiones de agronegocios: macabros verdugos de la soberanía de las y los agricultores”, disponible en: https://www.righttofoodandnutrition.org/files/r_t_f_a_n_w_2017_spa_7.pdf
- Mcmichael, PHILIP (1999). “La política alimentaria global” en *Cuadernos Agrarios Nueva Época, Globalización y sociedades rurales*, núm. 17-18. México: 9-24.
- _____ (2015). *Regímenes alimentarios y cuestiones agrarias*. México: UAZ- Miguel Ángel Porrúa.
- Navarro, Luis (2020). “T-MEC, agricultura y neoliberalismo”, disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2020/07/14/opinion/018a2pol>
- Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO) (2012); “Políticas y programas de semillas para la región de América Latina y el Caribe”, disponible en: <https://www.fao.org/3/x9459s/x9459s.pdf>
- _____ (2012). “Crece la concentración de tierras en manos extranjeras en América Latina”, disponible en: <https://www.fao.org/in-action/agronoticias/detail/en/c/493436/>
- Otero, Gerardo (2013). “El régimen alimentario neoliberal y su crisis: Estado, agroempresas multinacionales y biotecnología”, en *Antipod, Rev., Arqueol.* No.17, julio-diciembre, pp. 49-71.
- Perelmuther, Tamara (2018). “El cercamiento global de las semillas: propiedad intelectual y libre comercio”, en *Observatorio Latinoamericano y Caribeño*, núm.2, pp.88-105.
- Rhoux, Rhina (2008). “Marx y la cuestión de despojo. Claves teóricas para iluminar un cambio de época”, disponible en: <https://www.herramienta.com.ar/articulo.php?id=603>
- Ribeiro, Silvia (2004). “Cultivos transgénicos: Contexto empresarial y nuevas tendencias”, en Julio Muños (COORD.). *Alimentos transgénicos. Ciencia, ambiente y mercado: un debate abierto*. México: CEIICH-UNAM/Siglo XXI Editores.
- _____ (2019). “Contra la privatización de las semillas”, disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2019/12/07/opinion/023a1eco>
- Ríos, Sandra (2012). *El modelo ganadero español y la ganadería ecológica en Andalucía como una estrategia de (Re) adaptación productiva: Un análisis desde la perspectiva agroecológica*. España, Tesis Doctoral: Universidad de Córdoba.
- Rubio, Blanca (2012). *Explotados y excluidos. Los campesinos latinoamericanos en la fase agroexportadora neoliberal*. México: Plaza y Valdés.
- Vandana, Shiva (2003). *Cosecha robada. El secuestro del suministro mundial de alimentos*. Barcelona: Paidós.

Mobilización y protesta en la Amazonía peruana: el conflicto en Bagua y el despertar a la cuestión étnica en Perú

Mobilization and protest in the Peruvian Amazon: The conflict in Bagua and the awakening of the ethnic issue in Peru

Mobilização e protesto na Amazônia peruana: o conflito em Bagua e o despertar da questão étnica no Peru

MIGUEL ÁNGEL URQUIJO PINEDA*

RESUMEN: El presente artículo reflexiona sobre las diferentes dimensiones de la movilización indígena en Perú, la cual se articula de manera tardía, a diferencia del resto de la región, a partir de la resistencia de la Amazonía peruana a la avanzada del proyecto capitalista. Por sus características específicas, la protesta social alcanzará un alto grado de violencia, como lo evidencian los acontecimientos de Bagua (2009) y cuyas lecciones siguen vigentes, como expresión del carácter excluyente del Estado nación peruano. A más de diez años del resurgimiento del movimiento amazónico se pueden observar algunos “resultados” de la movilización como la Ley de Consulta Previa, la cual busca dar respuesta al conflicto pero que ante la compleja realidad amazónica evidencia grandes limitaciones.

PALABRAS CLAVE: Amazonía, indígenas, Perú, Bagua.

ABSTRACT: This article reflects on the different dimensions of indigenous mobilization in Peru, which is subsequently articulated, unlike the rest of the region, based on the resistance of the Peruvian Amazon to the advanced capitalist project. Due to its specific characteristics, social protest will reach a high degree of violence, as evidenced by the events in Bagua (2009) and whose lessons are still valid, as an expression of the exclusionary character of the Peruvian nation state. Ten years after the resurgence of the Amazon movement, some “results” of the mobilization can be observed, such as the Law of Prior Consultation, which seeks to resolve the conflict but which, given the complex Amazonian reality, shows great limitations.

KEYWORDS: Amazon, indigenous, Peru, Bagua

RESUMO: Este artigo reflete sobre as diferentes dimensões da mobilização indígena no Peru, a qual se articula de maneira tardia, diferentemente do restante da região, a partir da resistência da Amazônia peruana ao avanço do projeto capitalista. Devido a suas características específicas, o protesto social alcançou um elevado grau de violência, como evidenciam os acontecimentos de Bagua (2009) e cujas lições seguem vigentes, como expressão do caráter excludente do Estado-nação peruano. Após mais de dez anos do ressurgimento do movimento amazônico é possível observar alguns “resultados” da mobilização, como a Lei de Consulta Prévia, que busca dar respostas ao conflito, mas que, frente a complexa realidade amazônica, evidencia grandes limitações.

PALAVRAS-CHAVE: Amazônia, indígenas, Peru, Bagua.

RECIBIDO: 9 de agosto de 2021. **ACEPTADO:** 2 de septiembre de 2021.

* Doctor en Estudios Latinoamericanos (UNAM). Este texto fue elaborado en el marco de la estancia posdoctoral en el Centro de Estudios Latinoamericanos (CELA), de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, desarrollado gracias al apoyo de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM. <miguel1983cps@hotmail.com>.

INTRODUCCIÓN: LA CUESTIÓN ÉTNICA EN PERÚ

En el imaginario colectivo, cuando una persona piensa en Perú, de inmediato acuden a la mente sus majestuosas ruinas del periodo incaico, sus tejidos de lana con intrincados diseños andinos, la importancia que para la historia universal y puntualmente de Sudamérica tuvo el Imperio inca, así como su influencia en buena parte de los países que hoy comprenden la Sudamérica de habla hispana.

El andino-centrismo, que históricamente ha caracterizado la revisión de los pueblos originarios de América, ha situado, junto con las primeras teorías evolucionistas, muy por el margen a los habitantes de las diferentes latitudes de la selva amazónica, pues cuando se habla de la región se pone mayor énfasis en la riqueza ecológica que en la cultural (por ejemplo, el profundo conocimiento del medio ambiente, plantas medicinales, fauna, etc.), dejando de lado el rol crucial que este territorio ha mantenido en la historia económica y política de los Estados.

En este contexto, es importante darnos una idea de cómo se construyeron las nociones de salvajismo asociadas al habitante amazónico, con el fin de entender por qué ha persistido un pensamiento centralista en la región que, particularmente en el caso peruano, ha justificado la avanzada de empresas transnacionales apoyadas en el Estado, cuyo objetivo es la explotación de los recursos que se encuentran en el territorio como minerales, hidrocarburos y, más recientemente, el agua.

Estas avanzadas han acontecido con diversos grados de conflictividad, alcanzando su punto más álgido, como lo veremos, con la movilización amazónica que tuvo lugar en Bagua en 2009, en donde se pusieron en cuestión los abusos históricamente cometidos en la región, cobrando la vida de más de 30 personas, entre policías, indígenas y terceros.

Por tanto, para analizar esta escalada de la movilización indígena, es fundamental señalar algunos elementos teóricos a partir de los cuales se ha ido configurando el discurso sobre los pueblos amazónicos. Así, cuando José Carlos Mariátegui, uno de los teóricos latinoamericanos marxistas más importantes sobre la cuestión indígena, señala que el problema principal del indio es la tierra hay que entender que la relación del indio amazónico con este elemento tiene varias diferencias con el caso del campesino indígena de la sierra andina.¹

¹ Es importante señalar que mientras la categoría de indígena se aplica a grupos humanos que reivindican la herencia de una cultura ancestral (territorio, lengua, identidad), pero que pueden estar ubicados en cualquier parte del mundo, el término de indio hace referencia más bien a los pueblos indígenas que viven en América en referencia al calificativo con el que se les nombró al creer que Colón había llegado a las Indias Orientales. No obstante, en ambos casos las definiciones han sido resignificadas por los propios pueblos originarios asumiéndolas como mecanismo de auto reconocimiento y diferenciación de la cultura hegemónica, por ejemplo, se añadió la idea de “lo originario” y se rechazaron categorías configuradas por la academia para identificarlos como la de “etnia”, reivindicando más bien términos como “pueblo”, “nacionalidad” y “nación”. Como lo señala el Consejo Mundial de Pueblos: “pueblos

Así mismo, Mariátegui se refiere a la condición de despojo y apropiación como elementos que permiten comprender la estructura de dominación de América Latina y, particularmente en el Perú, enfatizando en la realidad del indígena andino sometido a condiciones de servidumbre. Sin embargo, si hablamos de la apropiación de recursos como condición para la construcción del Perú moderno, la Amazonia constituye una importante región en donde se amasaron las grandes fortunas en la época del caucho (siglo XIX) y gracias a cuyos recursos fue posible el surgimiento de la incipiente industria peruana.²

Sin embargo, como señala Mariátegui, el problema fundamental del estado peruano es la desarticulación entre sus regiones. Así, su proyecto de desarrollo y los distintos momentos de configuración del proyecto nacional se han enfocado en la dualidad sierra-costa, dejando al margen de esta frontera a la región Amazónica, al menos hasta las primeras décadas del siglo XX cuando inició la explotación petrolera, recurso que, a diferencia del caucho, que funcionó como un enclave económico administrado por capital extranjero, sí implicó una política de Estado con tintes nacionalistas, como se abordará más adelante.

Entonces bien, al hablar de la construcción del estado nación peruano, Mariátegui pone de manifiesto un problema que, dicho sea de paso, se mantiene vigente en la sociedad peruana, la fragmentación del territorio basada en la configuración histórica

indígenas son los grupos de poblaciones como los nuestros que, desde tiempo inmemorial, habitamos las tierras que vivimos, conscientes de poseer una personalidad propia, con tradiciones sociales y medios de expresión vinculados al país heredado de nuestros antepasados, con idioma propio y con características esenciales y únicas que nos dotan de la firme convicción de pertenecer a un pueblo [...]”. Asimismo, la declaración del Consejo Indio de Sudamérica (CISA) señala: “Los pueblos indios son descendientes de los primeros pobladores de este continente: tenemos una historia común, una personalidad étnica propia, una concepción cósmica de la vida y, como herederos de una cultura milenaria [...] estamos nuevamente unidos para vanguardizar nuestra liberación total del colonialismo occidental” (Serna, 2001, 85). Por otra parte, los elementos mediante los cuales estos grupos han logrado auto identificarse da cuenta de que la noción de “pueblo” no tiene que ver ya solo con las etnias asentadas en un mismo territorio, sino también con aquellas que entrañan una comunidad cultural y una identidad colectiva, las cuales se encuentran conviviendo dentro de un Estado pero con un proyecto propio de nación y nacionalidad. Para el caso particular del Perú es necesario resaltar que la Ley de Reforma Agraria de 1969 rebautizó a las comunidades indígenas como campesinas, pero haciendo referencia principalmente a los sectores andinos, pues dejó afuera a los grupos amazónicos, consideradas como tribus silvícolas salvajes para, en 1974, nombrarlos como comunidades nativas. No obstante, en la actualidad, los grupos amazónicos se reivindican como pueblos indios o indígenas, a diferencia de la categoría de campesino, predominante en las acciones de resistencia de las comunidades de la sierra.

² Sin duda, se puede establecer una relación directa entre el auge del caucho y la construcción de la modernidad occidental. Durante la segunda mitad del siglo XIX se desarrollan las técnicas de vulcanización y cámara neumática a partir del descubrimiento de Charles Goodyear del método de transformación del caucho mediante el azufre, el cual revolucionará la historia no sólo de la región sino del mundo, incorporando abruptamente al territorio amazónico dentro de la órbita de los intereses del proyecto de la modernidad capitalista.

de la estructura productiva peruana, en la cual conviven un modelo feudal, característico de la sierra, y el desarrollo de relaciones capitalistas en la costa. Ahora bien, estos dos modos de producción coexisten además con los rezagos de una economía comunista derivada de la subsistencia de las formas productivas y reproductivas de las comunidades indígenas (Escárzaga, 2017: 65).

De ello se desprende la presencia de una confrontación entre el mundo rural y el mundo urbano, que ha signado la lucha de clase en la sociedad peruana. Dicha confrontación ha configurado, a lo largo de la historia de este país, disputas por la hegemonía entre una clase terrateniente más local y retardataria y un sector burgués articulado con el mercado mundial y el capital extranjero. Sin embargo, en esta disputa, la Amazonía se mantuvo al margen, asumiendo el rol de un repositorio de recursos y a la vez de una región ajena al proyecto de Estado, al bloque de poder e incluso a la construcción del imaginario nacional. Por ejemplo, cuando Mariátegui reflexiona sobre el impacto de la presencia cauchera en la región de Loreto, Perú, hace una distinción no solo geográfica sino cultural entre los pueblos de la sierra y, la costa y los de la Amazonía, en función de lo que él reconoce como una dinámica propia de desarrollo que, a diferencia de los otros pueblos, se encuentra ajena a las dinámicas de dominación que configuran la construcción del estado peruano, aun cuando esta región ha tenido un rol fundamental en el ciclo de explotación cauchera, cuya emergencia para ese momento es identificada por el autor más como algo circunstancial que como un fenómeno estructural. Al respecto Mariátegui (1928[2002]) señala que:

La fortuna del caucho fue la fortuna ocasional de un recurso de la floresta, cuya explotación dependía, por otra parte, de la proximidad de zona –no trabajada sino devastada- a las vías de transporte. El pasado económico de Loreto no nos demuestra, por consiguiente, nada que invalide mi aserción en lo que tiene de sustancial. Escribo que económicamente la montaña carece aún de significación. Y, claro, esta significación tengo que buscarla, ante todo, en el presente. Además tengo que quererla parangonable o proporcional a la significación de la sierra y la costa [...] Al mismo concepto de comparación puedo acogerme en cuanto a la significación sociológica de la montaña. En la sociedad peruana distingo dos elementos fundamentales, dos fuerzas sustantivas, esto no quiere decir que no distinga nada más. Quiere decir solamente que todo lo demás, cuya realidad no niego, es secundario [...] De la sociología de la montaña se sabe muy poco. El peruano de la costa, como el de la sierra, ignora al de la montaña. En la montaña [...] existen pueblos de costumbres y tradiciones propias, casi sin parentesco con las costumbres y tradiciones de los pueblos de la costa y la sierra. Loreto tiene indiscutible individualidad en nuestra sociología y nuestra historia. Sus capas biológicas no son las mismas. Su evolución social se ha cumplido diversamente (175).

Por tanto, se puede decir que desde la República, la articulación de los sectores indígenas al Estado se dio a través de la comunidad, cuya subsistencia fue indispensable para mantener el tributo, rubro que fue crucial durante las primeras décadas de la República,

y cuya importancia fue decreciendo con el auge del guano (mediados del siglo XIX), fertilizante natural que permitió la recuperación de la economía peruana.

En ese sentido, la reproducción de los mecanismos de auto reconocimiento de lo indígena estuvo ligada intrínsecamente con lo andino, espacio en donde predominó la estructura comunitaria. Ello implicó, a su vez, la reivindicación de la población de tierras altas de una autoridad vinculada al estado inca, cuyo retorno impulsó grandes movilizaciones durante el último periodo de la colonia y a lo largo de los distintos momentos de configuración del estado peruano.

Bajo esta misma lógica, que dejó de lado a los habitantes amazónicos en su condición de cazadores-recolectores, se puso en cuestión la articulación de la población indígena a los diferentes proyectos estatales liderados por las oligarquías en el poder,³ lo cual supuso el debate en torno a la supervivencia de formas de producción precapitalistas y mecanismos de servidumbre presentes en el altiplano y que a su vez ignoraron las formas de trabajo esclavo que predominaron durante la explotación del caucho en la Amazonía.

Por ejemplo, encontramos la importantísima obra etnográfica y literaria de José María Arguedas en su búsqueda por la recuperación y la exaltación del indígena andino en la construcción del imaginario de nación.⁴ En su trabajo se resaltan los valores de las comunidades andinas y se evidencian las condiciones de explotación y marginalidad de estos pueblos, principalmente en el sistema hacendatario, el cual corresponde a una realidad diferente a la del indígena amazónico.

Por su parte, la mayoría de las investigaciones que se desarrollaron en la primera mitad del siglo XX sobre los indígenas amazónicos estuvo a cargo de especialistas antropólogos, etnólogos y lingüistas procedentes fundamentalmente de los países del centro (Europa y EEUU), por lo cual estos estudios reproducen una visión hegemónica y, muchas veces, exótica de los habitantes del territorio amazónico.

³ Como en varios países latinoamericanos, la independencia estuvo seguida por un periodo de disputa inter oligárquica por la conducción de los Estados recién creados. En el caso del Perú, la República inició con un periodo de gobiernos militares, hasta mediados del siglo XIX cuando la burguesía guanera logra consolidarse y asumir el poder en articulación con el ejército. Entre 1885 y 1919 tiene lugar el periodo conocido como República aristocrática, bajo la conducción del Partido Civil, herramienta política de la oligarquía agroexportadora. A partir de 1919 y hasta 1968, cuando se produce el proceso revolucionario liderado por Juan Velasco Alvarado, el Perú estuvo conducido por tres fuerzas políticas, la oligarquía (agroexportadora, financiera, comercial), los militares y el APRA (Ver más en Crabtree, John & Durand, Francisco [2017]). En tal sentido, si bien no podemos hablar de Perú como un Estado nacional, al menos hasta la llegada al poder del gobierno militar nacionalista de Velasco Alvarado, si nos referimos a los distintos proyectos estatales que ensayaron las oligarquías en el poder y que, a diferencia de otros países como Ecuador y Bolivia, intentaron integrar al país a partir de su mercado interno.

⁴ Por ejemplo las novelas *Yawar Fiesta* (1941), *Diamantes y Pedernales* (1954), *Los Ríos Profundos* (1958), *Todas las Sangres* (1954) entre otros.

En este sentido, se puede decir que se establece un doble proceso colonizador de lo amazónico. Uno que tiende a incorporar en el relato nacional una versión de la historia del periodo incaico que busca reivindicar un pasado de grandeza y lejano arraigo histórico de la nación peruana,⁵ negando o relegando el papel del indígena amazónico a un rol de primitivismo que no lo incorpora al relato; y, en segundo lugar, se establece una dinámica de apropiación de la riqueza natural, vaciada de su contenido antrópico, es decir, se resalta el potencial ecológico sin el correspondiente reconocimiento a los habitantes que por milenios lo conservaron y lo reprodujeron.

Por tanto, para comprender cómo se generan estos procesos de construcción de un proyecto nacional excluyente, cuyos mecanismos de estratificación y división sociales del trabajo se sustentan en un factor racial, es importante recuperar la definición de colonialismo interno como proyecto de desarrollo, diseñado desde la perspectiva de la clase dominante cuya hegemonía se sustenta en el factor racial. En este proceso, el Estado cumple un rol fundamental, como lo señala Pablo Gonzáles Casanova (2003):

Los pueblos, minorías o naciones colonizados por el Estado-nación sufren condiciones semejantes a las que los caracterizan en el colonialismo y el neocolonialismo a nivel internacional: habitan en un territorio sin gobierno propio; se encuentran en situación de desigualdad frente a las elites de las etnias dominantes y de las clases que las integran; su administración y responsabilidad jurídico-política conciernen a las etnias dominantes, a las burguesías y oligarquías del gobierno central o a los aliados y subordinados del mismo; sus habitantes no participan en los más altos cargos políticos y militares del gobierno central, salvo en condición de “asimilados”; los derechos de sus habitantes y su situación económica, política, social y cultural son regulados e impuestos por el gobierno central; en general, los colonizados en el interior de un Estado-nación pertenecen a una “raza” distinta a la que domina en el gobierno nacional, que es considerada “inferior” o, a lo sumo, es convertida en un símbolo “liberador” que forma parte de la demagogia estatal; la mayoría de los colonizados pertenece a una cultura distinta y habla una lengua distinta de la “nacional” (410).

González Casanova hace referencia a la relación de tipo colonial que se establece entre las minorías y el Estado nación, haciendo referencia a Estados más cohesionados que configuraron un sentido nacional desde muy temprano, como el caso de México y su proyecto de nación basado en el mestizaje; para comprender los mecanismos de

⁵ “Esta retórica de glorificación del pasado inca apropiada por los criollos convivía con una valoración despreciativa del indio (o lo que por tal se tuviera) en el presente [...] Apropiándose y oficializando un discurso que originalmente perteneció a la aristocracia indígena, los criollos neutralizaban el sentido político que pudieran tener las expresiones propias de los indios. Y además, porque apelar a las reales o imaginadas glorias incas para defender al Perú de una invasión, es una manera de establecer el carácter ‘ya dado’ de la nacionalidad, y de negar la posibilidad de que ésta se fuera forjando desde, y a partir de, los propios sectores indígenas, los mestizos, la plebe y las castas. Y de ello no se librarían, en lo sucesivo, los mejor intencionados indigenismos” (Méndez, 2000: 32).

dominación en Perú la noción de colonialismo nos resulta sumamente útil puesto que los distintos proyectos de gobierno conducidos por las oligarquías peruanas se refrendaron en un ideal de ciudadanía restringida en donde los pueblos indígenas, que constituían la mayoría de la población, se encontraron históricamente en una condición de subordinación, en el marco de una diferenciación étnica normalizada dentro del discurso estatal.

Ahora bien, autores como Aníbal Quijano (2000[2014]) señalan que los “problemas acerca de la colonialidad van mucho más allá de la trama institucional del Estado-nación” (817); por tanto, Quijano se refiere a la “colonialidad del poder” para identificar una estructura de poder basada en elementos raciales, la cual se encuentra naturalizada en las sociedades latinoamericanas debido a la reproducción de elementos de diferenciación social de orden colonial –y de muchas de sus instituciones de control político-ideológico– aún después de la independencia de los países de América Latina.

Bajo esta lógica, se puede afirmar que el colonialismo interno ha sido un fenómeno no superado que ha dejado huellas profundas en la composición social de las naciones latinoamericanas, principalmente andinas, convirtiéndose en el trasfondo de los conflictos que han tenido lugar bajo un contexto de resistencia a las dinámicas capitalistas en su etapa neoliberal y que, particularmente en la Amazonía (uno de los últimos reductos de recursos naturales del planeta), tienen un carácter profundamente violento.

Si bien es cierto, los distintos proyectos de Estado oligárquico confrontaron a los sectores dominantes directamente con la población indígena en el marco de la disputa por la tierra y los derechos laborales, fueron los avances en la consolidación del Estado-nación los que convirtieron al despojo en una política de Estado. Así, por ejemplo, la noción de desarrollismo, impulsada por los gobiernos de corte nacional-popular presentes entre las décadas de los 50 y 70, impactó en la reproducción de las condiciones materiales y simbólicas de las comunidades indígenas de la sierra al impulsar el minifundio y la campesinización de la población indígena. En el caso de la Amazonía, propiciaron la incorporación de la región al mercado nacional mediante la construcción de caminos y el impulso de la explotación petrolera.

Es importante señalar que en Perú la modernización estatal, iniciada las primeras décadas del siglo xx, generó uno de los procesos de asimilación cultural más importantes del siglo, la “cholificación”, que hace referencia a toda una campaña cultural e ideológica promovida desde el Estado para institucionalizar el apelativo de “cholo”, el cual nombraba, de manera indistinta, al indígena que emigraba a la ciudad. Esta categoría implicaba una renuncia del indígena a su condición con el fin de asumir un carácter urbano, pero en un nivel social menor al del mestizo, y sirvió como dispositivo de incorporación ideológica de las enormes oleadas migratorias provenientes de todas las regiones del Perú al proyecto de modernización estatal de la primera mitad del siglo xx.

Como lo señala Aníbal Quijano (2006), a partir de 1945 tuvo lugar en Perú un proceso de des-indianización en un contexto de urbanización de la sociedad peruana. Este proceso se desarrolló en el marco de la crisis del Estado oligárquico y de sus principales expresiones de dominación cultural; por tanto, “ese proceso de des-indianización fue abrupto y masivo, abarcó a todo el país, y produjo una población –sobre todo urbana, pero también rural– a la que dentro de la cultura señorial-criolla se le impuso el nombre de ‘chola’” (19).

El carácter colonizante que tiene la imposición de estas categorías que en el lenguaje coloquial persisten hasta ahora (cholo) corresponde a la función de normalizar una dinámica de dominación en la que el indígena migrante se incorpora al mundo urbano. Sin embargo, en la actualidad, la cultura chola es un espacio de persistencia de muchos valores y estéticas propias de las comunidades indígenas, quienes incorporan –en un mestizaje amplio– varios elementos de múltiples latitudes, incluida la amazónica, la cual formará parte de esta gran migración de la primera mitad del siglo xx.

Lo anterior fue posible gracias a la apertura de caminos que permitieron una interconexión mayor entre la zona de la costa y la selva (Iquitos), llevando, incluso, como lo señala Quijano, el concepto “cholo” al interior de estos nuevos espacios de socialización, más puntualmente a los núcleos urbanos que iban cobrando paulatinamente más fuerza.

Este proceso de aculturación fue particularmente decisivo en el caso del Perú, puesto que la reforma agraria de 1969 conducida de manera vertical por el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas (GRFA), al mando del general Juan Velasco Alvarado, favoreció la parcelación de la tierra y el despojo en favor del capital agroexportador de la costa, desestructurando las relaciones comunitarias y generando un proceso de “proletarización y semiproletarización del campesinado” (Escárzaga, óp. cit.: 87-88). A ello se suma la condición de campesinización de la población indígena mediante la cual se garantizó su incorporación al proyecto nacional. Como señala Escárzaga (ibíd.):

Las comunidades indígenas fueron reconocidas y protegidas constitucionalmente, pero no como comunidades indígenas sino como comunidades campesinas. Por lo que, el problema indígena no se resolvió, simplemente fue ignorado, pretendiendo que con un decreto legal se eliminaba el conflicto étnico al interior de la sociedad peruana y que borrando la palabra “indio” de la legislación y del lenguaje cotidiano se superaba la marginación de la población indígena (88).

A esta situación se añade la inequidad con la cual se condujo el plan de desarrollo del gobierno militar, el cual profundizó la brecha entre la costa capitalista y la sierra pre capitalista. Además, siguiendo la reflexión de Escárzaga, se trasladó la disputa por la propiedad de la tierra al interior del campesinado, pues la reforma agraria favoreció a los colonos, generando una nueva clase propietaria y profundizando la condición de

marginalidad del indígena.⁶ Esto se convirtió en un semillero de conflictos que desató la lucha guerrillera al final de la década de los setenta, cuando se agotó la reforma agraria, así como el reformismo militar.

En tal sentido, el debate en torno a la cuestión étnica quedó relegado. En la década de los setenta, aún bajo el contexto del gobierno militar (1968-1980), se crearon organizaciones campesinas de corte clasista como la Confederación Nacional Agraria (CNA) en la cual se agrupó a hombres y mujeres indígenas que trabajaban en el campo. Cabe señalar que con anterioridad se fundó la Confederación Campesina del Perú (1947), misma que reunió a representantes de comunidades indígenas en su condición de fuerza de trabajo (braceros y yanaconas).

En tal sentido, luego de la reforma agraria la reivindicación étnica se concentró en el movimiento indígena amazónico, cuya articulación empezó a nivel local en la década de los sesenta y condujo a la creación de organizaciones de escala regional y nacional a principios de los ochenta con la fundación de la Asociación Interétnica para el Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP) y la Federación de Comunidades Nativas Yanesha (FECONAYA).

Así, el movimiento amazónico, cuyo principal elemento de reivindicación ha sido la defensa del territorio y, con él, de las formas de reproducción material y cultural de los habitantes de la selva, marcó para el caso peruano la pauta de la emergencia de nuevas dinámicas de movilización social distanciadas de la izquierda tradicional y de las organizaciones de clase.

Sin embargo, con la avanzada del neoliberalismo, en la década de los noventa, las acciones de resistencia a las amenazas de esta nueva fase del capitalismo empezaron nuevamente a colocar la cuestión étnica sobre las reivindicaciones de clase en la medida en que tuvieron que asumir la defensa de recursos indispensables para la vida, como la tierra y el agua; por ejemplo, en 1990 se crea la Confederación Nacional de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería (CONACAMI) con líderes comunales de diversas regiones del Perú afectadas por los proyectos mineros.

Si bien es cierto, la emergencia de la movilización indígena, como eje articulador de la resistencia a la globalización y al neoliberalismo durante la década de los noventa, constituyó una oleada que recorrió toda América Latina y que, como lo señala Francisco López Bárcenas (2011), representa el espacio en el que “las reivindicaciones étnicas se

⁶ Al respecto, Escárzaga (2017) señala: “Antes de la reforma agraria, los comuneros gozaban de una posición superior a la de los colonos de las haciendas, pues como campesinos independientes y libres eran propietarios *de facto* de su tierra, tenían acceso directo al mercado y en general disponían de mayores ingresos y de niveles de vida más elevados que los colonos. Con la reforma agraria se invirtieron las posiciones; los antiguos colonos se volvieron socios de las CAP (Cooperativas Agrarias de Producción), SAIS [Sociedades Agrarias de Interés Social] o ERPS (Empresas Rurales de Propiedad Social) por lo que, la reforma agraria trasladó al seno mismo del campesinado el choque de los intereses agrarios”.

juntaron con las reivindicaciones de clase” (82). Es importante señalar que a diferencia de otros países andinos como Ecuador o Bolivia, en el caso peruano el reposicionamiento de la cuestión étnica, la autonomía y la autodeterminación de los pueblos estuvieron asociados en un primer momento al sector amazónico.

Como se ha mencionado, posteriormente la amenaza minera hizo resurgir en las comunidades andinas acciones apoyadas en los derechos de los pueblos indígenas, reconocidos en la legislación internacional, sin embargo, el movimiento de carácter étnico con la capacidad de movilización y articulación regional y nacional, sigue siendo el amazónico, mientras que en la ruralidad serrana la cuestión identitaria de la movilización aún se debate entre lo campesino, lo indígena e incluso lo cholo (mestizo).

Por tanto, cabe citar lo anotado por Ramón Pajuelo (2014) respecto a lo que varios autores han identificado como desindianización para el caso peruano. A decir de Pajuelo, no es cierto que hayan desaparecidos las identidades étnicas, pues el potencial movilizador indígena fue tan fuerte que incluso orilló al sector progresista del ejército a aplicar una reforma agraria radical para evitar el desborde de la movilización de este sector que ya había protagonizado varios levantamientos y tomas de haciendas.

En tal sentido, la ausencia, que por mucho tiempo tuvieron los movimientos indígenas en Perú, es explicada por el autor por factores como el racismo y la dominación étnica que entrañó profundos niveles de violencia, nos sólo por parte del Estado sino de los propios grupos de izquierda revolucionaria. Al respecto Pajuelo (ibíd.) señala:

[L]os campesinos indígenas fueron sometidos durante décadas a un estilo de dominación étnica tan feroz, tan violento y racista, que ha generado el repliegue de las identidades y la omisión de la reivindicación étnica en el ámbito público, reservando el orgullo étnico para el ámbito familiar y comunitario. Entonces, en Perú el problema puede explicarse a partir de la falta de condiciones entre las propias poblaciones indígenas y –en términos más amplios– por la falta de condiciones a nivel nacional para la aparición en el espacio público de un orgullo étnico que siempre se mantuvo reservado en el espacio de lo privado. Los campesinos indígenas tienen un profundo orgullo étnico por la pertenencia a sus comunidades, por el hecho de ser campesinos quechuas. Pero junto a esto, es evidente la existencia de una influencia muy fuerte del racismo como factor principal para un tipo de dominación étnica que ha impedido que estos elementos de orgullo pudiesen sustentar reclamos políticos y reivindicaciones políticas de diversa índole. De manera que las luchas por la igualdad durante todo el siglo xx, las luchas por el acceso a la educación y aquellas por el acceso a tierra, se desvincularon de la reivindicación explícita de lo étnico (214-215).

Ahora bien, para comprender las estrategias de organización y movilización de las comunidades nativas de la Amazonía, particularmente del Perú, es indispensable incorporar nuevos elementos a la conceptualización de los movimientos sociales, incluso en el caso de aquellos que integran demandas asociadas a reivindicaciones simbólicas más allá de las materiales.

Raquel Gutiérrez (2009), socióloga mexicana, propone una definición que expresa la construcción de estos nuevos espacios de convergencia: “configuraciones más o menos fijas de sujetos aglutinados a partir de intereses que son defendidos contra los de otros proyectos económicos, sociales y políticos, impulsados por ‘otros’ sujetos igualmente identificables y cuyo comportamiento es descifrable a partir de algunos principios, a los que se les otorga la calidad de ‘racionales’, que dan coherencia al conjunto de sus acciones” (35).

Para la autora, la comprensión de las acciones que motivan a estos movimientos radica en su horizonte de sentido, es decir, en las aspiraciones materiales, políticas, sociales y culturales que fundamentan la lucha social. En este sentido, la emancipación se constituye en un proceso permanente de acción más que en un punto de llegada. Entonces bien, en el caso de la movilización de los pueblos amazónicos nos encontramos ante una complejidad multidimensional en la que la continuidad del territorio⁷ está determinada –y a la vez determina– por la continuidad de las comunidades nativas; en este sentido, se puede entender la relación existente entre las manifestaciones de resistencia y el desborde de violencia pueden asociarse a una situación desesperada ocasionada también por la violenta imposición y la ausencia de diálogo por parte de las autoridades que buscan desarrollar proyectos en sus territorios.

En este contexto habría que entender la dimensión del fenómeno de la resistencia de las comunidades nativas que, de principio, se diferencian de los indígenas de la sierra por su percepción del territorio. Así, mientras para los grupos andinos se establece una relación directa entre el espacio y los medios de producción (agricultura) de donde se desprenden construcciones sociales fijas (pueblos, ciudades, etc.); para los habitantes amazónicos el territorio constituye una unidad más amplia de socialización determinada por las actividades productivas que les otorgan sentido (pesca, caza, recolección, etc.). Dicho sea de paso, estas actividades no tienden a insertarse dentro de los intereses del mercado como lo hace, por ejemplo, la producción agrícola para el caso de la sierra pues no representan una fuente de ingresos constantes.

Por tal razón, para entender el resurgir de la movilización indígena en Perú, con el conflicto de Bagua como uno de sus procesos más emblemáticos, es preciso hacer una aproximación histórica a lo que representa la Amazonia como conjunto. Por lo tanto, a

⁷ Sobre la noción de territorio en las comunidades indígenas, Rastain (2017) señala que “el concepto de territorio para los Amerindios es como el de los seres, humanos y no humanos que viven allí, muy alejado de aquel de los Occidentales. No existen principios estrictos de apropiación de las tierras, sino el derecho de costumbre que reconoce la exclusividad de uso (agricultura, caza, pesca, etc.) de un espacio al primer grupo que lo haya ocupado. Igual, si los Amerindios no integran las nociones de propiedad, se muestran estrictos en lo que tiene que ver con aquellas del territorio tribal. La cartografía indígena que cada miembro del grupo visualiza perfectamente en su mente, no es fija y no se graba, como en el mundo occidental, en el mármol. El espacio socializado amerindio es en efecto cambiante, pues se concibe en el movimiento, en la marcha” (16).

continuación se revisan brevemente las características geográficas y demográficas que dan lugar a las especificidades del territorio amazónico peruano dentro de un perfil histórico más amplio para después particularizar los acontecimientos que tuvieron lugar en Bagua en 2009 y que una década después siguen nutriendo la discusión sobre los límites y los alcances de buena parte del movimiento amazónico peruano.

Cabe destacar que este artículo se desprende de un trabajo de investigación más amplio respecto a la región amazónica en su conjunto,⁸ y que parte de la hipótesis de que la Amazonía alberga un *ethos* que sintetiza una relación simbiótica entre el territorio y los pueblos que la habitan, la cual es una expresión de siglos de adaptación y convivencia con el medio, que trasciende las fronteras de los nueve países que la integran y que otorga a sus habitantes elementos muy característicos que los diferencian de los pueblos andinos.

Bajo este punto de vista, el presente artículo propone entender la movilización amazónica, particularmente los acontecimientos de Bagua (Perú), a la luz de la comprensión de los procesos de articulación del territorio amazónico al ideal nacional. Para tal efecto es indispensable establecer un acercamiento mínimo a la Amazonía peruana como parte indisoluble de un gran territorio y situar su problemática en un contexto de expansión de las fronteras del capital, pues, como lo vimos antes, en Perú ha predominado históricamente un pensamiento andino-céntrico que favorece la imposición vertical de los diversos proyectos estatales, negando así la riquísima diversidad cultural y ecológica de la región en pos de un desarrollo homogeneizante.

LA AMAZONÍA PERUANA Y SU ROL EN LA CONSTRUCCIÓN DEL PROYECTO NACIONAL

La Amazonia peruana en su extensión y diversidad forma parte de un vastísimo territorio que abarca más de la mitad de Sudamérica y que es uno de los más biodiversos del planeta. Como región, la Amazonía es una gran extensión de selva tropical que atraviesa nueve países de Sudamérica,⁹ guiada por la cuenca del río Amazonas. Alcanza una extensión de seis millones de kilómetros cuadrados habitados por 33 millones de personas, quienes sobreviven mediante actividades como la caza, la pesca y una moderada producción agropecuaria.

De acuerdo al informe *Perspectivas del Medio Ambiente en la Amazonía – GEO Amazonía*, este territorio se divide en selva baja o llano amazónico, selva alta y ceja de

⁸ Me refiero a mi tesis doctoral titulada “La Amazonía rebelde: paradoja civilizatoria y pueblos indígenas en resistencia”, la cual se terminó de redactar en 2021.

⁹ Brasil, Perú, Bolivia, Colombia, Venezuela, Ecuador, Guyana, Guayana Francesa y Surinam. La mayor cantidad de territorio amazónico se concentra en Perú y Brasil.

selva o yungas. “La Amazonía alberga una gran variedad de especies de flora y fauna, y es un área importante de endemismos. Por otro lado, la Amazonía es también sinónimo de diversidad cultural, con 420 pueblos indígenas distintos, 86 lenguas y 650 dialectos” (PNUMA-OTCA-CIUP, 2009: 12).

En el caso de Perú, el territorio amazónico representa el 60.9% del suelo nacional con una superficie de 782.820 km². La población de la región se calcula en 3.6 millones, es decir, el 13% de la población del Perú. Los pueblos indígenas de la Amazonia peruana superan las 333.000 personas, distribuidos en 60 grupos étnicos y 17 familias lingüísticas (Chaumeil; 2014, 22 y 23). En la actualidad existen 1.497 comunidades indígenas inscritas y reconocidas oficialmente, de las cuales sólo 1.232 disponen de un título de propiedad sobre sus tierras (equivalente a una superficie de 100.000 km²). A esta repartición territorial se deben agregar cinco reservas indígenas (28.126 km²), que corresponden al territorio donde se ha reportado la presencia de grupos en aislamiento voluntario o “no contactados” (Pueblos en Aislamiento Voluntario PIAV).¹⁰ La totalidad de los territorios indígenas representa el 16.7% de la Amazonia peruana.

Entre las principales amenazas sobre la selva y sus habitantes figuran el avance del frente de colonización (en particular con los cultivos de coca), la extracción no controlada de madera, la minería y los hidrocarburos (con la contaminación ambiental resultante), así como la superposición de normas jurídicas y de diferentes tipos de concesiones sobre los territorios indígenas” (Ibíd., 23). Además, la Amazonia peruana presenta una tasa de deforestación de 20% aproximadamente.

Por su riqueza y biodiversidad este territorio ha sido el escenario de una innumerable cantidad de avanzadas que van desde la ampliación de las fronteras estatales hasta la apropiación y explotación capitalista de la región, impulsadas fundamentalmente por políticas y proyectos de carácter extractivista que se enmarcan en una dinámica de explotación global que vuelve la mirada a los territorios que representan potencialmente una reserva de riquezas, en condición de aparente aislamiento. Bajo esta mirada de territorio vacío, estas regiones se convierten en potenciales botines para los intereses de las economías del centro que determinan el destino de poblaciones a miles de kilómetros.

Ahora bien, la Amazonía peruana forma parte de este gran relato que constituye esta particular región de Sudamérica en la que se integran elementos comunes como una geografía determinada por la presencia del río Amazonas y sus miles de afluentes que dan forma particular a la geografía y a las culturas de la región. Como se verá, el territorio amazónico peruano es fundamental para entender buena parte de la historia

¹⁰ Según Beatriz Huertas Castillo (2002), no es correcto denominar “no contactados” a los pueblos en aislamiento voluntario puesto que sí ha existido un contacto previo con población no indígena ya sea contemporánea o con sus antepasados, no obstante, el encuentro ha sido tan violento y traumático que deciden regresar a su estado de aislamiento. Además, la memoria de los acontecimientos violentos se transmite a través de varias generaciones, lo cual refuerza su deseo de no volver a tomar contacto.

de esta región, marcada por despojos y apropiaciones, pero también identidad y resistencia.

También se hace indispensable plantear un acercamiento a la historia del territorio amazónico, puntualmente en el caso peruano, así como a sus mecanismos de resistencia y su particular proceso de construcción identitaria tanto frente al Estado, como a otros sectores indígenas y campesinos. Entonces, se debe resaltar que la Amazonía peruana comparte con el resto del territorio amazónico dos características fundamentales, por un lado, su condición de inexpugnabilidad y, por otro, el hecho de que durante buena parte de su historia va a ser considerado como un territorio de frontera, es decir, un margen civilizatorio para la expansión, al menos de carácter masivo, de la población.

Dicha condición se transformó con la explotación cauchera de mediados del siglo XIX que vino acompañada de los incansables y poco fructíferos esfuerzos para implantar un modelo de colonización, fundamentalmente europea en la región. Por ejemplo, la segunda mitad del siglo XIX se caracteriza por los constantes intentos de establecer un modelo de colonización orientado al poblamiento de la región y la ampliación de la presencia del Estado en el territorio. Como lo señala Jesús Víctor San Román (1975 [2015]):

En cumplimiento de esta ley [Ley de 21 de noviembre de 1832] el Congreso de la República votó diversas partidas en su presupuesto. Así por ejemplo en el año 1852 se reserva la cantidad de 50.000 pesos, destinando 25.000 para la inmigración europea y otros 25.000 para la inmigración de otras partes del globo. En el año 1853 el Consejo de Estado autorizó al Gobierno el gasto de 100.000 para fomentar la inmigración a Loreto.

Algunas de estas disposiciones serían reafirmadas en los artículos 10 al 25 del Decreto Supremo dado el 15 de abril de 1853 por el Presidente Echenique; empero, dicho dispositivo consignaba otros no menos importantes como eran: la idea de establecer en gran escala colonias, pueblos y haciendas en virtud de concesiones gratuitas de porciones del territorio amazónico a empresas según contratos especiales que celebrasen con el Gobierno. Incluía también el compromiso gubernamental de proporcionar a los colonos una serie de facilidades gratuitamente (pasajes, instrumentos, semillas), y la puesta a disposición de un buque del Estado para que los condujese hasta cierto tramo de su itinerario (111).

A esto habría que añadir el reforzamiento del discurso estatal sobre el habitante amazónico como salvaje y al territorio como una entidad hostil. Esta noción fue progresando incluso hasta revestirse de un carácter científico. Así, desde mediados del siglo XIX hasta bien entrado el siglo XX¹¹ pueblos como los amazónicos fueron ubicados en la escala más baja del desarrollo evolutivo de nuestra especie.

¹¹ Para la antropología tradicional, existen tres niveles de desarrollo cultural: salvajismo, barbarie y civilización. El primero, corresponde a la infancia del ser humano, caracterizada por la recolección (inferior), la caza y la pesca (medio), y el uso del arco y la flecha (alto). Al segundo le corresponden el uso de la cerámica (baja), la domesticación de animales y plantas (media) y la tenencia de armas y herramientas

De esta forma, la expansión de las fronteras nacionales hacia la selva amazónica se enmarca en la necesidad de integrar al aparato productivo a todos los territorios que forman parte del Estado, el peruano en este caso, el cual desde su fundación buscó ocupar estos territorios con baja densidad demográfica pues, desde el periodo colonial, no se había logrado establecer núcleos poblacionales fijos, salvo por las misiones religiosas.¹²

Así, las ideas de progreso que impulsaron los diferentes proyectos extractivistas conducidos por el Estado peruano se encontraron constantemente en oposición a las dinámicas de vida de los pueblos nativos amazónicos. No fue hasta la segunda mitad del siglo XIX cuando el territorio amazónico sufrió la arremetida capitalista, encarnada en la explotación cauchera, que duró prácticamente hasta el primer cuarto del siglo XX. Ovidio Lagos (2005) sintetiza el periodo cauchero en la región, puntualmente en la Amazonía peruana, como una época que no sólo inserta a la Amazonía en el capitalismo mundial desde una lógica de explotación sino como una experiencia devastadora para sus comunidades; como señala este autor:

A fines del siglo XIX las materias primas alcanzaron su apogeo en los mercados mundiales, creando imprevistas fortunas y hombres legendarios, riquezas que, en su gran mayoría, se evaporaron con el tiempo. Sólo el inmenso Amazonas se libraba de la maldición de la codicia y de la sangre que siempre traía aparejada la explotación de materias primas. Para quienes habían nacido allí, era un paraíso terrenal donde no habían llegado las pestes europeas. Un día el hombre blanco descubrió una insospechada fuente de riqueza en el corazón de la selva y la vida apacible de los indígenas terminó transformándose en un infierno. Esa riqueza era el caucho, una sustancia que segregaban ciertos árboles selváticos y que fue esencial para las industrias europea y norteamericana. Neumáticos, cables y una infinidad de productos se creaban a partir de esta materia prima que la naturaleza tan pródigamente había volcado en el Amazonas. Surgieron, entonces, los reyes del caucho. En el Perú, el monarca se llamó Julio César Arana. Reinó sobre casi seis millones de hectáreas en el Alto Amazonas, en el río Putumayo. Su enorme fortuna se asentó sobre la tortura y la muerte de treinta mil indios huitotos y boras (11).

Se puede afirmar que la experiencia del caucho impulsó la inserción parcial de la región en la economía global a la par que dejó una huella profunda en el territorio,

metálicas (alta). Y, el tercero, o civilización se asoció al invento del alfabeto fónico y la escritura. Esta propuesta es eminentemente evolucionista (Morgan; 1987 [1887]).

¹² “El pueblo misionero tenía, como es de suponer, un carácter religioso y los misioneros quisieron hacer modelos de prácticas piadosas. Los nativos estaban obligados a asistir determinados días de la semana a las explicaciones de las verdades cristianas; a rezar a determinadas horas del día; asistir a Misa, al menos los domingos; a celebrar diversas fiestas religiosas, etc... es decir, lo religioso ocupaba lugar preferente. Pasando al campo económico el nativo fue orientado a la vida de agricultor, aunque no dejase la caza y la pesca. El trabajo en la chacra exigió del nativo una preocupación continua, y un ritmo de trabajo diferente. ¿Cuál fue la actitud del nativo ante este nuevo estilo de vida? Las reacciones fueron variadas, pero en conjunto parece que hubo bastante rechazo” (San Román; 1975[2015]: 76).

generando un arraigado sentido de desconfianza hacia todo agente externo. Como sostiene el autor, este fenómeno fue común a la región en su totalidad, pero su experiencia más traumática tuvo lugar en Perú, Bolivia, Colombia y Brasil. En Perú, la Casa Arana significó una violenta penetración en el territorio, basada en la esclavitud de sus habitantes y en la destrucción del entorno.¹³

Por otro lado, si bien en este breve periodo la región amazónica se integró directamente al capitalismo global, de la misma forma en que este modelo llegó al territorio, lo abandonó. Una vez que el caucho dejó de ser rentable en los mercados internacionales, el gran capital se trasladó a otros territorios, dejando tras de sí la formación de grandes fortunas privadas, pues lejos de articularse al proyecto de desarrollo nacional, la extracción del caucho funcionó como un enclave económico que dejó miseria y genocidio para las comunidades nativas.

Entonces, uno de los elementos más importantes para comprender a la región amazónica va a ser la expansión del capital en este territorio, así como su posterior y prematuro abandono. Una de las características más importantes a considerar en este periodo es la fundación de poblados enteros que, al declinar la inversión cauchera, perdieron su razón de ser, evidenciando las contradicciones entre las dinámicas de apropiación territorial propias de las comunidades nativas y la lógica rentista del capital.

El *boom* cauchero tuvo un gran impacto cultural en la Amazonía. Con la llegada masiva de agentes del exterior se fundaron nuevos poblados en el territorio, implantando distintas dinámicas productivas y de socialización. Muchos pobladores permanecieron en los recién formados núcleos urbanos, lo que supuso una ruptura al interior de las comunidades nativas, mientras que aquellos que retornaron a la selva desarrollaron una relación de distanciamiento y desconfianza con estos espacios.

A la par de estas dinámicas extractivas y del posterior abandono económico de la región, continuaron los atropellos, ahora encabezados por madereros y mineros y la penetración de misioneros evangélicos,¹⁴ igual de funesta, pues estos elementos externos van a tener un impacto económico, ecológico y cultural en la región.

¹³ “El cónsul norteamericano en Iquitos, Charles Eberhardt [...] Comprobó que la influencia de la Casa Arana era abrumadora y que manejaba el comercio de la zona, lo cual apenas configuraba un monopolio; pero escuchó, azorado, a un negro de Barbados que le relató, con detalle, lo que sucedía allí: mujeres indias torturadas, niños de pocos meses de edad a quienes se les estrellaba la cabeza contra un árbol para que la madre tuviera más tiempo para recolectar el caucho. El informe enviado a Washington señalaba que ‘los peruanos intentan beneficiarse con la mano de obra indígena antes de que desaparezca por completo y, para lograr ese fin, no dudan en llevar a cabo los más ultrajantes actos de crueldad’. Esta denuncia que llegó a manos del gobierno norteamericano, pero durmió el sueño de los justos en un cajón hasta que, a raíz de los escándalos del Putumayo, fue debidamente desempolvada y puesta en circulación” (Lagos; 2005, 227).

¹⁴ Una de las instituciones evangelizadoras más representativas de la historia latinoamericana fue el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), que estuvo en Perú entre 1946 y 2014, con el objetivo de establecer

A ello se suma la presión que ejerció sobre el territorio la migración de los campesinos e indígenas de la sierra despojados del territorio luego de la reforma agraria (1969), quienes se dedicaron al cultivo de hoja de coca y otros productos agrícolas. Esta situación alteró las dinámicas propias de interacción con el medio ambiente que caracterizó a las comunidades nativas, además de que generó un desplazamiento forzado de sus pobladores.

En síntesis, la segunda mitad del siglo xx evidenció un moderado interés en el territorio amazónico peruano en función de sus ciclos extractivos, como se ha mencionado en el caso del caucho, el cual tuvo un nuevo auge que duró hasta la década de los sesenta. A partir de este momento, la Amazonía peruana se convirtió en un territorio constantemente acosado por la penetración del Estado, sustentada en una lógica extractivista y civilizatoria.

Este avance se hizo más efectivo con interconexión entre Lima y la selva; por ejemplo, la carretera Lima-Pucallpa (1937-1943), convirtió a esta ciudad amazónica en un polo comercial que conecta a la capital peruana con otros departamentos de la Amazonía como Iquitos, dando inicio a un intercambio constante entre la selva y los núcleos urbanos de todo el territorio peruano, así como también consolidando la presencia burocrática en la región.

La infraestructura vial y de servicios cobró mayor importancia con el desarrollo de la economía petrolera que caracterizó a América Latina la segunda mitad del siglo xx y que en países como Perú concentró su explotación en la región amazónica. Este fenómeno desencadenó una importante transformación económica y demográfica en la región y financió nuevos intentos de consolidar un proyecto de Estado capitalista. Para la década de los setenta, casi el 70% de la Amazonía peruana estaba siendo aprovechada para extraer petróleo siendo el mayor productor y extractor en esta región Petroperú.¹⁵

programas de educación bilingüe en comunidades indígenas, principalmente de la Amazonia. Al igual que en varios países de sur, centro y Norteamérica, el Instituto trabajó junto al Estado en la evangelización de la población mediante el uso de las lenguas nativas, sin embargo, también fue señalado como instrumento de penetración política e ideológica de los Estados Unidos, así como un mecanismo de aculturación de las poblaciones indígenas. Así, en 2015, cuando se planteaba un nuevo acuerdo para el retorno del Instituto al Perú, los representantes de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP) se pronunciaron públicamente en contra señalando que ello significaría “regresar no sólo a una polémica ya superada; sino sobre todo, violentar el orden constitucional que obliga al carácter no confesional del estado y sobre todo en el de la educación y nuestros pueblos”, puesto que con el ILV “fuimos objeto de presión evangelizadora por una secta religiosa específica, en nombre de una aparente alfabetización y educación” (SERVINDI; 2015). Cabe resaltar que el Perú es uno de los países en donde el ILV permaneció más tiempo. Este hecho se relaciona con la desarticulación que experimentó por décadas el movimiento indígena, como ya lo revisamos antes, pues en el caso de los otros países andinos su salida fue el resultado de la lucha y la presión de las organizaciones de carácter étnico.

¹⁵ Petroperú es la empresa estatal dedicada a la extracción y comercialización de petróleo y combustibles derivados en Perú. Se creó en 1969 una vez que el gobierno militar de Velasco Alvarado nacionalizó

Posteriormente, en los 80, se hace presente en la región un nuevo ciclo económico derivado de la explotación de la hoja de coca con las funestas consecuencias que desató la presencia del narcotráfico en el territorio, a la par de la penetración en la Amazonía peruana de grupos guerrilleros como Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) en el marco de un violento enfrentamiento con el Estado que colocó a las comunidades nativas en medio del conflicto. Esto obligó a los grupos indígenas a formar rondas campesinas y comités de autodefensa.¹⁶

Así, la penetración masiva de la región amazónica trajo consigo cada vez mayores amenazas que iban desde actividades económicas ilícitas hasta la depredación acelerada del territorio por parte de transnacionales, con el conocimiento y aval del Estado. Esto, a la par de la presión ejercida sobre las comunidades indígenas por grupos armados, decantó en la necesidad de construir espacios de organización para las comunidades, lo que sentará las bases de la movilización que hasta hoy se hace presente en el territorio.

EL AVANCE DEL NEOLIBERALISMO Y LA RESISTENCIA DE LAS COMUNIDADES NATIVAS

Como hemos visto, el territorio amazónico y la cuestión indígena constituyen una unidad que se mantuvo más o menos constante en sus mecanismos de articulación y socialización, en función de la avanzada capitalista sobre la región, primero con las políticas desarrollistas del Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas (GRFA) y, posteriormente, como parte de la irrupción de la política neoliberal en Latinoamérica.

Así, en este periodo empiezan a constituirse las organizaciones indígenas amazónicas, organismos que han tenido la función de articular a las comunidades dispersas en este territorio vasto. Un antecedente importante a este tipo de organizaciones lo

la industria petrolera y expropió la International Petroleum Company y la Standard Oil de New Jersey. Cabe señalar que la concesión de varios campos petroleros a las empresas estadounidenses, particularmente la IPC, fue uno de los detonantes de la desestabilización del gobierno de Fernando Belaúnde y la toma del poder por parte del ala progresista y antiimperialista del ejército.

¹⁶ Las Rondas Campesinas surgieron como organizaciones de autodefensa a finales de la década de los 70 en Cajamarca (norte del Perú). Si bien en sus inicios constituyeron una estrategia para controlar el robo de ganado (abigeato) y proteger otros bienes de las comunidades, su presencia se extendió a las zonas del centro y sur del país como respuesta a la violencia política desatada por la emergencia de los grupos guerrilleros como Sendero Luminoso y el MRTA, primero de forma espontánea y, más adelante, con el apoyo y reconocimiento del gobierno, el cual las utilizó como parte de su estrategia de contrainsurgencia. A partir de la década de los 90, las comunidades recuperaron esta estructura organizativa para articular acciones de defensa en contra de las mineras, por lo cual las rondas se encuentran en la base de la formación de la Coordinadora Nacional de Comunidades Afectadas por la Minería (CONACAMI) (Carrión, 2014). Las Rondas Campesinas y Nativas también se encuentran presentes en el territorio amazónico como mecanismo para defender a la población del narcotráfico y la delincuencia común ante el abandono estatal.

encontramos en el Congreso Amuesha, integrado en 1969 por las comunidades del pueblo Yanesha, espacio de convergencia que en 1981 se convertirá en la Federación de Comunidades Nativas Yanesha (FECONAYA), la cual funciona hasta la actualidad.

Entonces, mientras la primera mitad de la década de los 70 transcurre como un escenario relativamente favorable para la organización de este sector a consecuencia de las políticas indigenistas de Velasco Alvarado,¹⁷ hacia finales de los 70 y principios de los 80 se empiezan a sentar las bases de la entrada plena del neoliberalismo con la desarticulación de Ley de Comunidades Nativas y de Promoción Agropecuaria de las Regiones de Selva y Ceja de Selva (1974), que reconocía la existencia legal de las comunidades nativas y la propiedad de la tierra.

No obstante, los avances en la organización de los indígenas amazónicos permitieron que estos espacios se vuelvan cada vez más autónomos, se unan y crezcan. Así, en 1980, con la participación de la juventud formada por las escuelas de Instituto Lingüístico de Verano, se creó la Asociación Interétnica para el Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP), la cual agrupaba a 60 organizaciones regionales del oriente peruano.

Producto de las dinámicas propias de desarrollo de una conciencia política en medio de las acciones de resistencia generadas frente al avance neoliberal, la AIDSESP pasó de ser una organización de origen evangélico a una plataforma de carácter nacional y de articulación de la lucha indígena que reivindicó el acceso a la tierra y el territorio e impulsó el rescate del auto reconocimiento étnico.¹⁸ Incluso se proyectó a nivel internacional al participar en la formación de la Coordinadora Indígena de la Cuenca Amazónica (COICA), fundada en Lima en 1984.

A finales de los ochenta los pueblos amazónicos sufrieron el embate de la política estatal, subordinada a las leyes del mercado internacional. En 1989, todavía bajo el primer gobierno de Alan García (1985-1990), se promulgó la Ley de Base para el Desarrollo Rural de la Amazonia Peruana, que favoreció la privatización y la explotación de las tierras del oriente peruano. Al mismo tiempo, en 1987 nace una segunda agrupación indígena de carácter nacional, la Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú (CONAP), la cual integró a las comunidades de Iquitos, Madre de Dios, Junín, Cerro de Pasco y San Martín.

¹⁷ En ese periodo se constituyeron importantes organizaciones amazónicas como Kichwaruna Wangu-rina (ORKIWAN), en el río Napo; el Consejo Aguaruna Huambisa (CAH), con presencia en las cuencas de los ríos Marañón, Santiago, Nieva, Cenepa y Chiriyacu; la Central de Comunidades Nativas de Producción y Comercialización Agropecuaria del Perené (CCNAPCAPE), ubicada en la selva central; la Federación de Comunidades Nativas del Ucayali (FECONAU), que agrupaba a las comunidades shipibas, cacataibo y cocamas; y la organización Ijumbau Chapi Shiwag, con presencia de los pueblos Awajun, Shapra y Chayahuita en el Marañón. Cabe resaltar el papel que tuvieron las misiones evangelizadoras en el impulso de estas organizaciones, no obstante, más adelante serían los mismos indígenas los que decidirían marcar distancia con actores externos a sus comunidades.

¹⁸ Incluso, en 2008, la AIDSESP buscó sin éxito constituirse como un partido político.

En 1990, con Alberto Fujimori inicia la inserción plena del país en el modelo neoliberal¹⁹ y se desata la violencia con el plan de erradicación de la guerrilla por parte del Estado. Por tanto, como lo afirma Jorge Morel Salman (2014), “La década de 1990 vería dos hitos importantes respecto a la Amazonia: primero la promoción de la inversión privada extranjera en industrias extractivas (que implicó adoptar orientaciones promercado que solo fueron tímidamente ensayadas durante el segundo gobierno de Belaunde) y, segundo, nuevas modificaciones a las leyes de propiedad y uso forestal de la Amazonía” (33).

Cabe resaltar que en 1993 el Congreso Constituyente peruano aprobó el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales,²⁰ sin embargo, el debate sobre la ampliación de los derechos de estas comunidades y la propiedad de la tierra, reconocidos en la OIT, se abriría apenas quince años después.

La caída del régimen fujimorista, en el 2000, no significó en ningún sentido una reorientación de la política económica puesto que los gobiernos posteriores dieron continuidad a este modelo. En términos estrictos, la economía peruana profundizó el modelo de explotación neoliberal incrementando los niveles de conflicto con sus comunidades nativas.

EL BAGUAZO: EL VIOLENTO DESPERTAR DEL PERÚ A LA CUESTIÓN INDÍGENA

En medio de la incapacidad estatal para atender los problemas estructurales que enfrentaba la Amazonia peruana y el incremento de la presión que ejercía sobre el territorio el modelo neoliberal, se hizo presente el resurgimiento de la movilización étnica, proceso que marcó las dos primeras décadas del siglo XXI, alcanzando su mayor grado de distanciamiento en los mandatos de Alan García. Esta situación condujo al conflicto producido en 2009 en Bagua, una localidad ubicada en el departamento de Amazonas.

Alan García formaba parte de un grupo de presidentes latinoamericanos vinculados con una tecnocracia de abierta postura neoliberal cuyo discurso se enfocaba en el apro-

¹⁹ En lo referente a territorio Amazónico Fujimori anunció la revisión de las concesiones de las empresas mineras, particularmente en el departamento de Madre de Dios, a fin de reactivar los proyectos extractivistas de capital privado. Además, promulgó la nueva Ley Forestal y de Fauna Silvestre (2000), la cual creaba toda una institucionalidad dedicada a consolidar la cadena de explotación forestal.

²⁰ Al ratificar el Convenio 169 de la OIT, la Constitución de 1993 estableció el reconocimiento de la identidad étnica como derecho fundamental de toda persona (Art. 2), así como la existencia legal y la personería jurídica de las comunidades campesinas y nativas, como autónomas, pero dentro del marco de lo que establece el Estado (Art. 89). Si bien estos reconocimientos significan un avance para el Estado peruano, no alcanzan el nivel de países como Ecuador o Bolivia en los cuales se establece el carácter plurinacional de sus Estados.

vechamiento de los recursos de la Amazonía. Su pensamiento económico se encuentra sintetizado en el conjunto de “Artículos del Perro del Hortelano”, publicados en el diario *El Comercio* desde 2007,²¹ los cuales evidencian la vigencia del pensamiento colonial en este país.

El resurgir de la movilización indígena en la Amazonía peruana a gran escala fue relativamente tardío en relación con otros países latinoamericanos, sin embargo, no dejó de impactar con fuerza en el escenario internacional. En 2009, durante el segundo mandato de Alan García, se hicieron evidentes las contradicciones del proyecto de desarrollo neoliberal frente a la conservación y continuidad de las comunidades indígenas. Esta política derivó en un violento conflicto social que se originó en el Tratado de Libre Comercio (TLC) firmado con los Estados Unidos, el cual establecía la necesidad del Estado peruano de enajenar las tierras comunales para permitir la penetración de la actividad minera y petrolera. En respuesta a ello, en agosto de 2008, la AIDSESEP –liderada por el activista indígena Alberto Pizango– tomó el control de dos instalaciones petroleras, un yacimiento de gas propiedad de la compañía argentina Pluspetrol, en el sur, y un oleoducto de Petroperu, en el norte. Esta acción provocó un enfrentamiento con las fuerzas del orden y la retención de dos policías por parte de los manifestantes. Ante la magnitud de la protesta el gobierno declaró estado de emergencia en los poblados de Amazonas, Loreto y Cusco.

Las protestas cesaron con el acuerdo suscrito entre la AIDSESEP y el Congreso peruano bajo el compromiso de derogar las leyes que permitían la explotación petrolera en las tierras comunales,²² acuerdo que se hizo efectivo el 6 de septiembre de 2008. Sin embargo, la ambición del gobierno había destapado una caja de pandora que alcanzaría su punto más álgido en junio de 2009. Desde abril de ese año, nuevas acciones de movilización encabezadas por la AIDSESEP demandaron la derogación de los decretos inconstitucionales que autorizaban la venta del 72% de los bosques primarios de la

²¹ Por ejemplo, en uno de ellos señala: “Hay millones de hectáreas para madera que están ociosas, otros millones de hectáreas que las comunidades y asociaciones no han cultivado ni cultivarán, además cientos de depósitos minerales que no se pueden trabajar y millones de hectáreas de mar a los que no entran jamás la maricultura ni la producción. Los ríos que bajan a uno y otro lado de la cordillera son una fortuna que se va al mar sin producir energía eléctrica. Hay, además, millones de trabajadores que no existen, aunque hagan labores, pues su trabajo no les sirve para tener seguro social o una pensión más adelante, porque no aportan lo que podrían aportar multiplicando el ahorro nacional. Así pues, hay muchos recursos sin uso que no son transables, que no reciben inversión y que no generan trabajo. Y todo ello por el tabú de ideologías superadas, por ociosidad, por indolencia o por la ley del perro del hortelano que reza: ‘Si no lo hago yo que no lo haga nadie’” (*El Comercio*, 2007).

²² “El 9 de agosto de 2008 los pueblos indígenas amazónicos liderados por AIDSESEP iniciaron una primera jornada nacional de movilización exigiendo la derogatoria de los Decretos Legislativos N° 1015 y 1073 que flexibilizaban los procedimientos para disponer en venta y para individualizar la propiedad de la tierra de las comunidades y que, en aquel momento, fueron señalados como los más lesivos para las comunidades indígenas” (COMISEDH, 2013: 44).

Amazonía a empresas de explotación de hidrocarburos, así como la autorización para el cultivo de biocombustibles.²³

Se trataba de un paquete de 99 decretos expedidos por el Poder Ejecutivo, sin pasar por la revisión del Legislativo, bajo la autorización realizada por este último al Ejecutivo para expedir normativas encaminadas a implementar el acuerdo comercial entre Perú y Estados Unidos (TLC). La finalidad de los decretos era profundizar la explotación del territorio amazónico por parte de empresas extranjeras y promover la inversión privada en proyectos agrícolas en la sierra y la costa, garantizando incluso la participación de las comunidades nativas como mano de obra.

En este contexto, la confrontación entre el Estado y el movimiento indígena alcanzó su grado máximo el 5 de junio de 2009 con el intento de desalojo de la carretera Fernando Belaúnde, en la cual se produjeron enfrentamientos violentos que devinieron en la muerte de 23 policías, 9 ejecutados por los grupos movilizados. Estos acontecimientos tuvieron lugar en los alrededores de Bagua, con un saldo total de 33 muertos: 23 policías, 5 civiles indígenas, 5 civiles no indígenas; 200 heridos (por impacto de bala y otras lesiones) y un policía desaparecido, de acuerdo con informe de la Defensoría del Pueblo del 10 de junio de 2009. El 11 de junio la protesta escaló a nivel nacional, articulando a diversas agrupaciones sindicales y grupos estudiantiles. Y, el 18 de junio, se derogan los decretos que motivaron conflicto, colocando en la agenda política las demandas que a la postre derivarán en la Ley de la Consulta Previa, la cual puede ser considerada como un logro en medio de la tragedia, pues su expedición fue una de las principales consecuencias del conflicto. La Ley del Derecho a la Consulta Previa a los Pueblos Indígenas u Originarios (Ley No. 29.785) fue promulgada en septiembre de 2011 luego de que el Congreso la aprobara de forma unánime tras un año de elaboración y discusión. El anuncio fue realizado por el entonces presidente Ollanta Humala (2011-2016) ante cientos de pobladores indígenas en la zona de Bagua. Esta ley se basa en la ampliación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y tiene como finalidad el reconocimiento del derecho de los pueblos indígenas u originarios a ser consultados de forma previa sobre las medidas legislativas o administrativas que afecten directamente sus derechos colectivos, sobre su existencia física, identidad cultural, calidad de vida o desarrollo.

Pese a que el presidente Humala presentó la aprobación de la ley como un logro de su gobierno, la promulgación de esta norma es, como se ha venido mencionando,

²³ Según los documentos oficiales de 2008, el 72% del territorio amazónico del Perú estaba dividido en concesiones o lotes destinados a la exploración y explotación minera o petrolera. Para complicar el panorama, los lotes así delimitados se superponen con frecuencia a los territorios indígenas, así como a zonas protegidas, suscitando vivas reacciones de parte de la población indígena que considera que tales decretos afectan sus derechos territoriales y, en todo caso, no respetan el Convenio 169 de la OIT sobre el derecho de consulta y de participación. Ver más en: Chaumeil, Jean Pierre, *óp. cit.*, p. 26.

el resultado de un proceso sistemático de resistencia protagonizado por campesinos e indígenas de tierras altas y la Amazonía en contra del desarrollo de proyectos extractivos en sus zonas sin un consentimiento previo de los pobladores.

Durante el desarrollo de estos conflictos, cuya intensidad fue subiendo de tono a partir de 2005, se produjo un giro de las protestas que pasaron de estar identificadas con cuestiones ambientales hacia un discurso de reivindicación étnica, puesto que aquello les significaba el respaldo del Convenio 169 de la OIT, el cual reconoce la propiedad de los pueblos indígenas sobre sus tierras y el derecho a decidir sobre ellas.

El Convenio establece también que la consulta previa debe incluir los planes, programas y proyectos de desarrollo nacional y regional que afecten directamente a estos pueblos. Si bien ello puede resultar positivo, no debe olvidarse que, en virtud del artículo 6.1 b) del convenio, la intervención de los pueblos indígenas respecto a dichos planes, programas y proyectos no solo debe garantizarse en su etapa de formulación, sino también en sus etapas de aplicación y evaluación, en el marco del derecho de participación consagrado en el mismo.

Por otro lado, el Convenio 169 reitera que la finalidad de la consulta es alcanzar un acuerdo o consentimiento entre el Estado y los pueblos indígenas a través de un diálogo intercultural que garantice su inclusión en los procesos de toma de decisión del Estado y la adopción de políticas que no vulneren sus derechos colectivos.²⁴

Dicho objetivo pone de relieve dos cuestiones sustantivas que están en la base del convenio, la primera que la consulta podría convertirse en un instrumento para la inclusión verdadera de los pueblos indígenas en los procesos de toma de decisión en todos los niveles del Estado, y la segunda que se trata de un proceso que busca garantizar que se respeten los derechos colectivos de estos pueblos.

La aprobación de la Ley de Consulta Previa ha hecho posible que se abran más de 20 procesos de consulta a las comunidades indígenas sobre el desarrollo de proyectos relacionados con minería e hidrocarburos, sin embargo, estos procedimientos no han tenido un impacto estructural en la política extractivista del estado peruano. De hecho, más bien evidencian la lógica instrumentalista con la cual se aplica la ley por parte de la administración estatal pues el proceso se ha reducido a la organización de talleres informativos o a la socialización de información de tipo burocrático y no técnico.

En este sentido, habría que revisar las limitaciones de este marco normativo (Ley de Consulta Previa), las que han quedado de manifiesto en la vigencia de los conflictos entre varias comunidades indígenas y los gobiernos de turno ya que la contradicción recae, de origen, en la ampliación de una política extractivista, aparejada con la promulgación de una ley que no tiene un carácter vinculante dado que el nivel de decisión final recae en el gobierno. A esto habría que sumarle el desarrollo constante de proyectos

²⁴ Ver más en Lucila Pautrat; *et al.*, (2010).

de extracción de hidrocarburos,²⁵ los cuales, dicho sea de paso, se centran en zonas protegidas ya sea por las leyes ambientales como por la Ley de Reservas Indígenas:²⁶ esta normativa, al igual que la Ley de Consulta Previa, representa una herramienta legal en la que los pueblos indígenas buscan ampararse cada vez más sin que esto signifique realmente un auténtico freno a este tipo de proyectos.

En este sentido, las reivindicaciones que se pusieron de manifiesto en 2009 se mantienen vigentes en tanto existe un pobre o nulo reconocimiento del derecho de los pueblos amazónicos a mantener sus lógicas de reproducción, ancladas al entorno que habitan. El problema radica en que esta visión entra en franca confrontación con las dinámicas de apropiación y despojo de un modelo de estado caracterizado históricamente por el extractivismo y la dependencia del capital extranjero.

En contraposición con los elementos anteriores encontramos un modo de ser particular del indígena de la selva que históricamente se ha constituido como antagonico de todo proyecto civilizatorio y modernizante, pues más allá de la posición que estos pueblos ocupan dentro de la cadena biótica, han sido asociados a una condición de salvajismo, obviando que la conservación de sus dinámicas productivas y reproductivas está en relación directa con la conservación de su entorno.

CONSIDERACIONES FINALES

Es importante definir al caso peruano como especial dentro del proceso de empoderamiento que lograron los pueblos indígenas en la región desde principios de siglo. Su particularidad radica, como lo hemos dicho, en el éxito que tuvieron las políticas de mestizaje cultural y campesinización en el Perú, en las cuales se apoya el sentido de lo nacional a partir de la segunda mitad del siglo xx y que logró invisibilizar en el imaginario cultural a la diversidad de pueblos indígenas del Perú. Ello, sumado al conflicto interno, protagonizado por las guerrillas de Sendero Luminoso y el MRTA, retrasó el surgimiento de las acciones de resistencia indígena, articuladas en torno a un sentido de reivindicación étnica y no sólo clasista.

²⁵ La producción de petróleo comenzó en la Amazonia occidental en la década de 1920 y alcanzó su punto máximo en la década de 1970, pero la demanda global actual de crecimiento está estimulando un incremento en la extracción de petróleo y gas. Casi el 70% de la Amazonía peruana fue aprovechada para extraer petróleo entre 1970 y 2009. El mayor productor y extractor de petróleo en esta región es Petroperú.

²⁶ Las reservas son intangibles puesto que limitan severamente el derecho al tránsito y uso de recursos por parte de actores externos a la comunidad, como lo señala la Ley: “[...] tierras delimitadas por el Estado peruano, de intangibilidad transitoria, a favor de los pueblos indígenas en situación de aislamiento o en situación de contacto inicial, y en tanto mantengan tal situación, para proteger sus derechos, su hábitat y las condiciones que aseguren su existencia e integridad como pueblos” (Artículo 2, Ley 28736).

Como hemos visto, el proyecto neoliberal tomó ventaja de esta situación para instalarse en el Perú y profundizar el proceso de despojo al que estuvieron sometidos históricamente los pueblos originarios; es en ese sentido que la organización y movilización de los pueblos indígenas de la Amazonía cobra particular relevancia, pues, que, a diferencia de los otros países andinos, emergió de manera tardía y supeditada a una región geográfica.

Pese a ello, al final de la primera década del siglo XXI la organización indígena en la Amazonía logró impactar en las políticas económicas establecidas por los gobiernos neoliberales, abriendo en Perú el debate en torno a los derechos de los pueblos originarios, en su especificidad cultural y, más allá, de su condición de clase.

Así, la movilización amazónica, particularmente para el caso peruano, se ha colocado a la vanguardia de otros espacios de movilización y resistencia por su auto reconocimiento del factor étnico, el cual desde hace varios años viene utilizándose como herramienta jurídica y discursiva que enarbola y fortalece sus reivindicaciones. Dicha movilización interpela directamente la imposición de un modelo de desarrollo unilateral por parte del Estado que no solo invisibiliza la amplísima diversidad de pueblos indígenas existentes en el Perú sino que ejerce una gran presión ecológica, económica y cultural sobre ellos.

Por tanto, eventos como el acontecido en Bagua no están aislados sino que constituyen una condensación de todas las problemáticas que articularon movilizaciones de carácter regional y que, ante la negativa y respuesta autoritaria por parte del Estado, permitieron que la disputa se eleve a un nivel de conflicto étnico, con toda la violencia que esto implica.

En este sentido, Bagua condensa la desesperación y la violencia que históricamente se ha vivido en el territorio por la falta de un canal de diálogo efectivo para construir políticas específicas que incidan directamente y sin intermediarios (o por mediación de otras instituciones) en la vida y los problemas de las comunidades en disputa. Esto tiene que ver también con la posibilidad de una participación política consistente, pues no hay que olvidar que la Amazonia peruana constituye más de la mitad del territorio, por tanto, cualquier proyecto de desarrollo debería partir del reconocimiento de esta realidad.

Aunque ha pasado más de una década desde el conflicto en Bagua no se distingue una reorientación en la política nacional, la cual tiene como fin la conversión de territorios como el amazónico en espacios productivos, proyecto que evidencia la vigencia del pensamiento civilizatorio presente en el discurso del gobierno y de los medios de comunicación durante el conflicto de Bagua, donde tildaron a los indígenas movilizados como salvajes e insubordinados.

A esto hay que sumarle que prevalece la incapacidad del Estado para construir una versión integral de los hechos de 2009. Esto sería fundamental para establecer un proceso real de conciliación y de administración de justicia, ya que también pondría de manifiesto otras discusiones centrales en este asunto (aprovechamiento de recursos naturales, factor étnico, entre otros).

Se puede decir que la implementación de la Ley de Consulta Previa representó un primer intento de conciliación, al menos en términos del discurso, entre el Estado y las comunidades indígenas del Perú; sin embargo, su aplicación ha demostrado una enorme complejidad técnica, cultural, institucional y de vinculación interinstitucional que ha puesto de manifiesto sus dificultades operativas, por tanto, la latencia del conflicto es permanente.

Para transformar este panorama es necesario un diálogo frontal que parta de la voluntad política de considerar como un interlocutor válido a los pueblos y comunidades indígenas. Esto, por otro lado, evidencia un problema estructural en el diseño de este tipo de normativas que tiene que ver con la definición y delimitación de quién es considerado como sujeto de consulta (pueblos indígenas) y cuáles son los límites espaciales que se involucran en este proceso; es decir, teniendo en cuenta las dimensiones del territorio, en el caso de la región amazónica, resulta particularmente complejo establecer una aplicación concreta de la ley cuando los proyectos involucran, muchas veces, a decenas o cientos de comunidades dispersas en un amplio espectro espacial que puede encontrarse en el centro de los intereses del Estado y las transnacionales.

Las movilizaciones de Bagua y en particular la creación de la Ley de Consulta Previa han favorecido la toma de conciencia y el autoreconocimiento de la categoría indígena como una herramienta jurídica a la mano de los pueblos en defensa de su territorio, lo que ha impactado en las acciones de resistencia de las comunidades andinas, antes campesinizadas. Ahora bien, cuando nos referimos a herramienta no pensamos únicamente en su uso jurídico, sino también como un respaldo moral e ideológico en la lucha por el respeto al territorio.

Por tanto, hay que analizar experiencias como la de Bagua en el marco de honda conflictividad regional en el que la apropiación y el despojo se convierten en constantes que acechan la reproducción social, cultural y ecológica de prácticamente todo el territorio amazónico, pues unas veces las avanzadas sobre el mismo son encabezadas por los propios Estados, otras, por la iniciativa privada en diversas escalas (grandes propietarios y transnacionales, colonizadores, minería informal, etc.). Ante este escenario, las comunidades amazónicas prefieren llevar su lucha hasta las últimas consecuencias que negociar con quienes no sólo no están dispuestos a dialogar sino que buscan la confrontación directa para garantizar la deslegitimación de la movilización ante la opinión pública.

Entonces, es necesaria la construcción de una nueva relación entre el Estado y los pueblos originarios que lo habitan, particularmente en el caso amazónico dado que la dispersión geográfica de sus habitantes hace que se encuentren en constante situación de vulnerabilidad al no poder articular grandes núcleos de defensa como sus homólogos de la sierra o la costa.

Esta situación se ha evidenciado con toda crudeza durante la pandemia mundial. La Covid-19 ha tenido un impacto profundo en la región amazónica, principalmente el departamento de Leticia, próximo a Iquitos y Manos, que son los núcleos urbanos más afectados por la propagación de la pandemia y el lugar en donde se originó una nueva sepa de la enfermedad; en este contexto se evidencia la nula presencia estatal en este territorio así como la inexistencia de una estrategia gubernamental acorde a las condiciones que caracterizan las formas de ser y estar de sus habitantes. A la vez, la extinción masiva de comunidades nativas, con todo el bagaje histórico y cultural que ello entraña, ha sido una problemática tratada con total indiferencia por el Estado.

Por tanto, lo que se experimenta en la actualidad en esta región es una tensa calma que demuestra que experiencias como la de Bagua no han sido superadas. La penetración en el territorio continúa pese a los diversos niveles de resistencia, normalizando los procesos de apropiación y explotación de sus recursos en beneficio de mineras, petroleras, madereras, etc. En contraposición, el abandono estatal y la profundización de la crisis social dejan abierto un escenario de confrontación en donde, por otro lado, la organización y movilización indígena han adquirido cada vez mayores niveles de articulación y capacidad de acción.

BIBLIOGRAFÍA

- Carrión, Magdiel (2014). Las rondas campesinas en el norte de Perú. En Fabiola Escárzaga, Raquel Gutiérrez, Juan José Carrillo, Eva Capece, Börries Nehe, coordinadores. *Movimiento indígena en América Latina: Resistencia y transformación social. Volumen III*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, pp. 343-349.
- Comisedh, Comisión de Derechos Humanos (2013). *La verdad de Bagua. Informe en minoría de la comisión especial para investigar y analizar los sucesos de Bagua*. Lima: COMISEDH.
- Chaumeil, Jean Pierre (2014). “Liderazgo en movimiento. Participación política en la Amazonia peruana” en Lomné, Georges (ed.) *De la política indígena. Perú y Bolivia*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Crabtree, John & Durand, Francisco (2017). *Perú: élites de poder y captura política*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

- Escárzaga, Fabiola (2017). *La comunidad indígena insurgente Perú, Bolivia y México (1980-2000)*. La Paz: Plural Editores, Casa Abierta al Tiempo, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.
- González Casanova, Pablo (2003). *Colonialismo interno [una redefinición]*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales.
- Gutiérrez Aguilar, Raquel (2009). *Los ritmos del Pachakuti. Levantamiento y movilización en Bolivia (2000-2005)*. México: Sísifo ediciones, Bajo Tierra Ediciones y el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélez Pliego” de la BUAP.
- Huertas Castillo, Beatriz (2002). *Los pueblos indígenas en aislamiento. Su lucha por la sobrevivencia y la libertad*. Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA).
- Lagos, Ovidio (2005). *Arana, rey del caucho*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- López Bárcenas, Francisco (2011). “Las autonomías indígenas en América Latina” en: Varios autores, *Pensar las Autonomías*. México: Sísifo ediciones & Bajo Tierra.
- Mariategui, José Carlos (1928[2002]). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. México: Era.
- Méndez, Cecilia (2000). *Incas sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*. 2a. ed.-Lima: IEP (Documento de Trabajo 56, Serie Historia 10).
- Morel Salman, Jorge (2014). “De una a muchas Amazonias: los discursos sobre la “selvas” (1963-2012)” en: Barrantes, Roxana y Glave, Manuel; *Amazonia peruana y desarrollo económico*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos,
- Morgan, Lewis H. 1987 [1887]. *La sociedad primitiva*. Madrid: Editorial Edymon.
- Pajuelo, Ramón (2014). *El despertar del movimiento indígena en Perú*. En Fabiola Escárzaga, Raquel Gutiérrez, Juan José Carrillo, Eva Capece, Börries Nehe, coordinadores. *Movimiento indígena en América Latina: Resistencia y transformación social. Volumen III*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélez Pliego”, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, pp. 213-221
- Pautrat, Lucila; Samaniego, Catty; Vallenás, Kantuta (2010). *Análisis de la ley de consulta previa a los pueblos indígenas, y criterios para su implementación en el contexto del debate del proyecto de ley forestal y de fauna silvestre*, Sociedad Peruana de Ecodesarrollo. Versión digital disponible en: <http://www.spde.org/documentos/publicaciones/consulta-previa-de-ley-forestal/anexos/XVII.-Informes-Tecnicos-SPDE/3.-Analisis-Ley-Consulta-Previa.pdf> (consultada el 10 de junio de 2019).
- Pnuma (Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente) & OTCA (Organización del Tratado de Cooperación Amazónica) (2009). *Informe Perspectivas del Medio Ambiente en la Amazonía Geo-Amazonía*, Lima: PNUMA.
- Quijano Aníbal (2000 [2014]). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. En Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires: CLACSO.

- _____ (2006). *Estado-nación y movimientos indígenas en la región Andina: cuestiones abiertas*, OSAL, Observatorio Social de América Latina (año VI no. 19 ene-abr 2006) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Rastain, Stéphen & JAIMES BETANCOURT, Carla eds. (2017). *Las Siete Maravillas de la Amazonía precolombina*. La Paz: Plural Editores.
- San Román, Jesús 1975 [2015]. *Perfiles históricos de la Amazonia Peruana*. Lima: Fundación Manuel J. Bustamante de la Fuente.
- Serna Moreno, Jesús, México (2009). *Un pueblo testimonio. Los indios y la nación en nuestra América*. México: Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México.

PÁGINAS WEB

- Coordinadora Nacional de Derechos Humanos, “A 10 años de los dolorosos hechos en Bagua seguimos exigiendo justicia para los pueblos indígenas”, 05 de junio de 2019. En <http://derechoshumanos.pe>
- El Comercio. “El síndrome del perro del hortelano”, por Alan García Pérez. Presidente de la República, 28 de octubre de 2007. En <http://peruesmas.com/biblioteca-jorge/Alan-Garcia-Perez-y-el-perro-del-hortelano.pdf>
- Presidencia de la República del Perú. *Ley del derecho a la Consulta Previa a los pueblos indígenas u originarios, reconocido en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT)*. En www.presidencia.gob.pe/documentos
- Servindi Comunicación Intercultural. Perú: “Rechazan colonización ‘lingüístico-educativa-confesional’ del ILV”. En <https://www.servindi.org/actualidad/137140>

La crisis del capital en dos energoficciones contemporáneas: *Temporada de huracanes*, de Fernanda Melchor y *La compañía*, de Verónica Gerber Bicecci

The crisis of capital in two contemporary ergo-fictions:
Temporada de huracanes by Fernanda Melchor and *La compañía*,
by Verónica Gerber Bicecci

A crise do capital em duas ergo-ficções contemporâneas:
Temporada de huracanes de Fernanda Melchor e *La compañía*, de
Verónica Gerber Bicecci

DAVID LORÍA ARAUJO*

FRANCISCO G. TIJERINA MARTÍNEZ**

RESUMEN: Este artículo presenta los resultados del análisis comparativo entre dos obras escritas por autoras contemporáneas: *Temporada de huracanes* (2017) de Fernanda Melchor y *La Compañía* (2019) de Verónica Gerber Bicecci. Nos detenemos en la transformación geoespacial de poblados periféricos, la constitución y reforzamiento de un prototipo de masculinidad, el dominio sobre el cuerpo-territorio (de las mujeres y de la Tierra) y el menoscabo de ciertas condiciones de salud por efecto de la toxicidad medioambiental. Sostenemos que estos recursos, presentes en los universos narrados y constatados por archivos o notas periodísticas reales, afianzan el extractivismo de materia prima para la producción de hidrocarburos en el país. Por último, establecemos un diálogo entre los textos y algunas perspectivas teóricas recientes, en relación con la posibilidad de hacer futuros en contextos capturados por el ciclo inagotable y expansivo del capital.

PALABRAS CLAVE: Extractivismo, hidrocarburos, masculinidad, enfermedad, futuros.

ABSTRACT: This article shows the results of a comparative analysis between two contemporary literary works written by women: *Temporada de huracanes* (2017) by Fernanda Melchor and *La Compañía* (2019) by Verónica Gerber Bicecci. We focus on the geospatial transformation of peripheral settlements, the constitution and reaffirmation of masculinity's prototype, the domain over the body-territory (women's and Earth's), and the effacement of certain health conditions provoked by the exposure of a toxic environment as a result of extractivist practices. We sustain the idea that these resources, present in the narrated universes and verified by archives and news media outlets, vouch for the extractivism of raw material for hydrocarbon production in the country. Finally, we establish a dialogue between both texts and some other recent theoretical perspectives in relation to the possibility of creating futures in the crossroad of capitalism and its current cyclical and expansive state.

KEY WORDS: Extractivism, hydrocarbons, masculinity, disease, futures.

RESUMO: O artigo apresenta os resultados da análise comparativa entre duas obras de autoras contemporâneas: *Temporada de huracanes* (2017) de Fernanda Melchor e *La Compañía* (2019) de Verónica Gerber Bicecci. Paramos na transformação geoespacial das cidades periféricas, na constituição e reforço de um protótipo de masculinidade, no domínio do corpo-território (da

* Universidad Iberoamericana. <dloriaa@hotmail.com>.

** Washington University in St. Louis. <francisco@wustl.edu>.

mulher e da Terra), e no comprometimento de certas condições de saúde devido ao efeito da toxicidade ambiental. Sustentamos que esses recursos, presentes nos universos narrados e verificados por arquivos ou notas jornalísticas reais, fortalecem o extrativismo de matérias-primas para a produção de hidrocarbonetos no país. Por último, estabelecemos um diálogo entre os textos e algumas perspectivas teóricas recentes, em relação à possibilidade de fazer futuro em contextos capturados pelo ciclo expansivo e inesgotável do capital.

PALAVRAS-CHAVE: extrativismo, hidrocarbonetos, masculinidade, doença, futuro.

RECIBIDO: 26 de agosto de 2021. **ACEPTADO:** 4 de octubre de 2021.

*Patria: tu superficie es el maíz,
tus minas el palacio del Rey de Oros,
y tu cielo, las garzas en desliz
y el relámpago verde de los loros.
El Niño Dios te escrituró un establo
y los veneros de petróleo el diablo.
Ramón López Velarde.*

A pesar de la larga data del extractivismo de hidrocarburos y minerales en América Latina, todavía son escasas las producciones culturales que abordan de manera frontal dichos flujos del capital como medios para la producción de combustibles y el desarrollo de la industria metalúrgica. El petróleo, por ejemplo, se desliza furtivamente en el subterráneo de ficciones que, de forma paradójica, encubren su omnipresencia a la vez que acreditan su fuerte impacto en las relaciones sociales, económicas y ecológicas del presente. Dicho síntoma literario no es gratuito, pues también se replica en nuestra dependencia tácita, aunque cada vez más excesiva, del producto oleaginoso y sus derivados.

En años recientes y con base en el trabajo pionero de Amitav Ghosh (1992), la crítica literaria se ha interesado por esta suerte de ubicuidad velada, derivada del imperialismo y la privatización sobre los territorios, y sustentada por nociones ilusorias de modernidad y progreso (Macdonald, 2017; Montenegro, 2019; Szeman y Boyer, 2017). La sistemática invisibilización del extractivismo contrasta con la “devoción a la energía” (Daggett; 2018, 1) y la imperante necesidad de sus mercancías en las sociedades modernas, hecho que se traslada del inconsciente político a los códigos de la creación literaria y viceversa. Irme Szeman y Dominic Boyer, editores de la antología *Energy Humanities* (2017), hacen hincapié en que “los combustibles fósiles [...] han sido sorprendentemente difíciles de figurar de forma narrativa, visual y conceptual como elementos centrales de lo moderno” (12). Si bien el estado de la cuestión se ha inclinado hacia el mapeo del crudo, esta teorización permite que se observe la extracción de otros recursos bajo el mismo marco referencial.

Desde la década de los noventa, el paradigma epistemológico de la ecocrítica se ha encargado de estudiar los recursos retóricos empleados para la representación de la naturaleza en los textos literarios, o bien, de analizar la huella de la degradación ecológica

en los universos ficticios.¹ Más que un decorado escenográfico o un telón frente al cual transitan los personajes de una narración, la naturaleza es examinada como articuladora de identidades, corporalidades, estructuras e interacciones. En un tenor parecido al de las humanidades medioambientales, la energocrítica puede ser leída, previsiblemente, como el rastreo del papel desempeñado por la energía y sus medios de producción en la configuración de infraestructuras y subjetividades (Szeman y Boyer, 9), así como en la legitimación de jerarquías, privilegios y diferencias entre las personas, las naciones y las geografías.

A la luz de las consideraciones anteriores, el propósito de este artículo es presentar, de forma conjunta, los resultados de dos estudios de caso sobre artefactos textuales que caracterizamos como energoficciones: *Temporada de huracanes* (2017) de Fernanda Melchor y *La Compañía* (2019) de Verónica Gerber Bicecci. El término elegido para nombrarlas es una traslación de *petroficción* (Ghosh, 1992; Macdonald, 2012; Szeman, 2012) y con él nos referimos a las narrativas que registran derivas afectivas asociadas con la explotación de los recursos naturales para la producción energética. A juicio de María Silvia Montenegro, quien estudia la película venezolana *Pelo malo* (2013) en función de los valores y emociones que se asocian con la cultura petrolera, el *petroafecto* se define como “la potencialidad del petróleo y sus productos derivados de configurar estructuras sociales, cuerpos y objetos, así como también su capacidad para moldear comportamientos, ideas y prácticas culturales en las sociedades modernas” (2019: 993). Con esta guía, hemos indagado en las performatividades que giran en torno al drenaje de recursos y la producción de energía en un par de obras de la literatura mexicana reciente.

Los textos de estas autoras están ambientados, respectivamente, en lugares de extracción de hidrocarburos y minerales en México: La Matosa, un poblado cercano a los pozos petroleros de la costa de Veracruz, y San Felipe Nuevo Mercurio, la comarca alrededor de una mina en la sierra de Zacatecas. Leídas en conjunto, estas ficciones nos permiten visualizar las implicaciones ecológicas, políticas, económicas y sociales de espacios pericapitales, es decir, aquellos lugares donde se desdibuja el afuera-adentro del capitalismo; espacios con límites porosos debido a la capacidad del sistema para fagocitar todo tipo de recursos –incluso los atribuidos a la naturaleza– a fin de prolongar su pulsión acumulativa (Tsing, 2015: 63).

Consideramos que ambos textos se adhieren al corpus de narrativas que Edith Negrín compila y analiza en el volumen *Letras sobre un dios mineral...* (2017). La investigadora

¹ Puede consultarse el trabajo monográfico pionero *The Ecocriticism Reader*, coeditado por Cheryl Glotfelty y Harold Fromm en 1996. En el apartado introductorio, Glotfelty define esta línea como “the study between literature and the physical environment” (XVIII). Trabajos más recientes, como el volumen *Ecocríticas. Literatura y medio ambiente*, añaden que “toma como punto central el análisis de la representación de la naturaleza y las relaciones interdependientes de los seres humanos y no-humanos según han quedado reflejados en las obras de la cultura y de la literatura” (Flys, Marrero y Barella, 2012: 18).

reúne 18 obras literarias publicadas a lo largo del siglo xx –principalmente novelas, pero también una crónica y una dramaturgia– que abordan de manera central la explotación petrolífera en nuestro país. En estas piezas, escritas en algunos casos por hombres foráneos, ambientadas por lo general en Tampico y Veracruz, se describe el descubrimiento, la explotación y/o la expropiación de los yacimientos, así como la exotización del territorio mexicano, la crítica al capitalismo salvaje, o bien, el encubrimiento de la codicia de las corporaciones extranjeras. Entre las más conocidas cabe mencionar *Panchito Chapopote* (1928) del estridentista Xavier Icaza y *La cabeza de la hidra* (1978) de Carlos Fuentes. En palabras de Negrín, estas ficciones “coinciden en representar al petróleo no sólo como parte de las entrañas geográficas del subsuelo, sino de la identidad nacional” (2017, 25), y además conllevan la premisa de que México es un país rico en recursos minerales, pero poco capacitado para aprovecharlos (2017: 18).

Por un lado, *Temporada de huracanes*, segunda novela de Fernanda Melchor, está dividida en ocho capítulos que reconstruyen el homicidio de una bruja, cometido en una pequeña comunidad veracruzana. Cada apartado se compone de un extenso párrafo que integra recursos retóricos de la nota policiaca y el chisme mientras repasa la perspectiva de cada uno de los personajes: Luismi, Yesenia, Munra, Chabela, Norma, Brando, entre otros. A partir de una vorágine de voces narrativas, donde predomina el discurso indirecto, el lenguaje soez y el habla coloquial, se registran los miserables y macabros hechos que rodean al crimen. La prosa barroca y desbocada de Melchor se mueve a través de pantanos, barracas, cantinas, arrabales y otros espacios que aseguran la subsistencia del extractivismo petrolero, y a su vez encumbran cierto modelo de masculinidad. Para la autora es menos importante el hallazgo del culpable que la visibilización de la precariedad en las comunidades periféricas y la sistemática marginación de sus habitantes.

Por otro lado, *La Compañía* es un artefacto textual que se divide en dos grandes apartados. La primera mitad es la reescritura del siniestro cuento “El huésped” de Amparo Dávila. Cada página contiene un par de frases del texto base, ahora conjugadas en futuro, que son ensambladas sobre fotografías sobreexpuestas de Nuevo Mercurio y acompañadas por diagramas de *La máquina estética* del artista visual Manuel Felguérez. Del montaje resulta un fotorrelato en el que Gerber Bicecci reemplaza la palabra “el huésped” por “la Compañía” cada vez que es mencionado; por lo tanto, este sintagma suplanta la visita ominosa que amenaza la vida de una familia en la historia original.² El segundo apartado se conforma por 100 viñetas que incluyen documentos en torno a un grupo de minas de Zacatecas, administradas por la Compañía Mercurio Mexicano (luego renombrada Compañía Minera Veta Rica, S.A): testimonios de los extrabajadores, estudios geológicos, informes sobre las consecuencias clínicas del contacto con

² También se intercambia el nombre de Guadalupe (la mujer que hace las labores domésticas para la protagonista y su familia en el cuento de Dávila) por el de “la máquina”. Lo anterior versa en torno a la relación entre la tecnología, la idea de progreso y la sustitución de la mano de obra en la práctica capitalista.

insumos y desechos, croquis de los túneles, diagramas de las maquinarias empleadas, fragmentos de trabajos de investigación académica y gubernamental, etcétera.

Aunque difieren en su estructura, las dos obras despliegan una profusión de voces y referencias. Ambas parecen fungir dentro de un marco de verosimilitud, a través de la que Betina Keizman denomina como una “[o]peración de reescritura de archivos, sea corpus documental y/o obras artísticas” (2019: 230). En el caso de *La Compañía*, esta característica es central, pues la autora puntualiza sus fuentes bibliográficas en la parte final del texto; en el caso de *Temporada de huracanes*, este proceso es un poco menos obvio. La novela está inspirada en la nota roja del caso de Raúl “el brujo” Platas Hernández, asesinado en el municipio Puente Nacional, Veracruz (Tijerina, 2020: 14). El hecho de que Melchor emplee, además, el epígrafe “Algunos de los acontecimientos que aquí se narran son reales. Todos los personajes son imaginarios”, que extrae de la novela *Las muertas* (1977) de Jorge Ibarguengoitia –a su vez basada en los crímenes de las Poquiachis–, deja constancia del trasvase y la indeterminación entre realidad y ficción que nutre diversas obras recientes.

Hacer un análisis de la energomaskulinidad y la doble explotación sobre las mujeres y el medioambiente, del pisoteo constante de la vida en aras del “progreso” y de la posibilidad de un futuro distinto y esperanzador que atienda al inmediato presente dañado, nos permitirá entender las distintas ramificaciones que tienen los procesos de extractivismo dibujados en *Temporada de huracanes* y *La Compañía*. En esa línea, en el primer apartado nos aproximamos a los textos de Melchor y Gerber Bicecci desde una mirada energocrítica, aliada con el ecofeminismo, para observar las implicaciones que tiene la producción de hidrocarburos en la conformación de un prototipo de masculinidad predatoria; más adelante, en el segundo apartado, nos centramos particularmente en los efectos que se producen en la salud de los cuerpos humanos y no humanos que se ven afectados por estas prácticas; finalmente, en el último apartado, dialogamos con las perspectivas críticas de Donna Haraway y Anna L. Tsing acerca del estado de nuestros ecosistemas –fuertemente ligados a un ideario capitalista– y la posibilidad de nuevos y distintos futuros que tengan un fuerte anclaje en el presente y su relación con el pasado.

LA ENERGO-MASCULINIDAD Y EL DESPLIEGUE DE SU DOBLE EXPLOTACIÓN

Nuestras siguientes reflexiones están dirigidas al análisis de la praxis compulsiva de un modelo específico de masculinidad hegemónica³ como factor constitutivo

³ Para entender el concepto de “masculinidad hegemónica” nos anclamos al invaluable trabajo de Raewyn Connell. En su libro pionero *Masculinities* (1995), la autora señala diferentes patrones de comportamiento que se aprenden y se normalizan con el firme propósito de legitimar la posición dominante del género masculino.

del extractivismo de hidrocarburos y minerales. La ratificación de esta virilidad se sostiene, paralelamente, a partir del consumo del cuerpo feminizado y el cuerpo geológico; en otras palabras, en el ejercicio de una doble explotación sobre las mujeres y la Tierra. En su artículo comparativo entre *Love in the Kingdom* de Nawal El Saadawi y *La novia oscura* de Laura Restrepo –ficciones que encaran la extracción de crudo y la violencia de género en Egipto y Colombia, respectivamente– Sharae Deckard asevera que “patriarchy and petro-capitalism have worked in tandem” (2018: 3). Se han gestado como mecanismos indisociables que se retroalimentan y refrendan uno al otro a costa del detrimento de cuerpos y materias primas.

Los textos coinciden en la edificación de áreas destinadas al consumo de alcohol y la prostitución como efecto inmediato y colateral de la extracción de petróleo y mercurio. El descubrimiento de los depósitos parece sincronizado con la construcción de espacios de esta naturaleza, los cuales pretenden satisfacer ciertas necesidades de los peones que emigran a los pozos y las minas. En *La Compañía*, lo anterior se refleja en un fragmento del relato “José Largo” de José Luis Martínez P., que Gerber Bicecci inserta para dar cuenta de cómo Nuevo Mercurio “se [pobló] con mineros que acudían a trabajar de muy diversas partes como Parra, Zacatecas, Concepción del Oro y Guanajuato” (2019: 111). En la región, otrora ocupada por escasos campesinos dedicados al pastoreo y la ganadería, “Empezaron a surgir cantinas, billares y hasta una zona de tolerancia, improvisada en casas de madera, [...] a la orilla del pequeño poblado” (2019: 111). Para favorecer esta urbanización, rápidamente se habilitó energía eléctrica, así como servicios de telecomunicaciones.

Nos llama la atención que en el hipotexto (“El huésped”) se hacen breves pero significativas alusiones a la falta de energía eléctrica y, en consecuencia, al uso exclusivo de lámparas de gas para la iluminación doméstica. La narradora del relato de Dávila declara: “Vivíamos en un pueblo pequeño, incomunicado y distante de la ciudad. Un pueblo casi muerto o a punto de desaparecer” (2019: 19). La falta de medios de comunicación y transporte imposibilita la huida y mantiene a la protagonista aislada, a merced del hostigamiento del huésped. No obstante, cuando se defiende del siniestro visitante, lo hace a través del quinqué: “Salté de la cama y le arrojé la lámpara de gasolina que dejaba encendida toda la noche. No había luz eléctrica en aquel pueblo y no hubiera soportado quedarme a oscuras, sabiendo que en cualquier momento...” (2019: 21). La mujer permanece confinada a las sombras de un hogar opresivo del que no puede escapar. Este elemento se mantiene en la actualización que efectúa Gerber, pero en el apartado que refiere al archivo de Nuevo Mercurio las telecomunicaciones y los medios de traslado terrestre están a merced de la mina y de los hombres que laboran para ella: “se cuenta con energía eléctrica, [...] caseta de teléfono, [...] terracerías, brechas y veredas transitables todo el año” (2019: 106).

En la novela de Melchor, el poblado de La Matosa se asienta sobre los terrenos de un ingenio azucarero, un sitio cercado por “matas y matas y matorrales achaparrados cubiertos de enredaderas que [...] amenazaban con tragarse las casas y los cultivos y que los hombres mantenían a raya a punta de machete” (2017: 26). El control de la naturaleza indómita por la fuerza del hombre y la centralidad económica de la plantación son únicamente reemplazadas por el hallazgo de los yacimientos, evento que coincide con el embate de un furioso huracán. La existencia de otro enclave para el usufructo de los recursos naturales acarrea, asimismo, la llegada de “gente de fuera, en su mayoría atraída por la construcción de la carretera nueva que atravesaría Villa para unir con el puerto y la capital los pozos petroleros recién descubiertos, al norte, allá por Palogacho” (2017: 25). Dicha intervención provoca que se edifiquen “barracas y fondas y con el tiempo cantinas, posadas, congales y puteros en donde los choferes y los operadores y los comerciantes de paso y los jornaleros se detenían para escapar un rato de la monotonía” (25). Este fragmento evidencia, además, la diversidad de oficios practicados por los hombres que se benefician de la pavimentación y la diversificación económica del campo veracruzano. Siguiendo a Montenegro, el petróleo reorganiza la distribución de las ciudades así como el rol de los individuos en el aparato social y sus desplazamientos geoespaciales (2019: 1007). La carretera, el burdel y la cantina emergen, en ese sentido, al servicio de la extracción.

Esta transformación del espacio en favor de proyectos petroleros o mineros no es exclusiva de los textos aquí abordados. Otro libro parecido y pionero en este campo (tanto por los procesos de documentación previa como por los hechos que denuncia) es la crónica *Los suicidas del fin del mundo* (2005) de la argentina Leila Guerriero. En sus páginas también remite a una localidad periférica y semiaislada –el pueblo Las Heras, al norte de Argentina–, a la extracción de recursos para el suministro de energía –se descubrió ahí uno de los yacimientos de petróleo más importantes de la Patagonia, Los Perales– y a las consecuencias que esta explotación detona: la migración de trabajadores dispuestos al trabajo intensivo, el veloz aumento demográfico, la pavimentación de calles y la emergencia de espacios que refuerzan el poder sobre los cuerpos de las mujeres: “Las Heras atravesó los años ochenta y los primeros años noventa en esa prosperidad de petroleras, bares, burdeles y hombres con dinero para gastar en todo eso” (2005: 20). La autora pone especial énfasis en la proliferación del consumo del trabajo sexual:

Para aquellos sin familia sustituta ni mujer dispuesta a aguantar un revolcón por soledad irremediable, estaban las putas. Llegaron de a cientos, desde toda la Argentina, a trabajar en bares, whiskerías y cabarets que se multiplicaron [...]. No hubo cuadra que no tuviera su farol, su carne de ocasión por poca plata (2005: 19).

Las “zonas de tolerancia”, “congales” y “puteros” a las afueras de los poblados o a la vera de las carreteras reaparecen en la distribución espacial de los universos extractivistas

narrados.⁴ En ese sentido, Rita Segato confirma que “toda empresa extractivista que se establece en los campos y pequeños pueblos de América Latina para producir *commodities* destinadas al mercado global, [...] trae consigo o es, inclusive, precedida por burdeles y el cuerpo-cosa de las mujeres que allí se ofrecen” (2018: 11). Así, la microeconomía de cada sitio donde se explotan, se procesan o se transportan los recursos minerales depende en gran medida de la satisfacción del placer patriarcal y sus demandas de poder sobre los cuerpos de las mujeres. El artefacto de Verónica Gerber Bicecci se inclina poco por esta vía, aunque sí queda de manifiesto que hubo que edificar con urgencia una zona roja para los mineros (2019: 111); en cambio, Fernanda Melchor hace mayor hincapié en la mercantilización del trabajo sexual, porque varios de sus personajes femeninos se dedican a esta actividad remunerada como medio de subsistencia.

La Negra y la Balbi, por ejemplo, son dos hermanas que emigran hacia la costa veracruzana con el objetivo de procurarse mejores condiciones de vida: “tuvieron que largarse solas al norte, donde decían que había mucho trabajo por los pozos petroleros” (2017: 41). No obstante, la clientela no se compone únicamente de los sujetos que extraen la materia prima, sino también de quienes la trasladan y se ven obligados a pausar su travesía por las autopistas. Por lo tanto, se dice que el pueblo de La Matosa fue “plenamente invadido de fulanas y pirujas venidas desde quién sabe dónde, atraídas por el rastro de billetes que las pipas del petróleo dejaban caer a su paso por la carretera, muchachas de poco peso y mucho maquillaje” (2017: 30). Los alrededores del lugar están ocupados por antros y moteles frecuentados por los trailers. En particular, la representación del trabajo sexual recae en el personaje de Chabela, quien “se daba la gran vida puteando en la carretera” (2017: 36) y con ello se hace de un modesto patrimonio que le permite vivir con mínimas comodidades. Con el paso del tiempo, aprende las artimañas del oficio y llega a ser quien regenta a las mujeres que laboran en el Excálibur Gentelman’s Club. “[P]ara hacer dinero en este negocio, dinero de verdad, lo único que se necesita son unas buenas nalgas”, advierte la veterana a Norma, “y mejor si no son las tuyas, mamacita; mejor si son de una bola de chamacas pendejas” (2017: 143). En *Temporada* es patente la cadena de mando y esclavitud del territorio-cuerpo. Chabela es tan solo un eslabón, una intermediaria que goza de ciertos privilegios porque es útil para el reforzamiento del dominio masculino. Empero, ella representa a una minoría, pues la novela subraya que muchas otras mujeres son raptadas, violadas y mutiladas en su camino a la frontera (2017: 51).

⁴ A esta nómina de obras literarias podemos agregar la novela *El mal de la taiga* de Cristina Rivera Garza, ambientada en un bosque de coníferas. Gran parte del sitio, aunque parece despoblado, pertenece a un hombre que tala y exporta madera (2012: 56-57). En el tenor de las energoficciones aquí revisadas, la autora agrega que el acaudalado empresario posee su propia planta de electricidad, un transformador privado (2012: 59). De igual modo, la comarca cuenta con un prostíbulo para satisfacer a los leñadores (2012: 81-82).

Otros de los recursos característicos de las ficciones que retratan la explotación de hidrocarburos, y que a su vez contribuyen con la formación de un prototipo específico de masculinidad hegemónica, son la omnipresencia de las sustancias combustibles y la dependencia que desarrollan los personajes hacia estas. En el libro de Melchor, la centralidad del petróleo se percibe a través de su impacto en las subjetividades, los afectos, los deseos y las aspiraciones. Las menciones de la gasolina y del espacio destinado a la compra-venta de esta mercancía pueden parecer triviales, pero son muy relevantes para comprender cómo operan la circulación económica y las relaciones intersubjetivas del lugar. La gasolinera se ubica a la entrada de Villagarbosa, sobre la carretera que conecta Palogacho con La Matosa, “en el medio de la nada, en medio de kilómetros y kilómetros de cañaverales” (2017: 116). Como este último sitio carece de servicios públicos e instalaciones comerciales –no hay mercados, clínicas, escuelas, hoteles, cárceles ni cementerios–, sus habitantes se ven en la obligación de atravesar constantemente la autopista y, por lo tanto, el líquido se convierte en un bien altamente estimado y codiciado, aunque pocas veces asequible. Munra, por ejemplo, es un personaje que se muestra cicatero y renuente a “gastar dinero y gasolina a lo pendejo” (2017: 65), incluso frente a una emergencia médica sufrida por Norma, la novia de su hijastro. La tenencia de gasolina es sinónimo de poder económico y su consumo se pone en entredicho y se ridiculiza cuando no beneficia directamente al propietario. Quien pagó por cada litro debe cobrar por cada aventón a fin de no convertirse en un “pendejo”.

El depósito de combustible, estación de paso y parada forzosa a media autopista, es un territorio en el que se realizan intercambios monetarios y afectivos. Por ejemplo, se dice que doña Tina, la abuela de Yesenia, estaciona ahí su triciclo para vender jugos, y que con el paso de los años logra recaudar lo suficiente para saldar el costo del entierro digno de su hijo Maurilio (2017: 41-42); que Munra se detiene en tal lugar para mandarle a Chabela mensajes de texto violentos (2017: 89); que Norma es abandonada ahí cuando ya no puede pagar el pasaje de autobús (2017: 116 y 147); o que desde aquel sitio Brando está dispuesto a pedir aventón a los camioneros a fin de huir hacia la frontera (2017: 208). Por si fuera poco, la autora incluye una referencia a la canción “Gasolina” del artista puertorriqueño Daddy Yankee, la cual acompaña a la comparsa de la reina del carnaval en Villagarbosa: “*A ella le gusta la gasolina*, con una mano en la cintura y otra sujetando su corona, *dale más gasolina*, y aquella mirada vacía, casi espantada, *cómo le encanta la gasolina*, por las obscenidades que los ebrios a sus pies le gritaban con algo más parecido al hambre que a la lujuria, *dale más gasolina*” (2017: 170; énfasis en el original).

El personaje de Luismi encarna un caso muy evidente de subordinación ante la gasolina y su correlato de masculinidad. Para conseguirle un empleo, su padrastro pretende involucrarlo como promotor de la campaña política del candidato Pérez Prieto, pero el muchacho no se muestra interesado porque persigue otras ambiciones:

[...] él no quería andar de gato por tres miserables pesos, [...] mejor prefería aguantarse a que al fin le cayera la chamba esa de la Compañía que le habían prometido: la dichosa chamba de la Compañía, un pinche sueño guajiro que el chamaco quién sabe de dónde había sacado, de que le iban a dar chamba en los campos petroleros de Palogacho, una chamba de técnico según él, con todas las prestaciones que otorgaba el sindicato de los petroleros y toda la cosa [...] (2017: 75).

Más adelante se añade que el joven mantiene una relación oculta con un ingeniero de la Compañía Petrolera, “un señor de camisa impecable de manga larga y esclava de oro sobre la muñeca velluda y el celular de última generación metido en la pretina de los pantalones” (186) a quien Luismi admira “como quinceañera ilusionada” (2017: 186) pues ha prometido conseguirle empleo en la industria de combustible.⁵ Estas ambiciones de un trabajo de prestigio y facilidad de solvencia económica resultan ser inalcanzables para el personaje, porque es bien sabido que la Compañía “no contrataba a nadie que no fuera pariente directo o recomendado de los líderes sindicales” (2017: 75); además, Melchor agrega la inexperiencia del muchacho y la discrepancia de su cuerpo con el de los trabajadores: “el chamaco no sabía nada de pozos ni de petroquímica, si ni la secundaria había acabado, y para colmo estaba flaco como tlaconete” (2017: 75). La alusión a la delgadez, similar a la de una salamandra, indica que Luismi no posee una corpulencia acorde con el ideal de la disciplina fabril. A pesar de ello, Luismi insiste en esperar, deja pasar otras oportunidades –como la de convertirse en chofer de tráileres (2017: 76)– y se mantiene bajo el amparo económico de su madre, quien se dedica al trabajo sexual.

De hecho, el cuerpo de Munra tampoco es apto para el trabajo en la petrolera y se dice que es “un cojo bueno para nada, borracho, mantenido” (2017: 52); antes laboraba como motociclista diligenciero de las agencias de la costa, pero un accidente lo deja lisiado y al amparo de una muleta. Chabela expresa que este incidente reduce la hombría de su pareja: “Así como lo ves, ese pinche estorbo un día fue un hombre de verdá, un cabrón bien plantado, antes de que tuviera su accidente. Me lo desgraciaron bien gacho, [...] lo volvieron un pinche inútil” (2017: 111), la mujer agrega que su atractivo viril también radicaba en el vehículo que conducía: “Y vieras lo guapo que era de chico, lo machín que se veía en su moto” (2017: 144). En el presente de la narración, Munra se opone a usar sillas de ruedas, pues siente que “le hacían lucir como un pinche inválido,

⁵ Nos parece importante hacer notar la semejanza en el uso de las mayúsculas tanto para *La Compañía* y “La Compañía” (título de libro y nombre del personaje ominoso de Verónica Gerber) como para la “Compañía Petrolera” (razón social de los pozos del puerto de Veracruz, en el caso de Melchor). Si nos remitimos a la redacción de contratos notariados, bajo los cuales se suele emprender cualquier negocio formal, el sintagma LA COMPAÑÍA alude a la transposición nominal que se realiza de un nombre genérico al nombre propio de una empresa para fines del documento legal. En ese sentido, consideramos que los textos habilitan la comprensión del extractivismo como una problemática amplia y compleja. En ambos casos no es una compañía cualquiera, sino La Compañía: un vacío que se sigue llenando gracias a las previsiones de un sistema capitalista y antropocéntrico.

un ser decrepito que no podía ni moverse” (2017: 73), en cambio, con el dinero de la indemnización, se hace de la camioneta y la mantiene cargada de gasolina. A diferencia de la silla, este transporte le confiere un estatus socioeconómico y de masculinidad más elevado.

Temporada de huracanes despliega una serie de expresiones asociadas con la “petromasculinidad”. El término se atribuye a aquella performatividad de género que coordina el control de los bienes fósiles con el orden patriarcal (Dagget, 2018: 28). A juicio de Cara Dagget, este comportamiento necesita de la hipérbole para perpetuar su dominio:

[...] se basa en aspectos de la masculinidad tradicionalmente hegemónica, pero al mismo tiempo [...] se puede entender mejor como una suerte de hipermasculinidad, que vendría a ser una postura “más reaccionaria”. Esta emerge cuando los agentes de la masculinidad hegemónica se sienten amenazados o socavados, lo que provoca que necesiten inflar, exagerar o distorsionar su masculinidad tradicional (2018: 33).

Asimismo, el antropólogo Hernán M. Palermo suscribe que “el universo petrolero es un ámbito en el que la masculinidad se exagera” (2015: 110); en la novela, lo anterior se refuerza tras el abandono del ingeniero, la aparición de la joven Norma y el descubrimiento de su aborto clandestino asistido por la Bruja. Estos episodios constatan que Luismi (quien antes demostraba mayor interés por el sexo con otros hombres) opta por cumplir un rol heteronormado que compense la masculinidad que ni sus parentescos ni sus deseos ni su corporalidad le proveen. Para conseguirlo, decide casarse con la adolescente, tan pronto la encuentra en la plaza del pueblo, y convertirse en el padre del bebé que espera. La noticia debe ser compartida con sus congéneres, a fin de legitimar su logro y de reclamar la propiedad sobre el cuerpo de la mujer:

[...] llegó feliz y radiante al Sarajuana a anunciarles a todos que... ¡Se había casado! ¡No mames, loco! ¡En serio? ¡Casado, bien casado? Ajá, asintió el idiota. Se llama Norma y es de Ciudad del Valle. ¡Chale! [...] Ya varios de la banda le tenían el ojo echado a la escuincla esa cuando el Luismi les ganó el brinco a todos y se la llevó para su casa, [...] y ahora era su vieja, pues, su mujer [...] (Melchor, 2017: 193).

La potestad sobre el cuerpo femenino se ve exponenciada una vez que el joven descubre que la Bruja es quien ayuda a Norma con el aborto mal ejecutado. Tras la confrontación, el episodio desemboca en el feminicidio a manos de Luismi y su amigo Brando. Es claro que esta concatenación de eventos no modifica los deseos sexuales de Luismi, pero le posibilita formar parte de una tradición hegemónica que establece cierto capital simbólico. Que le sea arrebatado dicho acceso a formar una familia “tradicional” genera su respuesta feminicida.

A pesar de que la historia de Luismi está plagada de violencias ejercidas, el caso de Brando parece ser aún más incisivo. Este personaje exhibe una masculinidad exacerbada, hiperbólica, llena de tintes agresivos y destructivos. Es un joven que se divierte

con el destrozo de objetos e imagina que aniquila a otros seres de manera sádica. Con base en lo que ya hemos planteado, no es casual que emplee combustible como dispositivo de muerte:

[...] cuando su madre no se daba cuenta, [...] Brando elegía uno de esos peluches y los destripaba y los quemaba con petróleo en el patio, deseando que fueran animales de verdad, de carne y hueso, conejos y cachorros de oso y gatos de ojos soñadores cuyo pelaje ardería entre chillidos agónicos (2017: 159-160).

Las pulsiones despiadadas se suman a las burlas que le dirigen sus amigos por el tamaño de su pene –“esa verguita que tienes seguro ni se te para, ¿verdad?” (2017: 162)– y al menosprecio del que es objeto por no haber tenido parejas sexuales a las que pudiera haber penetrado y sometido, sin importar que sean mujeres, homosexuales o animales:

¿De verdad nunca se la has metido a nadie, pinche Brando? ¡Chale! ¿Ni siquiera a un putito? [...] ¿Ni a un cochinito, a una borreguita? Los muy cabrones se partían de risa y Brando, mordiéndose las uñas, nada más se reía, porque era cierto que a sus doce, sus trece, sus catorce años cumplidos aún no cogía con ninguna chica (2017: 163).

El adolescente ríe, no opone resistencia ante el escarnio por temor a que empeoren las burlas contra su virilidad: “aguantaba vara porque sabía que ellos lo castrarían aún más si él llegaba siquiera a insinuarles que sus mofas le encabronaban” (2017: 173). En relación con esta amenaza de la emasculación en la cita, la etnografía de Palermo sobre los petroleros argentinos destaca que “[e]xaltar los valores de la resistencia, el aguante y la fuerza [...] tiene su tenebrosa contrapartida en el miedo que suscita feminizarse” (2017: 121).

Durante las fiestas del carnaval, ante la presión de el Willy, el Mutante, el Gatarrata, la Borrega y el Canito, Brando viola a una joven después de todos los mencionados. La chica se queda dormida en la parte trasera de la camioneta de Munra, quien les cobra una módica cantidad por el aventón y el pacto de complicidad. “[M]étesela, métesela en caliente, antes de que se despierte” (Melchor, 2017: 169), le gritan los demás. El cuerpo femenino pasa a ser un objeto del deseo ajeno, un territorio sobre el que se erige y se legitima la propiedad masculina. Cuando llega su turno, ella le orina encima por accidente, aún inconsciente, y él responde con brutalidad: “Brando [...] se lanzó hacia la mujer y le asestó un buen puñetazo en la cara” (2017: 173), con el propósito de reiterar su masculinidad frente a las carcajadas de sus pares. La voz narrativa subraya que la identidad de la chica es borrada, que no se le reconoce como sujeto: “Nadie la conocía, nadie sabía su nombre” (2017, 171). Tan solo recupera su instancia como cuerpo vivo y sintiente una vez que transgrede la línea de la pulcritud y empapa la ropa de Brando. Ello provoca que él se sienta sucio y que considere el hecho de castigarla. No obstante,

Munra detiene el automóvil y exige que se deshagan de ella. Aún así, la narración enfatiza sus impulsos feminicidas:

[...] de no haber sido así Brando la hubiera seguido golpeando, hasta sumirle la cara y tumbarle los putos dientes y tal vez hasta matarla, por haberle ensuciado la verga y la ropa con sus asquerosos meados, pero sobre todo por haberlo dejado en ridículo frente a la banda, frente a esos cabrones castrosos que todavía años después del incidente seguirían cagándose de la risa. (2017: 173)

Más allá del acto mismo de orinarle encima, Brando adjudica un mayor peso a la opinión de su grupo de amigos. Las otras miradas masculinas, tan cómplices como fiscales, ponderan y acreditan la virilidad del joven. Se trata de una dinámica normalizada e incuestionable, pues incluso él puede prever que el escarnio se prolongará por mucho tiempo. En su libro, *Contra-pedagogías de la crueldad*, Segato advierte acerca de estas praxis repetitivas y su injerencia en el prototipo patriarcal, despiadado y ruin:

La masculinidad está más disponible para la crueldad porque la socialización y entrenamiento para la vida del sujeto que deberá cargar el fardo de la masculinidad lo obliga a desarrollar una afinidad significativa [...] entre masculinidad y guerra, entre masculinidad y crueldad, entre masculinidad y distanciamiento, entre masculinidad y baja empatía (2018: 13).

Tal como Luismi, Brando requiere del engrosamiento de su crueldad por vía del dominio sobre el cuerpo-objeto de las mujeres. Cabe mencionar que más adelante, para blindar la resistencia a la feminización que le adjudican sus amigos por la falta de parejas sexuales, resuelve convertirse en “amante de la Leticia, esa negrita nalgona, unos diez años mayor que él” (2017: 173), quien es esposa de un petrolero. Sin embargo, lo que le atrae de ella no es su cuerpo, sino la violencia que puede ejercer sobre ese territorio, pues se imagina sus nalgas “que parecían haber venido a este mundo para ser azotadas, mordidas, castigadas” (174). De hecho, Melchor agrega que cuando tiene sexo con ella no logra eyacular y que poco a poco, mientras la penetra, le invade un asco vomitivo por el olor y los fluidos de Leticia, justo como sucede con la orina de la chica en la camioneta. Por supuesto, esa información la reserva del conocimiento de sus pares. Mantiene la relación clandestina para legitimar su hombría y hasta “les contaba escenas que nunca ocurrían” (2017: 175). En resumen, estos personajes de *Temporada de huracanes* orientan su deseo hacia el dominio de otros cuerpos. No es que consoliden la hipermasculinidad, pero sí establecen vínculos de subyugación o demostración del poder. Es precisamente ese quedarse a medias lo que cataliza la frustración y refuerza el ciclo de violencia.

En el caso de *La Compañía*, la aproximación a la configuración sociocultural es distinta. Lo que ayuda a cuestionar Gerber Bicecci no es únicamente la visión androcéntrica –es decir, la centralidad de la figura masculina en la práctica capitalista y la división

sexuada del trabajo– sino también lo antropocéntrico, que engloba además el dominio de los seres humanos sobre los recursos del planeta Tierra. Lo que queda en evidencia en este texto es el desdoblamiento de la práctica abusiva sobre el cuerpo-territorio: el control de las mujeres a través del confinamiento al espacio doméstico, la extracción de cinabrio en túneles cada vez más profundos, e incluso la posibilidad más reciente de lucrar con las ruinas de la mina para transformarlas en sitio de ecoturismo.

Lo que presenta Gerber Bicecci en la primera parte de *La Compañía* con la reescritura del texto de Amparo Dávila puede leerse también en clave de la petromasculinidad. Tanto el marido como la Compañía denotan esa masculinidad alterada de la que habla Daggett. El esposo como figura que decide dentro del espacio doméstico sin consideraciones hacia su pareja y la Compañía con su actividad intrusiva y rapaz. Podemos observar, en primera instancia, la renuencia frente a la llegada de la Compañía por parte del personaje al que hace referencia la narración en segunda persona: “La misma noche de su llegada suplicarás a tu marido que no te condene a esa tortura. No podrás resistirla; te inspirará desconfianza y horror” (2019: 18). Además, también se apunta a un discurso que alude a la *luz de gas*,⁶ la manipulación emocional y la normalización de la violencia por parte del hombre: “La Compañía es completamente inofensiva, dirá tu marido con marcada indiferencia, ‘te acostumbrarás’” (2019: 19). En estos fragmentos introductorios se plantea el clima de manipulación que facilita la empresa capitalista de extracción mineral: comúnmente se amparan tras discursos-parches que no terminan por subsanar las heridas que provocan en las comunidades y ecosistemas de donde extraen recursos. Desde cómo aportan a la economía local y sus prácticas como empresas socialmente responsables, las mineras se escudan del daño que infligen convenciendo a los habitantes, y la sociedad en general, de que lo que hacen abona a un progreso común que justifica los medios abusivos a los que recurren.

La situación evoluciona paulatinamente y se torna cada vez más violenta mientras la Compañía pasa más tiempo en la casa de la protagonista. El incremento de la incomodidad es proporcional a la respuesta negligente del esposo, quien desestima y reprime las quejas y solicitudes de auxilio de la protagonista: “Cada día estás más histérica, es realmente doloroso y deprimente contemplarte así, te he explicado mil veces que la Compañía es inofensiva” (2019: 69). Cabe recordar que su visita es propiciada por el hombre; él la instala en el espacio doméstico de forma tiránica, como corolario de una relación matrimonial que ha acumulado sendos indicios de violencia: “Llevarás entonces cerca de tres años de vaticinios” (2019: 13). La siniestra presencia transita de una actitud de acoso e intimidación –“Cuando despiertes, verás a la Compañía junto a tu cama, mirándote fijamente, con sus ojos penetrantes” (2019: 41)– al ejercicio de

⁶ Entendemos el fenómeno de la *luz de gas* (del término en inglés *gaslighting*) como una forma de agresión emocional en la que el victimario descalifica las certezas de la víctima hasta el punto de hacerla dudar sobre su percepción de la realidad.

la violencia física, incluso contra los infantes “Cuando llegues al cuarto encontrarás a la Compañía golpeando cruelmente al niño” (2019: 52). Cuando descubrimos que La Compañía es también la empresa que se apropió de San Felipe para dragar hasta el último rincón de sus yacimientos minerales, queda aún más claro el juego metafórico que propone la autora: tanto Compañía-huésped como Compañía-empresa siguen un mismo patrón de invasión progresiva y prácticas predatorias. Es evidente, entonces, la línea que Gerber Bicecci dibuja entre el capitalismo y la masculinidad hegemónica. La escena de los golpes hacia el hijo de la máquina (antes Guadalupe) enfatiza la idea de que, si alguien amenaza con desestabilizar la centralidad del capital/hombre, desencadena una actitud reaccionaria y agresiva, como apunta Daggett (2018: 33).

A pesar de una mayor abundancia de ejemplos del despliegue de masculinidad en la parte A de *La Compañía*, en la parte B también podemos hacer un rastreo de aquellas instancias en las cuales esta caracterización arquetípica cumple un rol fundamental en favor de la actividad extractiva de mercurio. Pensando en ambas partes como caras de una misma moneda, es posible trazar una línea entre el montaje narrativo A y las fichas de archivo B. El relato “José Largo” nos permite aproximarnos a momentos en los que la acumulación del capital se vuelve el principal acicate para la práctica extractiva. Tras el descubrimiento del metal pesado en Veta Rica, Eusebio Gaucín le asegura a José Espinosa: “si en el lugar que tú [dices] hay bastante de este mineral, yo te quito de pobre. Te lo juro por mi mamacita” (2019: 98). Esta promesa se ve nublada por los intereses de su patrón, don Ignacio Martínez, pues aunque Eusebio dice que es un hombre de palabra y le recompensará con creces, termina por ofrecerle a cada uno tan sólo un 10% del negocio (2019: 100-102).⁷ La presencia de la hipermasculinidad se vuelve un poco más evidente cuando se apunta hacia el conflicto que se produce al momento de registrar los terrenos para su explotación. Don Nacho se presenta a las oficinas de la agencia de minería y, tan sólo 15 minutos después de terminar con el proceso burocrático que daría el nombre de Nuevo Mercurio a la “falda oriente del Cerro del Calvo”, aparecen otros agentes que buscan adueñarse de este lugar. Al ver la negativa sobre este sitio de extracción, consiguen reclamar los terrenos colindantes al oriente y al poniente (2019: 107). Esta demostración de masculinidad, marcada por trazos rumiantes y carroñeros que reconfiguran la cartografía del territorio, se ve ligada con la idea de proveer y acumular. En caso de incumplir este mandato se da paso, en palabras de Daggett, a una debilidad que es reflejo de una no masculinidad (2018: 36).

Las dos partes del libro están cifradas en un paralelismo. José, Eusebio, Ignacio, el marido y los otros nuevos terratenientes están en busca de un futuro provechoso, de un

⁷ Nos llama la atención que el relato de “José Largo” mencione el paso de José y Eusebio por una gasolinera, fragmento que Gerber Bicecci no duda en archivar: “[En] Cañitas, [la] estación de ferrocarril [...] donde entronca la vía [...] de Durango con la [...] México-Juárez, cargaron gasolina y ya de noche siguieron su rumbo a Sain” (2019: 100).

porvenir monetario a cualquier costo; incluso si ello implica un riesgo para la seguridad de sus familias –como se observa en la reescritura de “El huésped”–. Bajo esta lectura, es posible homologar a Mercurios Mexicanos –más tarde Compañía Minera Veta Rica, S.A.⁸ –, y a todos los personajes masculinos que participaron en su empeño depredador del suelo, con La Compañía que provoca, acosa y aterra a la protagonista gracias a la complicidad del marido. En ese sentido, la parte narrativa del artefacto textual que es *La Compañía* se sostiene dentro del reino de lo verosímil con base en el trabajo de archivo ubicado en la segunda parte del texto. De esta forma, tenemos a nuestra disposición un argumento cíclico de causa y efecto que se alimenta de ambas partes del libro y que, en últimas instancias, apunta a una corresponsabilidad matizada, o encubierta, entre los ideales del capitalismo y el patriarcado.

Hasta el momento, hemos rastreado la dependencia que desarrollan los personajes masculinos hacia el petróleo. En palabras de Dagget, las subjetividades privilegiadas se mantienen “empapadas de aceite y espolvoreadas de carbón” (2018: 27-28).⁹ Estas sustancias lubrican el ejercicio de la performatividad hegemónica, pues se vinculan directamente con las pretensiones de ascenso social, el libre acceso a los medios de transporte y el despliegue de autoridad sobre las mujeres y el ecosistema. A esta ecuación agregamos el alcohol, otro lubricante de peso para la energomasculinidad. En los archivos de Nuevo Mercurio que se reportan en *La Compañía*, se indica que “Llegó [...] a ser más fácil conseguir una cerveza que un vaso de agua” (Gerber Bicecci, 2019: 111). De igual modo, se alude a la construcción de una cárcel anexa a la oficina del corporativo, para mantener a raya a “borrachines y delincuentes” (2019: 113). Resulta interesante la provisión de bebidas alcohólicas como concesión básica para amortiguar las largas jornadas de los peones y anestesiar sus cansancios, siempre que los dueños de los medios de producción puedan administrar su ingestión.

En *Temporada*, las referencias al alcoholismo y a otras drogas son más abundantes. El bar de Sarajuana es, como la gasolinera, estación de paso inevitable. Para los residentes de La Matosa, en especial para los personajes masculinos, el consumo de alcohol cumple varias funciones, en principio, anestesia la miseria de una comarca periférica

⁸ Es interesante que aunque la compañía, Compañía Minera Veta Rica, S.A., cambia de razón social una vez que la extracción de mercurio vuelve a ser redituable, el nombre de su dueño y su legado no permutan. A pesar de ya no operarla él directamente, Don Ignacio Martínez deja a cargo del negocio a su sobrino, también llamado Ignacio Martínez (2019: 125).

⁹ La expresión original incluye palabras compuestas de difícil traducción, pero más certeras que las nuestras: “privileged subjectivities are oil-soaked and coal-dusted” (27-28). Con ello, la investigadora señala que las masculinidades vinculadas con el poder económico del extractivismo petrolero parecen estar bañadas o envueltas por dichas sustancias. Dagget lleva su argumento aún más lejos e indica que esta performatividad tóxica encarna tanto la solidez de la piedra (*petro*) como la fluidez de los aceites y gases (*oil*) que se derivan de ella (34). Por tal fragilidad inherente es que parece necesaria la afirmación reiterativa de su fuerza bruta.

y desgraciada: “por lo menos con el alcohol las cosas buenas se hacían mejores y las culeras como que se soportaban más fácilmente” (Melchor, 2017: 63); pero al mismo tiempo, la sustancia lubrica la violencia inherente de la masculinidad hegemónica y desinhibe a los hombres para legitimarla. En el siguiente fragmento observamos que, bajo los efectos de las cervezas templadas, se defiende el territorio habitado y, por ende, poseído por dichos sujetos:

[...] y no faltó, porque nunca falta, [...] un cabrón que se ofendía de que dijeran que La Matosa era un pueblo rascuache y se las hizo de pedo y se les fue encima y entre todos los que estaban en la cantina les metieron sus buenos vergazos a los chamacos esos, pero al final nadie sacó el machete, quizás porque los tumbaron pronto, o porque hacía demasiado calor para tomarse demasiado en serio la ofensa, y no había mujeres a quienes impresionar (2017: 21-22).

Entre congéneres se ejerce y a la vez se solapa dicha práctica reafirmativa, sobre todo frente a una amenaza. Empero, la demostración se diluye porque no hay nadie que constate el cumplimiento del mandato de masculinidad, el cual está anclado al arraigo por el terruño. En ese sentido, como arguye Cara Dagget al respecto de la petromasculinidad,

Los ideales patriarcales se proclaman de forma maníaca [...] pero debajo de la obsesión por la hipermasculinidad se revela un miedo subyacente a la fragilidad social de la masculinidad, así como un sentido compartido entre los miembros de que cada uno, personalmente, no ha alcanzado ese ideal (2018: 35-36, la traducción es nuestra).

De igual modo, la ingesta de psicoactivos llega a ser atenuante de los episodios de sexo entre hombres, como el de la felación de Luismi a Brando, que posteriormente es negada y ocultada porque pone en riesgo su estatus frente a otros jóvenes del pueblo. Así como la gasolina, el alcohol y las drogas operan como combustible de los cuerpos energomasculinos: lubrican, amortiguan y disuelven la violencia normalizada o el deseo abyecto en los espacios pericapitales de extracción y producción de hidrocarburos.

Tanto *Temporada de huracanes* como *La Compañía* pueden leerse a partir del cruce epistémico que propone Alicia H. Puleo en *Ecofeminismo: Para otro mundo posible*, en tanto que ambos textos nutren el cuestionamiento que la investigadora realiza a “los sesgos del antropocentrismo extremo y del androcentrismo pseudouniversalista del discurso ilustrado” (2011: 434). Hoy en día no nos parece sorprendente que la masculinidad hegemónica esté enraizada en la violencia y la inequidad. Uno de los fundamentos principales del ecofeminismo es la crítica radical a estas nociones socialmente normalizadas y perpetuadas en la praxis diaria, no sólo dentro de la esfera de los vínculos que emanan del binomio sexo/género, sino también en cómo experimentamos la diversidad de relaciones que construimos con la multiplicidad de ecosistemas con los que convivimos. Los textos de Melchor y Gerber Bicecci nos ayudan a entender la necesidad latente de desarticular prácticas de explotación sobre los cuerpos: el terrestre, el humano, en

especial a las mujeres y sujetos que desafían la heteronorma, y el de los demás seres con los que cohabitamos el planeta.

LA OBTENCIÓN DE ENERGÍA A EXPENSAS DE LA SALUD HUMANA Y NO HUMANA

De igual modo, en el par de textos se observa que el extractivismo mineral está forzosamente vinculado con la precarización de las condiciones de vida humana, ya sea a través de la perpetuación de la miseria o la propagación de la enfermedad. Para atender estas variables, es preciso hacer hincapié en la representación de las consecuencias patológicas y la disponibilidad de los servicios clínicos en ambas narrativas.

El tema de la enfermedad (el contagio de un agente externo, la herencia de una estirpe achacosa, el malestar como metáfora de la represión dictatorial, la imposibilidad de nombrar o describir un dolor, entre otras aristas) atraviesa de manera reiterativa la literatura latinoamericana de los últimos treinta años; así lo constatan Javier Guerrero y Nathalie Bouzaglo en la introducción a la antología *Excesos del cuerpo* (2009): “Su presencia resulta tan continuada que ha devenido en tópico fundacional de la literatura hispanoamericana” (2009: 25). Dentro de este panorama, va creciendo un subgrupo de textos (casi todos firmados por mujeres: Lina Meruane, Samanta Schweblin, Rita Indiana, Liliana Colanzi o Fernanda Trías, por mencionar algunas) que resalta el vínculo entre los padecimientos del cuerpo humano y las alteraciones de los ecosistemas. Para Estefanía Bournot, quien analiza el texto de Gerber Bicecci en conjunto con el de otras contemporáneas, “la enfermedad hoy en día se manifiesta en sus formas artísticas y metafóricas [...] como síntoma de la degradación medioambiental” (2021: 57). Las obras literarias registran el deterioro de las materialidades del cuerpo-territorio por igual: la flora, la fauna, las condiciones climatológicas y las corporalidades de los personajes están afectadas, y esas mutaciones degenerativas son, en su mayoría, suscitadas por consorcios neoliberales y solapadas por las fuerzas del Estado. En ese sentido, siguiendo a Bournot, “los textos y las obras artísticas somatizan la crisis ecológica y social del sistema extractivista” (2021: 57). Las escritoras denuncian el presente enfermo de estas latitudes, hecho que se finca en los intereses patriarcales de manipular los recursos naturales y los medios de producción energética.

En el artículo donde analiza la crónica ya mencionada de Guerriero, la novela breve *Distancia de rescate* de Schweblin y la serie televisiva *Cromo*, dirigida por Lucía Puenzo, Fernando J. Rosenberg (2019) refiere a un conjunto de narrativas que denuncian la economía tóxica que impera en América Latina como condición imprescindible para la reproducción del capital: “El aire, el agua, el suelo, más que el escenario natural de estas historias [...] son sus actores, intoxicados e intoxicantes, silenciados pero no neutralizados por su reducción a variables generadoras de capital (recurso, propiedad, energía,

etc)” (Rosenberg, 2019: 900-901). “Te acostumbrarás”, dice el marido a la protagonista de “El huésped”, y esa resignación forzosa puede extenderse a la latencia de la toxicidad en nuestros territorios latinoamericanos.

Verónica Gerber Bicecci pone mucho énfasis en la serie de padecimientos atribuidos a la presencia de bifenilos policlorados (BPC) en la excavación. Las viñetas 39 y 41 de la segunda parte de *La Compañía* registran casos de hidragirismo o intoxicación por mercurio, que provocaba contracciones musculares involuntarias y gingivitis (Gerber Bicecci, 2019: 129) así como insuficiencias nefrológicas e incluso trastornos cerebrales (2019: 131) en los peones de la mina. La viñeta 51 evidencia que los efectos secundarios de la exposición a estas sustancias se prolongaron por años y afectaron a todo tipo de habitantes: “Un día las personas del pueblo, como en una película [...], empezaron a tener cefaleas. Niños y adultos. Y aparte de los dolores de cabeza, sangraban por la nariz. Esto ya fue en los 80” (2019: 141).

Asimismo, los documentos que la autora yuxtapone denuncian el contacto de la población con residuos radiactivos que fueron producidos por corporaciones petroleras o fábricas de neumáticos y esmaltes sintéticos de los Estados Unidos (viñetas 55 y 62, páginas 145 y 152). Ello indica que San Felipe Nuevo Mercurio, además de ser enclave minero, también se convirtió en depósito ilegal de desechos ajenos, aspecto que reitera la exposición de unas vidas a la toxicidad como mecanismo inseparable para la reproducción del capital extranjero y el mantenimiento de su impunidad. La existencia de dichos restos nucleares causó abortos espontáneos recurrentes, como se reporta en la viñeta 54 (2019: 144). Así, tal como expone Edith Negrín en el libro que citamos al principio, “la industrialización del mineral a manos foráneas es un proceso execrable, pues comporta tanto la destrucción de la naturaleza como la desgracia de los seres humanos” (2017: 25).

En la viñeta 31, extraído del relato “José Largo” de Martínez P., se informa que hubo recursos consignados al recurrente diagnóstico radiológico de los trabajadores; sin embargo, igual se agrega que los hallazgos eran manipulados a conveniencia de la empresa, a fin de exhibir indicadores menos alarmantes que los reales:

La Compañía tenía a su médico [...] y se llamaba Juan Palomares. El hospital [...] estaba dotado de aparatos de rayos equis, pues había que hacer exámenes torácicos a los mineros cada seis meses. Palomares hizo [los] primeros exámenes radiológicos tanto a los mineros de nuevo ingreso como a los rutinarios. Estos se clasificaban por el porcentaje de silicosis [producida por inhalación de partículas de sílice] que tenían o habían adquirido. [Pero] Palomares entregó a la oficina del superintendente los resultados de las placas [con] porcentajes de antracosis [inflamación crónica de los bronquios y pulmones, debida a la aspiración de polvo con cristales de carbón], mal que sólo adquirirían los mineros del carbón (Gerber Bicecci, 2019: 121).

La impostura de las placas puede equipararse con el “disfraz” que se colocó a los tambos de BPC, pues la viñeta 73 señala que para poder ejecutar el contrabando fueron depositados dentro de otros barriles más grandes, cuyas etiquetas indicaban “Alcohol de verduras”, líquido que “es tóxico, pero no tan grave” (2019: 163).

En su estudio etnográfico sobre Comodoro Rivadavia (Argentina), titulado “Machos que se la bancan’: masculinidad y disciplina fabril en la industria petrolera argentina” (2015), Hernán M. Palermo señala que, entre los varones que laboran en las minas de esta ciudad, “[e]s común que los accidentes de trabajo no se informen a las empresas o a las aseguradoras de riesgos” (2015: 108) e incluso que “las estadísticas se dibujan, todo se inventa” (2015: 108). En consonancia con el montaje de Gerber Bicecci y con la propuesta de lectura acerca de estos escenarios energo-tóxicos consideramos que este encubrimiento ampara tanto los intereses del capital como un arquetipo de masculinidad invulnerable y resistente (2015: 108). El maquillaje del daño sostiene, entonces, el extractivismo sistémico.

En un esfuerzo por descentralizar la mirada antropocéntrica al respecto de esta letalidad, Gerber Bicecci agrega que los efectos tóxicos y radiactivos de estas sustancias no se despliegan exclusivamente sobre los cuerpos humanos, sino que la corrosión se dispersa hacia otras materialidades biológicas, como la flora y la fauna del ecosistema:

[Los BPC], al ser liberados, causan efectos adversos inmediatos o retardados en el ambiente, por bioacumulación y/o efectos tóxicos sobre los sistemas bióticos. Los BPC más altamente clorados son los causantes de trastornos en el aparato reproductor de los seres vivos y del impedimento en el desarrollo y crecimiento de las plantas. Algunos [...] estudios [en] animales han demostrado que estos sufren problemas de crecimiento hepático [...] debido al esfuerzo por eliminarlo [...] (Gerber Bicecci, 2019: 155).

Así, *La Compañía* se adhiere al corpus creciente de narrativas que encaran la virulencia tan generalizada como subrepticia que sostiene los espacios pericapitales —en sus versiones agrotóxicas o energotóxicas— y que es coextensiva al *continuum* de formas de vida.

La novela de Melchor, en cambio, no se inclina hacia la representación de la toxicidad somática del petróleo en los cuerpos, pero sí se detiene en la escasez de servicios sanitarios y en la violencia médica que reciben los personajes cuando acuden a los hospitales de Villagarbosa. Como hemos mencionado antes, quienes habitan en La Matosa no cuentan con estos espacios clínicos, por lo que acuden con la Bruja para suplir dichas necesidades —ella mercadea consultas, conjuros y remedios para los malestares—, o bien, con un curandero de Palogacho que recibe turismo médico o pacientes de la farándula pero cobra muy caro (Melchor, 2017: 19). En la novela se alude a la existencia de una clínica, también costosa, donde doña Tina refugia a su hijo, el padre de Luisimi:

[...] la abuela no pudo seguir negando que el cabrón se estaba muriendo, y en un intento desesperado por salvarlo decidió internarlo en el sanatorio más caro de Villa, el que construyeron para los petroleros, y para pagar la cuenta y las medicinas no le quedó de otra más que vender la fonda, el terreno al pie de la carretera [...] (2017: 40)

La anciana vende todo su patrimonio (que luego se convertiría en el sustento de sus hijas y sus nietas) para que Maurilio tenga acceso a estas atenciones, pero él muere a los pocos días. Nos llama la atención que se destine un espacio clínico casi exclusivo para garantizar la salud de los peones de los yacimientos; no obstante, la pervivencia de los petroleros se asegura menos por el cuidado humano y más porque son fuerza de trabajo capacitada que tiene que sobrevivir para que el drenaje y usufructo de la Tierra continúe. Sus vidas son futurizables en función de la técnica que conocen y aplican en favor del capital. Además, la emergencia del hospital también se finca en la necesidad de las compañías de salir indemnes de las demandas y las batallas legales por negligencia.

En el capítulo IV, Luisimi transporta a Norma hasta la clínica, pero como no tiene dinero ni papeles que acrediten su parentesco con ella, recibe un trato indolente e incriminatorio por parte de las auxiliares y las trabajadoras sociales (2017: 66-67). Más adelante, en la sección focalizada en la perspectiva de la joven, se añade que permanece amarrada a la camilla, en estado deplorable: “rodeada de mujeres desgreñadas y todos esos críos llorones, y los familiares y su cháchara insoportable: pegando los muslos, apretando los dientes” (2017: 100); además, se agrega que la mantienen prisionera del recinto médico por haberse practicado un aborto clandestino (2017: 100-101). Una de las enfermeras la amenaza con violencia, pretende que la torturen durante el legrado y anticipa que no podrá costear el servicio: “le voy a decir al doctor que te raspe sin anestesia, para ver si así aprendes. ¿Cómo vas a pagarle al hospital todo esto, eh?” (2017, 103). Estos malestares y dinámicas sociales agresivas parecen ser condiciones *sine qua non* para la reproducción del capital. El menoscabo de la calidad de vida de algunas personas, de aquellos cuerpos que no importan porque no aportan dividendos al sistema, asegura la riqueza de las compañías energéticas.

“LA VIDA BUSCA SUS CAMINOS”: MATSUTAKES Y OTROS FUTUROS

¿Podemos vivir dentro de este régimen de lo humano y aun así excederlo?

Anna L. Tsing

En el prólogo y el primer capítulo de su libro *The Mushroom at the End of the World* (2015), Anna L. Tsing ofrece una mirada crítica sobre el “progreso” como bastión del ideal capitalista y exhibe su latente descomposición tóxica. Según la antropóloga, esta noción dirige nuestra mirada a un futuro prometedor, pero nos obliga a ignorar un

presente y un pasado de abusos interespecies que aún repercuten en nuestros ecosistemas. Lo anterior hace eco con la insistencia de Donna Haraway por mantenernos con el problema; en *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene* (2016), Haraway propone atender el presente, cuyas raíces están en el pasado, para con ello ocuparnos del futuro. En esta veta, los textos de Melchor y Gerber Bicecci responden a las narrativas del progreso aún embebido en la ideología capitalista del panorama mexicano contemporáneo. A través de su lectura conjunta con Tsing y Haraway, en este apartado final, nos cuestionamos brevemente acerca de esta voracidad y los efectos sobre otros seres y otras especies con quienes cohabitamos. Nuestro punto de llegada no es, por ningún motivo, conclusivo, sino que precisamente esta sección pretende abrir el panorama hacia otras lecturas posibles, menos centradas en el deseo de tener la última palabra frente a los textos literarios. Nos inclinamos, en cambio, por el diálogo que incitan las obras en relación con los mecanismos de dominación que no deseamos heredar al futuro.

En principio, hay que aclarar que ambos textos postulan, cada uno a su modo, formas de posicionarse ante el futuro sin desestimar el presente. En *Temporada de huracanes* esto se presenta a partir de la figura de El Abuelo, quien aparece en el octavo y último capítulo de la novela. El personaje espera a los empleados del depósito de cadáveres de Villagarbosa, con el objetivo de enterrar a los cuerpos no reclamados en la fosa común, sin importar el estado en el que lleguen:

Los fue contando a todos, uno por uno, incluso a los que no estaban completos, los que eran puro retazo de gente, sin rostro ni sexo: el pie callosos de algún campesino que seguramente se empeñó en chapear una loma borracho, y dedos y trozos de hígado y jirones de piel que salían sobrando de las cirugías del hospital de los petroleros (Melchor, 2017: 219).

Dentro del universo narrativo, cuyas fuentes referenciales dan cuenta de la violencia exacerbada que se vive en Veracruz, el anciano toma las riendas de una posible dignificación de los restos y, por lo tanto, de un reconocimiento de las subjetividades que a ellos corresponden. Todos, un indigente de piel amarillenta, una muchacha descuartizada, una bebé recién nacida y probablemente abandonada, el cuerpo entero y podrido de un hombre acuchillado y los restos irreconocibles de habitantes aledaños (2017: 219-220), a pesar de sus distintos tamaños, formas, sexos, experiencias particulares y relatos de vida, cuentan con un destino en común: la clandestinidad. Consideramos que este breve capítulo es, dentro de la narración laberíntica de Melchor, una posible salida que se dirige hacia “seguir con el problema de mundos dañados” (Harawa, 2019: 229). Dentro de una novela que podría ser clasificada como realista por los anclajes de verosimilitud que integra en sus epígrafes, así como por la mención de Yolanda Ordaz y Gabriel Hüge, periodistas asesinados durante la gestión del ex-gobernador priísta Javier

Duarte y cuyo trabajo “[inspiró] algunas de las historias que pueblan esta *Temporada de huracanes*” (223), este episodio dibuja otra realidad que se vive en los espacios pericapi-tales: imaginar que hay una salida en el futuro, pero no en la línea que implica escapar del trabajo con el presente, sino que en una lucha se haga cargo del estado actual de nuestro mundo y nuestros vínculos.

La vorágine de cadáveres de esta novela no proviene únicamente de las consecuencias del androcentrismo, de la violencia médica o de las demostraciones de masculinidad. Su título, *Temporada de huracanes*, nos remite a un evento meteorológico cíclico, cuya fuerza pone en crisis la centralidad de la lógica antropogénica. En sus primeras páginas, se hace referencia a esta tormenta:

[...] deslave del año setenta y ocho, cuando el huracán azotó contra la costa con furia y encono y relámpagos estentóreos tupieron de agua el cielo durante días enteros, anegando los campos y pudriéndolo todo, ahogando a los animales [...] y hasta a aquellos niños que nadie alcanzó a tomar en brazos cuando el cerro se desgajó [...] y convirtió en camposanto tres cuartas partes del poblado ante los ojos enrojecidos por el llanto de los que sobrevivieron (Melchor, 2017: 24).

No se trata, sin embargo, de un evento único del 78, se advierte como repetible, pues en términos meteorológicos estos fenómenos vienen por temporada y, de hecho, el Abuelo observa que se avecina un terrible diluvio. A pesar de que en *Temporada* esto no se aborda frontalmente, es importante reconocer que el proceso de adaptación por el que tienen que pasar los habitantes de La Matosa tras dicho huracán rompe con el presunto fuero de las fuerzas energomascu-linas y obliga a repensar nuestra relación con la amplia gama de especies con las que cohabitamos y los procesos propios de nuestro planeta, así como las formas en que afectamos a ambas. A juicio de Rosenberg, esta serie de narrativas “demanda una concepción del espacio planetario que abarque varios niveles simultáneos –microscópicos, subterráneos, subacuáticos, tectónicos, atmosféricos, etc.– que escapan de diferente manera a lo visible y personalmente experimentable” (2019: 899). En un tenor parecido, Anna Tsing asevera que “[e]stamos contaminados por nues-tros encuentros; nos cambian mientras damos paso a otros. Mientras la contaminación cambia los proyectos de gestación del mundo, los mundos mutuos [...] pueden emerger. Todos cargamos con una historia de contaminación; la pureza no es opción” (27, la traducción es nuestra).

Este proceso de reconfiguración y de reconocimiento de conexiones/parentescos es primordial para hacer frente al presente, con las crisis que experimentamos en todas direcciones: políticas, sociales, económicas, culturales, medioambientales, etc. En la novela de Melchor, es posible observar la ruptura en el estado cíclico de las cosas con las acciones del Abuelo. Si bien la violencia en México se ha convertido en parte de un pano-rama a raíz de los casos que se reportan diariamente de feminicidios, violencia ligada

al narcotráfico y víctimas de procedimientos clandestinos, tal como se nos presenta en el texto, este personaje recibe el resultado del ciclo violento, sustrae los restos de cuerpos de dicha lógica y presenta la necesidad de otras formas de responder a estos acontecimientos. Al hablarles con ternura e indicarles el camino que deben seguir para dirigirse a un estado de redención, alejado de un entorno violento, se nos presenta una idea distinta de futuro. A pesar de ser tachado de loco por aquellos que lo acompañan (Melchor, 2017: 221), el Abuelo reconoce que el mundo no cambia enteramente con su acción, pero elude sucumbirse a la aversión del estadio social que habita.

Ahora bien, el caso de *La Compañía* puede leerse desde esta veta con mayor claridad. En la primera parte es evidente la alianza entre “la máquina” (quien sustituye a la mujer llamada Guadalupe en el relato de Dávila) y la protagonista. Esta unión funge como espacio de resistencia frente a lo que representan La Compañía y el esposo autoritario. A pesar de que el personaje de Guadalupe en “El huésped” y la máquina en *La Compañía* mantienen un estatus de empleadas dentro del espacio doméstico en cada relato, la transposición entre Guadalupe y la máquina no implica que el personaje se vuelva un artefacto tecnológico al servicio de los personajes humanos, sino que se presenta como una entidad que hace comunidad con ella para deshacerse del siniestro visitante. En otras palabras, se especula y se apuesta por la sublevación del uso de la tecnología, ya no en función de la explotación y el abuso de la empresa capitalista y patriarcal, sino en favor de la preservación del conjunto de ecosistemas en los que se desenvuelven.

Abonando un poco a esto, la resistencia expuesta en la primera parte de *La Compañía* se alinea con el planteamiento que hace Tsing con relación al matsutake –un hongo que brota en paisajes maltratados y ayuda a los bosques a seguir creciendo en estos espacios tóxicos–, ya que plantea cómo este organismo del reino fungi opera como una metáfora de aquello que emerge de entre las ruinas del capitalismo y la sobreexplotación de nuestro planeta para seguir dando vida. Esta imagen de alianza al final de la parte A se contrapone al final desesperanzador de la parte B, cuya última viñeta expone un laberinto múltiple al interior de los túneles de las minas de Nuevo Mercurio (2019: 190). Estos caminos, como los vericuetos del capitalismo, sólo pueden transitarse cómodamente si se les conoce a plenitud, si se les domina. En esa línea, el artefacto textual de Gerber Bicecci nos ofrece una lectura que exhibe la prerrogativa de lo comunitario por encima de lo individual. Para vencer a la compañía, la máquina y la protagonista deben unirse en contra del *statu quo* y sus herramientas de preservación, lo que da luz a caminos que antes no habían sido transitados.

A pesar de su final, *La Compañía* también hace presente otra instancia en la cual aparece una especie en resistencia, pero demuestra a su vez los métodos de los que se hace el capital para continuar su actividad predatoria. Tras el fin de la empresa extractivista por causa de la contaminación detonada en el entorno, tal como se puede observar en la viñeta 92 (Gerber Bicecci, 2019: 182), la extracción sólo se transforma: Nuevo

Mercurio pasa de ser un sitio donde se obtiene cinabrio para volverse un potencial sitio ecoturístico de avistamiento de murciélagos. Los *Tadarida brasiliensis* y *Plecotus mexicanus*, especies de quirópteros halladas en los restos de las obras mineras, son, a su manera, los matsutakes que emergen en los sitios ominosos, oscuros y olvidados para confirmar que aun ahí se resiste a la devastación. Leer *La Compañía* bajo esta doble óptica paralela entre sus componentes nos permite no sólo entender que es necesaria una mirada distinta frente a los problemas que nos acontecen, sino que seguir la misma lógica que nos hemos planteado hasta ahora sólo lleva a una adaptación de la empresa capitalista para mantener y prolongar sus prácticas de precarización, explotación y periferización de aquellos seres que sirven a sus encomiendas.

Es importante para nosotros reconocer la especulación que realizan estas obras y que podemos leer gracias a las lentes teóricas de autoras como Anna L. Tsing y Donna Haraway, pues son de vital importancia para enfrentarnos a un presente desalentador. A pesar de no ser el enfoque central de este estudio, nos gustaría dar cuenta de que recientemente se ha publicado *En una orilla brumosa: Cinco rutas para repensar los futuros de las artes visuales y la literatura* (2021), donde Gerber Bicecci funge como editora y prologuista. La antología integra trece diferentes autorías que entablan un diálogo entre los escombros de un presente y los futuros que se pueden construir con sus ruinas. Sin lugar a dudas, la preocupación por el futuro no es un síntoma de nuestro presente, sino una cuestión, cuya permanencia es atemporal. Lo que proponen Tsing y Haraway, y que continúan autoras como Gerber Bicecci, es que esta especulación del futuro siempre se haga con un anclaje en el presente y, a su vez, se piense críticamente en éste como un resultante de un pasado específico.

A lo largo de estas páginas hemos rastreado tres diferentes elementos compartidos por los textos de Fernanda Melchor y Verónica Gerber Bicecci: uno, la performatividad de una masculinidad hegemónica que está en sintonía con la extracción de hidrocarburos y minerales, lo que provoca a su paso un despliegue de violencias sobre el cuerpo de las mujeres y el de la tierra por igual; dos, la negligencia clínica y la toxicidad corrosiva que se presenta en los poblados periféricos y en sus habitantes humanos y no humanos; y tres, la descentralización del dominio humano a través de agentes de diversa naturaleza (el huracán, el Abuelo, la alianza entre la máquina y la mujer, los murciélagos). Al término de este análisis, consideramos que tanto *Temporada de huracanes* como *La Compañía* pueden ser leídas en clave de *energoficciones*, pero también como materiales para el estudio del presente: matsutakes emergentes que nos invitan a construir y escribir otros futuros.

BIBLIOGRAFÍA

- Bournot, E. (2021). “Abrir las heridas. Gerber, Meruane y Mendieta: geoescrituras de un planeta enfermo”, en *Letral. Revista Electrónica de Estudios Transatlánticos de Literatura*, 25, pp. 54-73.
- Boyer, D. & Szeman, I. (2017). *Energy Humanities: An Anthology*. Maryland: John Hopkins University Press.
- Bouzaglo, N. Y Guerrero, J. (2009). *Excesos del cuerpo*, Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Connell, R. W. (2005 [1995]). *Masculinities*. California: University of California Press.
- Dagget, C. (2018). “Petro-masculinity: Fossil Fuels and Authoritarian Desire”, en *Millenium: Journal of International Studies*, 47, 1, pp. 25-44.
- Dávila, A. (2008). *Cuentos reunidos*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Deckard, S. (2018). “Gendering Petrofiction: Energy, Imperialism and Social Reproduction”, en la preimpresión de capítulo por aparecer en *Oil Fictions: World Literature and Our Contemporary Petrosphere*, editado por Stacey Balkan y Swaralipi Nandi, https://www.academia.edu/38327628/Gendering_Petrofiction_Energy_Imperialism_and_Social_Reproduction
- Flys, C., Marrero, J. y Barella, V. (2010). *Ecocríticas: Literatura y medio ambiente*, Madrid: Iberoamericana-Vervuert.
- Gerber Bicecci, V. (2019). *La Compañía*. Ciudad de México: Almadía.
- (2021). “Poner el lenguaje en las vías (para que estorbe)”, en *En una orilla brumosa*, editado por Verónica Gerber Bicecci, Ciudad de México: Gris Tormenta, pp. 13-34.
- Ghosh, A. (1992). “Petrofiction”, en *The New Republic*, 2, pp. 29-33.
- Glotfelty, C. (1996). “Introduction: Literary Studies in an Age of Environmental Crisis”, en *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*, editado por Cheryll Glotfelty y Harold Fromm, Georgia: University of Georgia Press, pp. XV-XXXVII.
- Guerriero, L. (2005). *Los suicidas del fin del mundo. Crónica de un pueblo patagónico*. Buenos Aires: Tusquets.
- Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema: Generar parentesco en el Chthuluceno*, Madrid: Consonni.
- Keizman, B. (2019). “Territorios y naturaleza bajo la transmutación del archivo”, en *Valenciana*, 24, pp. 229-245.
- Macdonald, G. (2012). “Oil and World Literature”, en *American Book Review*, 33, pp. 3.
- Melchor, F. (2017). *Temporada de huracanes*, Ciudad de México: Literatura Random House.
- Montenegro, M. (2019). “Petroafecto: Hacia una lectura de la ubicuidad del petróleo en *Pelo malo* de Mariana Rondón”, en *Revista de Estudios Hispánicos*, 53, pp. 991-1013.
- Negrín, E. (2017). *Letras sobre un dios mineral. El petróleo mexicano en la narrativa*. Ciudad de México: El Colegio de México / Universidad Nacional Autónoma de México.
- Palermo, H. M. (2015). “Machos que se la bancan?: masculinidad y disciplina fabril en la industria petrolera argentina”, en *Desacatos*, 47, pp. 100-115.

- _____ (2017). *La producción de la masculinidad en el trabajo petrolero*. Buenos Aires: Bibles.
- Puleo, A. (2011). *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Madrid: Cátedra.
- Rivera Garza, C. (2012). *El mal de la taiga*. Ciudad de México: Tusquets.
- Rosenberg, F. (2019). “Toxicidad y narrativa: *Los suicidas del fin del mundo* de Leila Guerriero, *Cromo* de Lucía Puenzo, y *Distancia de rescate* de Samanta Schweblin”, en *Revista Iberoamericana*, LXXXV, 268, pp. 899-920.
- Segato, R. (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Szeman, I. (2012). “Introduction to Focus: Petrofictions”, en *American Book Review*, 33, pp. 3.
- _____ (2017). “Conjectures on World Energy Literature: Or, What is Petroculture?”, en *Journal of Postcolonial Writing*, 53, pp. 277-288.
- Tsing, A. (2015). *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, New Jersey: Princeton University Press.
- Tijerina, F. (2020). *Estética, ética y consumo: El caso de Temporada de huracanes de Fernanda Melchor* (Tesis de Maestría), Nuevo León: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey.

El ejercicio del poder en *La fiesta del chivo* de Mario Vargas Llosa y *Doña Bárbara* de Rómulo Gallegos: Un acercamiento desde una perspectiva de género

The exercise of power at Mario Vargas Llosa's *La fiesta del chivo* and Rómulo Gallegos's *Doña Bárbara*: an approach from a gender perspective

O exercício do poder em *La fiesta del chivo* de Mario Vargas Llosa e *Doña Bárbara* de Rómulo Gallegos: Uma abordagem a partir de uma perspectiva de gênero

DAVID A. HUCHÍN CHABLÉ*

ALMA ALICIA PIÑA LAYNES**

RESUMEN: En el presente trabajo se pretende hacer un análisis desde una perspectiva de género del ejercicio del poder por parte de los personajes protagónicos de las novelas: *La fiesta del chivo* de Mario Vargas Llosa y *Doña Bárbara* de Rómulo Gallegos; se analizan los estilos de género incluyendo el concepto de masculinidades; aunque el fin del poder es el mismo: la dominación, es interesante observar cómo de acuerdo con el género del personaje que lo ejerce, tiene sus particularidades en la realidad sociopolítica de nuestra América Latina. El análisis también permite exponer los estereotipos y prejuicios de género que influyen en el ejercicio del poder por parte de los personajes de las novelas en cuestión.

PALABRAS CLAVE: Género, poder, arquetipos, masculinidades.

ABSTRACT: The present work aims to make an analysis from a gender perspective of the exercise of power by the leading characters in the novels: *La fiesta del chivo* by Mario Vargas Llosa and *Doña Bárbara* by Rómulo Gallegos. Gender styles are analyzed and although the purpose of power is the same: domination, it is interesting to observe how, according to the gender of the character who exercises it, it has its particularities in the sociopolitical reality of our Latin America. The analysis also makes it possible to expose the gender stereotypes and prejudices that influence the exercise of power by the characters in these novels.

KEYWORDS: Gender, power, archetypes, masculinities.

RESUMO: No presente trabalho pretendemos fazer uma análise a partir de uma perspectiva de gênero do exercício do poder pelas personagens principais dos romances: *La fiesta del chivo* de Mario Vargas Llosa e *Doña Bárbara* de Rómulo Gallegos; os estilos de gênero são analisados incluindo o conceito de masculinidades; embora a finalidade do poder seja a mesma: a dominação, é interessante observar como, de acordo com o gênero do personagem que o exerce, ele tem suas particularidades na realidade sociopolítica de nossa América Latina. A análise também possibilita expor os estereótipos e preconceitos de gênero que influenciam o exercício do poder pelas personagens dos romances em questão.

PALAVRAS CHAVE: Género, poder, arquétipos, masculinidades.

RECIBIDO: 31 de agosto de 2021. **ACEPTADO:** 12 de octubre de 2021.

* Lic. en Literatura. E-mail: al56542@uacam.mx

** Mtra. en Letras. Universidad Autónoma de Campeche. E-mail: almapina@uacam.mx

...nada más material, más físico,
más corporal que el ejercicio del poder...
Michel Foucault
Microfísica del poder

El presente trabajo pretende analizar desde una perspectiva de género, el ejercicio del poder por parte de los personajes protagónicos de las novelas: *La fiesta del chivo* de Mario Vargas Llosa y *Doña Bárbara* de Rómulo Gallegos; se analizan los estilos de género de los personajes protagonistas, y aunque el fin del poder es el mismo: la dominación, es interesante observar cómo de acuerdo con el género del personaje que lo ejerce, tiene sus particularidades en la realidad sociopolítica de nuestra América Latina.

Las dos novelas en cuestión pertenecen a tiempos y estilos diferentes. La crítica tradicional generalmente inscribe la novela realista de *Doña Bárbara* (1929) en el criollismo, corriente que se destaca por tres características: 1) la naturaleza como protagonista, 2) denuncia social y 3) el rechazo al neocolonialismo (Rozotto, 2019: 126). Por su parte *La fiesta del chivo* (2000) se clasifica en el género de la nueva novela histórica y a su vez se identifica con la novela del dictador que se produjo en América Latina desde el último tercio del siglo XX.

La novela histórica reciente “hereda” la tarea innovadora de una tendencia literaria que ha desarrollado procesos y prácticas narrativas que privilegian, entre otros aspectos la coexistencia de diferentes discursos y puntos de vista; el desdoblamiento de identidades y los juegos especulares; el uso de la parodia, la ironía y lo burlesco; la yuxtaposición y el entrecruzamiento de líneas temporales; y el uso de una variedad de formas narrativas y estrategias autorreflexivas (Pons, 1996: 106).

La barbarie y la civilización presentes en el criollismo toman un giro en la novela del dictador, donde el binomio gira en torno al autoritarismo y la libertad democrática. Lo interesante es que tanto en el criollismo como en la novela del dictador se busca el cambio, teniendo como base la influencia plena o velada de los valores, ideas y percepciones normativas que se pretenden eliminar: la barbarie y el autoritarismo.

Si bien los dos textos en cuestión pertenecen a tiempos y estilos diferentes convergen en un aspecto: el ejercicio del poder, el cual será analizado desde una perspectiva de género no obstante que ambos textos fueron escritos por autores varones heterosexuales. En este sentido cabe aclarar que actualmente los estudios de género incluyen el estudio de las masculinidades y no se reducen exclusivamente al estudio de las mujeres quienes fueron por mucho tiempo el objeto de estudio principal, lo cual ha derivado en la percepción de que las mujeres o los objetos simbólicos producidos por ellas continuaban siendo el objeto de estudio exclusivo de los estudios de género.¹

¹ V. Golubov, Nattie. (2012) *La crítica literaria feminista. Una introducción práctica*. México, UNAM. Castellanos, Gabriela (2006). “Sexo, género y feminismo, tres categorías en pugna. Disponible en

El asunto principal de nuestro trabajo es el análisis del ejercicio del poder por parte de los protagonistas de los textos propuestos, el dictador Trujillo y doña Bárbara, poniendo de relieve los estilos de género que adopta cada personaje, de acuerdo con lo que Gabriela Castellanos (2016) propone en su texto “Los estilos de género y la tiranía del binarismo: de por qué necesitamos el concepto de generolecto”. En este texto, después de analizar varias consideraciones de teóricas feministas, Castellanos define el concepto de generolecto (estilo de género) como:

[...] el dialecto discursivo de género, es decir, las diferencias de estilo entre el discurso femenino y el masculino, culturalmente concebidos. Los generolectos, en mi definición, no son adscribibles a hombres o a mujeres como grupos biológicamente determinados, sino que corresponden a la caracterización cultural de qué tipos de expresiones y actitudes se consideran femeninos o masculinos en un contexto sociocultural específico, y por lo tanto qué tipos de conducta se esperan de hombres o de mujeres (75).

Por lo tanto, podemos decir que los estilos de género son estereotipos femeninos o masculinos establecidos en un contexto sociocultural determinado, por los cuales se juzga el comportamiento de las personas, esperando o exigiendo que exista coherencia entre los estereotipos y los sexos.

La perspectiva de género en el presente trabajo incluye el análisis de las masculinidades presentes en los textos, además de los estilos de género adoptados por los personajes en su interacción con otros personajes, lo cual deriva en relaciones de poder. No obstante, con el análisis de las masculinidades no se pretende justificar la desigualdad que existe en la relación entre los géneros en el universo narrado de las novelas en cuestión, sino explicar y exponer precisamente esa desigualdad que invariablemente se materializa en la opresión del género femenino.

Ahora bien, el concepto “poder” lo entendemos como dominación patriarcal la cual permea todos los ámbitos —micro y macro— del orden social y político. Sin embargo, en nuestro análisis abordaremos las cadenas de poder que se ejercen en las relaciones de género del universo narrado de las novelas en cuestión, un nivel más local que expone esos “mecanismos de poder que funcionan fuera de los aparatos de Estado, por debajo de ellos, a su lado, de una manera mucho más minuciosa, cotidiana” (Foucault, 1979: 108). De acuerdo con Santiago Castro-Gómez “este es el nivel donde se juega la corporalidad, la afectividad, la intimidad, en una palabra: nuestro modo de ser-en-el-mundo” (2007: 165).

En este sentido también nos atenemos al “«concepto más elemental de poder» de Kate Millet [...] es decir, «relación de dominio y subordinación», tal como se pone de manifiesto en «un examen objetivo de nuestras costumbres sexuales»” (En Amorós,

2005: 17). Ahora bien, ¿qué relación tiene el poder a nivel macro con esa relación de dominio y subordinación? La propia Millet expone ejemplos:

[...] el ejército, la industria, la tecnología, las universidades, la ciencia, la política, todas las vías del poder, incluida la fuerza coercitiva de la policía— se hallan enteramente en manos masculinas. Y como la esencia de la política radica en el poder, es infalible el impacto de semejante privilegio. Por otra parte, la autoridad que todavía se atribuye a Dios y a sus ministros, así como los valores, la ética, la filosofía y el arte de nuestra cultura... son también de fabricación masculina (Amorós, 2002: 17).

Como se puede observar, el poder está asociado con lo masculino, y esta percepción a nivel macro se reproduce en el nivel micro, cotidiano, íntimo de las relaciones entre los sexos. A pesar de que, desde el feminismo se impulsan cambios en las estructuras de poder en nuestras sociedades, en general todas están encabezadas por hombres y en los espacios que han conseguido las mujeres, en algunos casos se han visto en la necesidad de masculinizarse para ejercer el poder; es decir, han adoptado los estilos de género masculino para poder desarrollarse en un mundo masculino.

En otro orden, consideramos necesario hablar un poco acerca de las características arquetípicas de los protagonistas de ambas novelas, pues de alguna manera los arquetipos explican el arraigo en el inconsciente colectivo de la dominación patriarcal; en este sentido, adoptamos la definición de patriarcado de Graciela Hierro (1999) quien define este concepto como “el poder del padre, del patrón y del padre eterno, que sustituyó a las organizaciones sociales de poder compartido entre hombres y mujeres” (s/p). En lo que respecta al concepto de arquetipo, encontramos que se encuentra vinculado estrechamente con el término del inconsciente colectivo y es definido por Carl Jung de la siguiente manera: “He elegido la expresión «colectivo» porque este inconsciente no es de naturaleza individual sino universal, es decir, que en contraste con la psique individual tiene contenidos y modos de comportamiento que son *cum grano salis*, los mismos en todas partes y en todos los individuos” (Jung, 1970: 10).

Pongamos especial atención a la expresión “contenidos y modos de comportamiento” que son comunes a todos los individuos, son los elementos fundamentales que definen al inconsciente colectivo. El contenido se ve integrado del folclore y las costumbres, así como de actitudes, valores, creencias y disposiciones religiosas (Saiz Galdós, Fernández Ruiz, Álvaro Estramiana, 2007: 3), saberes que son de carácter arcaico o primitivo. Es justamente en este estadio en donde se sitúan los arquetipos, la expresión psíquica del inconsciente colectivo.

Jung señala a las doctrinas tribales, a la leyenda y al mito como expresiones de los arquetipos; no se pretende examinar una por una estas tres manifestaciones, así que sólo tomaremos la última como elemento de breve discusión. El mito es una manifestación indirecta de los arquetipos, porque se establecen como fórmulas o expresiones que han

sido concientizadas a partir del inconsciente colectivo. En concreto los personajes mitológicos son un conjunto de seres que se construyen a través de la realidad, la fantasía, los deseos, el miedo, además de estar impregnados de creencias religiosas y valores morales; el mito se convierte en un legado cultural donde sobreviven y se introyectan los arquetipos, en consecuencia, se establecen como modelos prototipos que estuvieron vigentes en las culturas primitivas (Bozal Sevilla, 1998: 95).

Conviene preguntarse ¿Qué relación existe entre los arquetipos y el género? Para responder a este cuestionamiento primero necesitamos la definición de género, para ello usamos la reflexión de Castellano Llanos (2007):

Conjunto de saberes, discursos, prácticas sociales y relaciones de poder que les da contenido específico a las concepciones que usamos (y que influyen decisivamente sobre nuestra conducta) en relación con el cuerpo sexuado, con la sexualidad y con las diferencias físicas, socioeconómicas, culturales y políticas entre los sexos en una época y en un contexto determinado (236-237).

El concepto de arquetipo entonces lo consideramos como una organización simbólica, ancestral, de los grupos humanos que ha sido arraigada en el inconsciente colectivo; el de género, que alude a saberes preceptos, valores y normativas compartidas, lo consideramos como la puesta en práctica, la modelación o representación —el performance plantea J. Butler (2007)—² de ese orden simbólico que en un momento fundacional de la historia humana fue designado por un orden social patriarcal. Dichos conceptos tienen influencia en la subjetividad de los seres humanos, porque son saberes que configuran o contribuyen en la formación de la identidad. Tanto el género como los arquetipos son elementos que engloban los diferentes ámbitos de la realidad y los integran en los contenidos que forman parte del inconsciente colectivo.

En este orden, revisaremos algunos arquetipos que originaron a su vez estilos y estereotipos de género.

CONSIDERACIONES EXTRALITERARIAS: LOS AUTORES Y EL PATRIARCADO

Antes de avanzar en el análisis comparativo entre los personajes de doña Bárbara y Rafael Leónidas Trujillo, tomemos un breve momento para hacer una reflexión sobre los escritores que les dieron vida. ¿Por qué detenerse en un elemento que es extraliterario? Simple y sencillamente, porque el autor como elemento en la producción

² V. Butler, Judith (2007[1990]). *El género en disputa*. Paidós, Barcelona. En este texto Butler plantea la tesis de que las identidades de género se construyen a través del performance, es decir, de la representación y repetición de gestos, posturas corporales y actos de lenguaje que en un grupo humano determinado se consideran femeninos o masculinos.

literaria recrea o replantea una realidad concreta, con la cual puede estar de acuerdo o en desacuerdo; otra consideración sería el hecho de que la ideología patriarcal como un elemento imperante en la cultura y la sociedad se arraiga en la subjetividad de las personas. El escritor como entidad productora de cultura y arte, puede expresar por medio de la creación de mundos narrativos una oposición al patriarcado, creando personajes e historias que cuestionen y critiquen la visión imperante; a la vez puede aportar nuevas perspectivas; empero, también puede validar, reafirmar y reforzar, es decir, legitimar la ideología patriarcal, lo cual, expuesto a través de la crítica con perspectiva de género, abre el texto literario a una dimensión social más allá de la dimensión puramente estética, como señala Vivero Marín(2009): “De lo que se trata entonces es de reconocer que el texto literario participa de forma activa en el proceso de significación social entorno al género debido a que él mismo está determinado por el factor cultural y, por ende, reproduce a través del lenguaje cuestiones sociales” (69).

La relevancia que los autores tengan en su realidad debe de ser una consideración con respecto a los discursos literarios que proponen, porque el nivel de influencia y poder que poseen les provee de autoridad o se les fija como punto de referencia o consulta. Así que mencionemos los aspectos más destacados de la vida de los autores y algunas críticas a su trabajo literario.

Rómulo Gallegos no se dedicó exclusivamente a la producción literaria, pues participó en el ámbito político, esfera en la que ocupó los siguientes cargos: diputado por el estado de Apure (nombrado por el dictador Juan Vicente Gómez); luego se le asignó el Ministerio de Educación durante el gobierno del General López Contreras, por último, fue presidente de Venezuela durante un corto periodo en el año de 1948 hasta que lo derrocó un golpe de estado comandado por militares.

Podemos ver que, en *Doña Bárbara*, Rómulo Gallegos no sólo demuestra su interés por la literatura, también por la política, porque la obra trata de exponer las dificultades a la que se enfrenta la nación, a la vez que propone una solución, la civilización del llano, lo que implica educar a la población, la producción de la tierra, la constante inversión del capital, romper con el sistema feudal imperante en el territorio. Sin embargo, al construir su mundo narrativo y su discurso, lo hace permeado por la ideología patriarcal, lo cual se aprecia en la configuración del narrador y el poder de juzgar y hasta cierto punto condenar al personaje de doña Bárbara. La novela presenta un narrador en tercera persona, omnisciente, que nos expone los pensamientos, ideas y sentimientos de los personajes a través del modo indirecto, que podemos definir como: “el narrador transmite la información del discurso, respetando el supuesto contenido primario, pero con sus propias palabras y estilo; o sea los datos provienen del personaje y la construcción gramatical del narrador” (Paredes, 2015: 36). Cuando el narrador hace uso del modo indirecto para transmitir la información interiorizada de los personajes, excede el supuesto discurso primario u original, porque desarrolla su manera parti-

cular de concebir la realidad (desde la perspectiva patriarcal); es decir, usa de excusa los pensamientos y sentimientos de los personajes para introducir en ellos una crítica, juicio o sentencia, más cercana a la perspectiva del narrador que al personaje.

Cabe resaltar que el narrador se posiciona como una entidad que busca guiar al lector, a tomar una posición con respecto a los personajes. En los momentos en que los describe (retrato y etopeya), crea una visión donde se exaltan las cualidades y rasgos de alguien, pero en otros, hay un proceso de evocación y descripción peyorativo. Es un juego narrativo de contrastes. El narrador es el único con el poder discursivo para enjuiciar y usar un vocabulario soez para menospreciar y desacreditar a doña Bárbara, no es el caso de los otros personajes, quienes en su mayoría mantiene su lenguaje conforme al decoro social, uno de los pocos casos donde se rompe la norma, es cuando los peones maldicen a doña Bárbara en el capítulo cuatro de la segunda parte, al exclamar en voz alta “Maldita bruja”.

El siguiente aspecto por analizar son los roles asignados a doña Bárbara, para ello, consideramos muy importante el trabajo de Victorien Lavou Zoungbo, *Discurso burgués y legitimación machista en Doña Bárbara de Rómulo Gallegos* (1996), en el cual se exponen consideraciones que es necesario retomar. A continuación, expondremos las ideas más relevantes.

Doña Bárbara como amante, se le caracteriza en primera instancia por su belleza, la sensualidad y atracción que dicho rasgo provoca; su beldad se configura de tal manera que se convierte en algo negativo tanto para ella como para los hombres, pues, es justamente este atributo fortuito lo que justifica la violación de la protagonista, porque despierta el mal sano deseo sexual de sus violadores. En segundo lugar, la belleza hace pasar a doña Bárbara por una estatua, exhibe sólo su belleza, pero está vacía por dentro. En tercer lugar, carece de unicidad, porque el narrador la presenta por medio de alusiones a partes de su cuerpo con el claro objetivo de reducirla a una significación sexual.

Por otra parte, la imposición de hacerle asumir el rol de madre a doña Bárbara se debe a que es el único rasgo positivo y adjudicable para las mujeres. Por lo tanto, la presencia de esa posibilidad es la única alternativa que se le ofrece dentro del mundo narrativo que a su vez representa o recrea una realidad social extratextual.

En otro orden, Lavou expone que la crítica asocia lo femenino (representado por doña Bárbara) con el espíritu feudal. Este último aspecto se delata en el trabajo que realizan los peones de *El Miedo*, pues el trabajo se convierte en una alienación y no como un medio para realizarse como individuos. El cacicazgo de doña Bárbara también sirve de excusa para remarcar la división del trabajo sexual, es decir, se critica su poder no por ser despótico y autoritario (aunque estas cualidades son propias del poder ejercido por los hombres) sino por ser mujer. Lo que se busca es restituir al hombre en la cúspide del poder social, político y económico y para llevar a cabo esta acción se recurre al proceso

de hacer híbrida a doña Bárbara, un monstruo por vencer y extirpar de la realidad. Hasta aquí las consideraciones de Lavou Zoungbo, que apuntalan nuestra exposición.

En lo que respecta a Mario Vargas Llosa, también participó en la esfera política, a tal grado de que se postuló para presidente en el año de 1990. Su activismo o participación política lo ha llevado a la emisión de juicios y críticas de diversas personalidades políticas, partidos o vertientes ideológicas de Latinoamérica. Cabe destacar que obtuvo el premio Nobel de Literatura en 2010, lo que lo convierte en un referente canónico de la literatura, dada la importancia que se le otorga al reconocimiento.

Ahora bien, conviene preguntarse si la propuesta discursiva de Vargas Llosa se aleja de la visión patriarcal o la perpetúa. Al respecto, Lola Colomina Garrigos, en su trabajo “Autoridad discursiva y falocentrismo en *La fiesta del Chivo de Mario Vargas Llosa*” (2007), se concentra en dos puntos principales, la configuración y representación simbólica del personaje de Urania y en el proceso de totalización discursiva del narrador al desarrollar la historia. Sobre Urania podemos extraer los siguientes puntos. Su historia se desarrolla desde una perspectiva sentimental (aspecto atribuido típicamente a las mujeres), esto provoca una lectura carente de crítica y cuestionamiento, porque vemos a Urania como una víctima, por consiguiente, se siente compasión por ella. El trauma de su violación es un hecho que ha marcado toda su existencia, como mujer se ve incapaz de relacionarse sentimentalmente con algún hombre, la interacción sexual le parece una abominación; esta asexualidad y hermetismo del personaje es en realidad un signo de sometimiento al poder que deja Trujillo en sus víctimas.

La totalización discursiva del narrador se logra en primera instancia por medio de la internalización de la visión de los personajes, haciendo uso del estilo indirecto libre. Este modo narrativo le permite al narrador controlar la información, dado que él actúa como filtro y a la vez facilita una visión desde diversas perspectivas, contextos espacio-temporales y da un efecto de mayor cercanía con respecto a los personajes. Empero, la visión de múltiples perspectivas es una falacia, porque detrás sólo predomina una única voz que configura la trama, la del narrador.

De este modo, la categoría del narrador se erige como la única voz autorizada entre el texto literario y el lector o lectora tanto en *Doña Bárbara* como en *En la fiesta del chivo*. Pasemos ahora a revisar los arquetipos de los que se derivan los estereotipos de género que se representan en las novelas en cuestión.

EL ARQUETIPO DE LA BRUJA EN DOÑA BÁRBARA

El arquetipo que representa la protagonista de Rómulo Gallegos es el de la bruja. El imaginario colectivo del llano configura a doña Bárbara como una mujer dotada de poderes sobrenaturales, concedora de la magia y aliada con el diablo; además, tiene

la capacidad para doblegar la voluntad y el espíritu de los hombres hasta llevarlos al delirio (Lorenzo Barquero) o a la muerte (el coronel Apolinar).

El arquetipo de la bruja en nuestra realidad se actualiza como el estereotipo de género de la seductora; no obstante, los estereotipos surgen de una realidad sociopolítica injusta, violenta para las mujeres. Tomemos en consideración la reflexión que respecto de este tema hace Jules Michelet en su libro *La bruja*:

[...] No creo, como querrían hacernos creer los monjes que nos han contado relatos de brujería, que el pacto con Satán fuese un mero capricho de un enamorado o de un avaro. Por el contrario, si consultamos al sentido común, a la Naturaleza, nos damos cuenta de que sólo se llegaba a tal extremo, como último recurso, bajo la terrible presión de los ultrajes y de las miserias (2019: 74).

Aun cuando existe un anacronismo entre el estudio de Michelet y la novela de Gallegos (las circunstancias históricas y culturales de ambos textos son diferentes, el primer autor se concentra en la Edad Media; el segundo, en el siglo XX), hay una coincidencia en las causas que provocan el surgimiento de la bruja, los motivos desencadenantes siguen siendo la presión del ultraje y la miseria.

Para saber si la novela cumple con los motivos desencadenantes se tiene que analizar el contexto de las mujeres indígenas dentro de la ficción, puesto que la protagonista no desciende de la raza blanca dominante. La situación de las indígenas se menciona muy brevemente y de soslayo en dos ocasiones, la primera cuando el narrador describe al turco: “Referíase a un sirio sádico y leproso, enriquecido de la explotación del balatá, que habitaba en el corazón de la selva orinoqueña, [...] pero rodeado de un serrallo de indiecitas núbiles, raptadas o compradas a sus padres” (Gallegos, 2019: 143-144); la segunda ocasión se presenta cuando el narrador expone el motivo por el cual Eustaquio salva a Bárbara, y menciona a la madre de esta: “[...] aquella mujer de su tribu que, a la hora de sucumbir a los crueles tratos del capitán, le recomendó que no le abandonase a la guaricha” (147).

En los dos fragmentos citados se observa que el papel de la mujer indígena es el de un objeto a la venta, cuya función es la satisfacción sexual y liberación de la violencia masculina; su rol se reduce a la sumisión y a la pasividad. Doña Bárbara es violada en grupo, lo que la conduce a desarrollar un gran odio por los hombres, en consecuencia, aprende brujería como forma de resistencia al poder masculino.

La brujería se relaciona con la magia. Para obtenerla, la protagonista recurre a su tribu. El narrador caracteriza a los indios como seres que han acumulado conocimientos mágicos: las mujeres saben qué hierbas y raíces sirven para crear la pusana, la cual, infla la lujuria y aniquila la voluntad masculina. Para doña Bárbara el aprendizaje de estos saberes tiene por finalidad destruir a sus enemigos, representan, a la vez, poder, porque se le configura como una mujer dotada de recursos sobrenaturales para enfrentar y vencer al hombre, quien es el que domina el llano.

La magia es un poder ostentado por la protagonista al que se le mira de modo despectivo, es considerado por el género masculino como elemento de debilidad e incapacidad, es decir, el mundo masculinizado concibe la magia como un recurso de poco valor e irracional, dos cualidades que se suelen atribuir a la mujer, pues se oponen a los atributos que, según se cree, caracterizan a los varones: la racionalidad y la fuerza, de acuerdo con la construcción sociocultural tradicional del género. Bourdieu nos dice al respecto: “Las mujeres son la cara contraria de lo masculino, encarnan la debilidad y en especial la vulnerabilidad del honor, siempre están expuestas a la ofensa, a la vez que la debilidad las provee de armas como la astucia diabólica y la magia” (2000: 69). Las armas que señala Bourdieu le dan un carácter negativo a las mujeres, porque se las entiende como seres malévolos, pero que se ajustan bastante bien al arquetipo de la bruja. En el contexto de la novela de Gallegos, apreciamos el constante desdén de Santos Luzardo por todo aquello que se relaciona con la magia y los supuestos poderes sobrenaturales de doña Bárbara.

La bruja, nos dice Caro Baroja, “es una mujer poseedora de una ciencia y es vasalla o dependiente de una divinidad femenina nocturna” (1961: 32). En la novela de Rómulo Gallegos, la protagonista depende de dos deidades, la primera es Camajay-Minare, siniestra divinidad de la selva orinoqueña, el narrador establece que los conocimientos mágicos de los indios proceden de este ser; la segunda divinidad es el denominado Socio, eufemismo de la representación del mal en el cristianismo, el diablo; el Socio en principio libró a doña Bárbara de la muerte, posteriormente asumió la función de oráculo y de consejero ante las situaciones difíciles. Dicho sea de paso, la brujería en el universo narrado se nutre tanto del cristianismo como del paganismo indígena latinoamericano; esto nos lleva a pensar que doña Bárbara representa una especie de sincretismo cultural-religioso.

Al recurso de la brujería con que cuenta la protagonista, debemos añadir el de su belleza. Por un lado, la belleza de la protagonista es un elemento que juega en su contra, pues la ideología machista justifica en su belleza la violación que sufre doña Bárbara cuando era adolescente por parte de un grupo de hombres, es decir, desde la perspectiva machista, la belleza de la joven fue la culpable del ataque, idea reforzada por el narrador de la obra en cuya visión se legitima la violación como el derecho del hombre a dominar y eliminar la amenaza a su masculinidad (lo que no es masculino), imponiendo al cuerpo femenino su deseo sexual. El cuerpo se convierte así en un *locus* para ejercer el poder. No obstante, paradójicamente, en el seno mismo del ejercicio del poder se genera la resistencia. De este modo, la belleza femenina, lo no masculino que desde la óptica masculina debe ser dominado, será el arma del personaje de doña Bárbara para sellar el fin de los hombres, junto con la ayuda de brebajes afrodisíacos. Lo anterior hace posible compararla con Circe, quien representa la seducción, el arquetipo de la mujer que no sólo por su arte, sino también por su encanto, por su hechizo, seduce a los hombres

(Caro Baroja, 1961: 32). Doña Bárbara sólo usa a los hombres para conseguir sus fines; Lorenzo Barquero fue el más relevante paradigma de la destrucción del hombre, específicamente del hombre culto, educado y bien posicionado social y económicamente.

Los llaneros, en el universo narrado, tienen una visión mágica del mundo, para ellos las supersticiones y hechos sobrenaturales se presentan como una verdad, no atenta contra la racionalidad. Por lo tanto, los elementos sobrenaturales que rodean a la protagonista son tomados como una verdad, que a su vez se presentan como una justificación o explicación del porqué la protagonista se puede mantener en el poder. La dueña de El Miedo hace buen uso de esa consciencia mágica, pues ella misma hace alarde de sus supuestos poderes. Lo anterior se aprecia en el capítulo seis de la primera parte, cuando el Brujeador llega a rendirle cuentas del arribo de Santos Luzardo y se pelea con Balbino Paiba, en un momento de la discusión doña Bárbara los interrumpe con un gesto, contempla el contenido de un vaso con agua, objeto que se convierte en un oráculo donde visualiza a Luzardo (dando una pequeña descripción de él). La escena provoca dos reacciones, en el Brujeador molestia porque sabe que la información evocada del dueño de Altamira se la proporcionó el peón que mandó por delante; Balbino por el contrario se asombra de aquel prodigio.

Al extenderse la fama de bruja de doña Bárbara también se refuerza el miedo debido a la consciencia llanera que acepta los poderes de la dueña de El Miedo, por ende, meterse con ella significaría enfrentarse con una enemiga muy poderosa, porque puede actuar y vencer por medio de la hechicería. Es justamente el temor a la hechicería lo que permite llevar al extremo la perturbación del orden en el ámbito moral y social (Lara Alberola, 2010: s/p). El llano de Apure se transforma, el hombre llanero pierde su estatus como dueño de la naturaleza para ser sustituido por una mujer, doña Bárbara, quien lenta pero progresivamente empieza a dominar los ámbitos económicos, jurídicos y sociales de la región. Doña Bárbara transgrede el mandato de género de que la mujer no debe tener una intervención activa en los asuntos públicos, la capacidad de trabajar conlleva la independencia económica; el hombre y las instituciones jurídicas se subordinan a doña Bárbara por medio del dinero.

EL ARQUETIPO DEL REY (EL GRAN PATRIARCA) EN LA FIESTA DEL CHIVO

Antes de comenzar el análisis de Trujillo como una entidad arquetípica, tenemos que explicar cómo el arquetipo del rey se actualiza o transforma en el arquetipo del gran patriarca. Para ello recurrimos a la perspectiva teórica de Robert Moore y Douglas Gillette (autores pertenecientes a la corriente junguiana), en *La nueva masculinidad: Rey, Guerrero, Mago y Amante* (1993). La propuesta de estos dos autores se basa en

la existencia de cuatro entidades arquetípicas que conforman la psique masculina: el rey, el guerrero, el mago y el amante. El arquetipo del rey, pertinente al presente trabajo, se estructura de la siguiente manera: en la punta de la pirámide se encuentra justamente el rey, en los dos extremos de la base se encuentran el tirano y el débil. Las dos funciones primordiales del rey son la de ordenar y la de proporcionar fertilidad y bendiciones. El arquetipo del rey tiene dos polos inmaduros: el tirano (polo activo) y el débil (polo pasivo). El tirano se caracteriza por la explotación, abusos, su crueldad, su falta de empatía y desdén por respetar la otredad, y sus objetivos se satisfacen por los medios que sean necesarios; este polo se concibe aún como una entidad central que regula y ordena todo, pero no busca la prosperidad para el reino, busca satisfacer su ego y sus deseos, su anhelo es el reconocimiento del otro por medio de su poder, su fuerza y su voluntad. El tirano no busca la colaboración de otras entidades capaces y competentes, por el contrario, si las halla, su objetivo se concentra en desvalorizarlas, someterlas y menospreciarlas con la finalidad de exaltarse a sí mismo.

El polo pasivo, el débil, se caracteriza por querer destacar, por sentirse valorado y competente, dichas carencias las expresa a través de la furia, de la humillación a los más débiles, de la desconfianza paranoica de todos los que lo rodean.

En la novela de Vargas Llosa, a nuestro juicio, el arquetipo del rey se actualiza en la figura del dictador Rafael Trujillo por lo que nos atrevemos a darle un carácter arquetípico a la categoría del gran patriarca. El mundo creado por el dictador es un mundo dominado por los hombres, Trujillo es la encarnación de la masculinidad hegemónica dominicana, se apropia de todas las cualidades, virtudes y valores que definen lo masculino; por lo tanto, el protagonista es exaltado como hombre y como modelo de imitación y admiración, en tanto afecta la subjetividad y visión del mundo de sus congéneres, pues el jefe dicta aptitudes y rasgos que deben de poseer para mantener el régimen.

Para entender a Trujillo como el gran patriarca debemos tomar en cuenta las ideologías que conforman la masculinidad hegemónica, por lo que nos remitimos a Bonino quien expone: la primera es *la ideología patriarcal*, la cual propone al sujeto hombre-padre con poder sobre los hijos y mujeres y afirma el dominio masculino del mundo; la segunda es *el individualismo de la modernidad*, en la que el sujeto es autosuficiente, se hace a sí mismo, capaz, racional y cultivador del conocimiento, que ejerce su voluntad sin restricciones, además de imponerse para conservar sus derechos; por último, *la ideología de la exclusión y subordinación de la otredad*, la cual sataniza y elimina a los otros seres masculinos que no cumplan las normas y características de la masculinidad hegemónica (2002: 13).³

³ Cabe destacar que son cuatro ideologías que conforman la masculinidad hegemónica, la que se ha omitido es el *heterosexismo homofóbico*, el cual no presenta una gran preponderancia en el mundo narrativo de *La fiesta del Chivo*.

Dichas ideologías tienen dos funciones; la primera se da a nivel individual porque configura la subjetividad e identidad del dictador, quien actúa y piensa acorde con estos saberes; la segunda es servir de guía para construir y gobernar República Dominicana; es decir, dichas ideologías establecen preceptos y normativas que los hombres deben seguir para demostrar que son hombres, a la vez que son dignos de formar parte de la élite del poder.

Las ideologías a su vez sirven como elementos que divinizan al dictador. Como padre de familia y de la patria, tiene la autoridad para regir, designar y alterar la realidad y la vida de los habitantes del país. Su voluntad —ya sea meditada o por mero capricho— es ejercida sin resistencia ni objeción. La subordinación de la otredad se logra a través del carácter violento y despiadado del Jefe, lo que provoca un miedo psicológico en los demás hombres, en consecuencia, su figura y presencia provocan un aura de poder y autoridad abrumador, como bien lo descubrió Amado García Guerrero en su entrevista con el dictador:

La cabeza plateada se movió y aquellos ojos grandes, fijos, sin brillo y sin humor, buscaron los suyos. “Yo nunca he tenido miedo en la vida”, confesó después el muchacho a Salvador. “Hasta que me cayó encima esa mirada, Turco. Es como verdad. Como si me escarbara la consciencia” (Vargas Llosa, 2015: 49).

Amado muestra el peso del miedo que provoca la presencia de Trujillo, pero el dictador también provoca admiración e hipnotiza por sus cualidades y presencia; Antonio de la Maza reconoce este carisma:

[...] no pudo sustraerse al magnetismo que irradiaba ese hombre incansable, que podía trabajar veinte horas seguidas, y luego de dos o tres horas de sueño, comenzar el día al amanecer, fresco como un adolescente. Ese hombre que, según la mitología popular, no suda, no dormía, nunca tenía una arruga en el uniforme, el chaque o el traje de calle, [...] (Vargas Llosa, 2015: 110-111).

Dentro la ideología de *la exclusión y subordinación de la otredad* entra explícitamente el dominio sobre la mujer. El hombre impone su deseo sexual y erótico (Ayala-Carrillo, 2007: 747), dado que la violencia sexual es sinónimo de conquista; por ende, la mujer queda reducida a la categoría de objeto sexual. En este ámbito es donde Trujillo asume la figura mítica del sátiro, entidad que expresa un gran nivel de lascivia que se convierte en una forma de dominación, de ejercicio del poder.

El proceso de asimilación del carácter mitológico en Trujillo se configura por medio de las alusiones a la virilidad del dictador. Estas alusiones son referidas por el propio dictador en reuniones —cuyo propósito es validarse y que se le reconozca como hombre—, por alguno de sus subordinados, o bien, a través de la consciencia del mismo

dictador, quien se recrea y disfruta con morbosidad al recuperar los recuerdos de sus actos sexuales.

La satisfacción de la lascivia del dictador en la Casa de Caoba conlleva cierta connotación ritual. Consideremos que el ritual cumple una función sociológica pues refuerza las estructuras sociales, a la vez que desempeña funciones psicobiológicas, adaptando las estructuras mentales de los individuos que intervienen (Gómez García, 2002: 7). En este sentido, al reforzar las estructuras sociales, refuerza también la ideología patriarcal que cohesionan dichas estructuras. No queremos, con esta afirmación, connotar una especie de determinismo, sino precisamente se trata de exponer las violencias ejercidas en la construcción y legitimación de esas estructuras sociales en el texto literario para pugnar por un cambio de mentalidades.

El sacrificio para el macho cabrío (Trujillo) comienza con la búsqueda de la víctima. La labor de selección es llevada a cabo por Manuel Alfonso, quien provee al dictador de mujeres, instruye y prepara a las víctimas al indicarles lo que deben o no hacer y cómo comportarse, lo que le da un sentido de ritualidad.

El sacrificio de Urania por parte de su padre mantiene una relación intertextual con el relato bíblico del sacrificio de Isaac. Abraham tiene que sacrificar a su hijo Isaac porque Dios quiere probar su obediencia, cuando el padre iba a matar a su hijo, un ángel impide el filicidio; Dios queda satisfecho con los resultados de la prueba. Agustín Cabral en su desesperación por enmendar sus errores o negligencias con el régimen y recibir la indulgencia del Padre de la Nueva Patria, recibe el consejo de Manuel Alfonso (irónico y degradado ángel que sirve de intermediario entre la divinidad llamada Trujillo y su subordinado), entregar a su hija como ofrenda sexual. El resultado para Agustín Cabral es una pérdida doble: su hija ahora lo odia por haberla entregado como una oblación; Trujillo se enfurece más con él porque su encuentro con Urania demostró que ya no es el antiguo hombre orgulloso de su virilidad, la impotencia y la incontinenia están haciendo que pierda el control de su cuerpo, este Dios queda insatisfecho y enojado con su siervo Agustín Cabral.

LA VIOLENCIA SEXUAL Y LA SEDUCCIÓN COMO MECANISMOS DEL PODER

El poder tiene varios mecanismos que posibilitan el control y la sumisión del individuo o de un colectivo. Con base en la proposición anterior, reconocemos la violencia sexual y la seducción como elementos relevantes en el ejercicio del poder en las novelas *La fiesta del Chivo* y *Doña Bárbara*.

El hombre se ha asumido a lo largo de la historia como entidad dominante de la realidad y del mundo, por lo tanto, cree que es su privilegio la búsqueda y satisfacción de

su libido al configurarse como la parte activa, que se expresa en su capacidad de poseer y tomar a la mujer, despojándola de su identidad y convirtiéndola en objeto de placer.

Por el contrario, se considera a la mujer como la entidad sumisa y pasiva ante el hombre; de acuerdo con este estereotipo la realización femenina sólo es posible por medio del hombre, quien la erotiza y posee. Si una mujer se quiere librar de esta pasividad de objeto de deseo, se ve inmediatamente limitada por su entorno. Si la mujer se construye a sí misma, se convierte de inmediato en un problema para una sociedad patriarcal, pues adquiere una categoría de ser y no necesita de la entidad masculina para validarse.

La violación como instrumento de poder

En *La fiesta del Chivo* el protagonista tiene –además de los problemas y preocupaciones de su régimen– un profundo interés por el sexo, dedica parte de su tiempo a pensar en esta actividad. Trujillo vive constantemente erotizado; se recrea pensando o recordando el cuerpo de las mujeres que ha poseído, la mayoría sin su consentimiento.

El sexo para Trujillo no sólo es recreación o un medio para liberarse de la tensión producida por los problemas que afronta su régimen, es también una cuestión de poder político y social. Por lo tanto, cualquier situación que amenace su virilidad se convierte en una amenaza contra el régimen. Tomemos como primer ejemplo el final del capítulo XI, donde Trujillo se encuentra en un almuerzo con el matrimonio Gittleman, pareja estadounidense que apoya su gobierno. El Benefactor de súbito siente que se ha orinado en los pantalones, la ira e impotencia surgen, porque su incontinencia lo hará objeto de burla ante sus subordinados. Se descubre que la supuesta mancha en su pantalón no existe, pues es producto de su inseguridad, dando paso un final positivo y alegre para el dictador:

Se puso de pie y, soldados a la voz de mando, todos lo imitaron. Mientras se inclinaba a ayudar a Dorothy Gittleman a levantarse, decidió, con toda la fuerza de su alma: “Esta noche, en Casa de Caoba, haré chillar a una hembra como hace veinte años”. Le pareció que sus testículos entraban en ebullición y su verga empezaba a enderezarse (Vargas Llosa, 2015: 236).

El desenlace que plantea la cita se puede interpretar como la redención de la hombría de Trujillo. Su problema se ha mantenido en secreto, si nadie lo sabe, su estatus como hombre no se cuestiona ni es objeto de burla y su poder no disminuye. El brindis llevado a cabo por Trujillo es un acto de vanagloria por su restituida seguridad y control sobre sí,⁴ donde sus subordinados se vuelven copartícipes de su felicidad. Lo que dicha acción

⁴ Aunque en el final del capítulo xviii, antes de ir a la Casa de Caoba, Trujillo descubre que se ha orinado, empero, culpa de ello a José Román Fernández, por hacerlo enojar por su descuido de no

simbólica representa es en realidad la búsqueda de la homovalidación del dictador de forma implícita. La simple sensación de orgullo masculino no basta, tiene que demostrarla, hacerla tangible por medio de alguna acción o acto. La solución se encuentra en el pensamiento del dictador, tener un encuentro sexual donde haga gozar a una mujer, según él, siendo el gozo el indicio de su potencia viril.

El erotismo, nos dice González Montero (2007: 30), es el juego donde el sujeto se libera de todo límite a través de un acto de transgresión. Sólo que en este caso Trujillo no tiene que vencer límites morales ni sociales porque en la ideología patriarcal esos límites son para las mujeres, es libre de ejercer su lascivia porque no hay nadie que lo detenga, su posición de poder y carácter lo dejan exento de toda normativa. El único límite que traspassa es el de la otredad, en la mayoría de los casos el Jefe consume, suprime y elimina al otro en función de su propio placer.

Para comprender la mente del violador tomemos como punto de partida el análisis de Sotomayor Peterson, Pesqueira Leal y Redón Redón (2013):

Creemos que el violador, acorde con lo que le dice la sociedad hegemónica, considera como privilegio suyo el ejercicio de la sexualidad y su gozo, de ahí que conceptualice a la mujer y a los niños como los dadores del placer que le pertenece por el hecho de formar parte importante de la sociedad. Y es esta quien le ha dicho que su deseo debe ser satisfecho y que cabe la posibilidad de que la mujer ansíe ser penetrada, aunque de palabra lo niegue. Ese deseo, cabe pensar también, es parte de la jovencita, de la niña, incluso cuando este manifiesta su pertenencia secreta al mundo femenino; pertenencia cuyas manifestaciones se darán a través de la ropa, de ciertos movimientos que son propios de lo que se considera femenino y siendo así, él tiene derecho a gozar también de esa feminidad oculta que puede tomar por el solo [*sic*] hecho de estar al alcance de su mano (289).

La primera idea por recuperar de la cita anterior es la del hombre como entidad privilegiada para disfrutar de su sexualidad y el goce. Trujillo está respaldado por su posición sociopolítica y por la capacidad de someter a los habitantes de la nación, dando paso a una actitud de narcisismo androcéntrico. Se considera hombre realizado plenamente, ícono a imitar para sus congéneres. La imagen de hombre viril, fuerte e incansable que se construye Trujillo le hacen creer que debería despertar el deseo de las mujeres, el deseo secreto de querer acostarse con él.

En el caso de Urania, destaca la idea de la violación como la supresión de la otredad, ella se desposee de sí misma, es un cuerpo lo que yace en la cama a disposición de Trujillo, quien al no conseguir una erección reacciona de manera violenta; para él la culpa reside en Urania: al no corresponderle a sus caricias y al negarse a participar en el

reparar una cañería rota que se encuentra de camino a la guarnición militar. Pero en realidad es un caso de autoengaño.

proceso de excitación, impide que su satisfacción sexual sea cumplida. Trujillo ve a su víctima como una amenaza a su virilidad y a su poder.

El dictador ejerce la violencia sexual contra todas las mujeres posibles, incluyendo las esposas de los hombres de su círculo cercano. Todo colaborador o subordinado del jefe que se opusiera al ultraje de su mujer, y por ende se atreviera a preservar su honor masculino, era eliminado, como fue el caso de la mujer de Froilán. En este sentido se puede clasificar al jefe dentro de la categoría de violador violento, puesto que su actitud tiende a la expansión, la conquista y el desprecio por el entorno social. Su voluntad es colonizar, controlar, someter a la otra persona para reivindicar la arbitrariedad, el despotismo y la tiranía (Sotomayor Peterson, 2007: 60).

Para entender el concepto del honor, nos basamos en el trabajo de Gascón Uceda, titulado *Honor masculino, honor femenino, honor familiar* (2008), del cual destacamos tres puntos:

- La primera diferenciación del honor se establece por medio del carácter sexual.
- El honor masculino es activo. El varón es libre de mantener y/o resarcir su honra por los medios necesarios, sin importar si sus acciones son legales o ilegales, o bien, si ponen en peligro su vida.
- El honor femenino es pasivo. La mujer no debe de actuar o reaccionar para mantener su honra, porque ésta se basa en el comportamiento honorable y en el mantenimiento de las virtudes. Implica por lo tanto no significarse, no ser, no llamar la atención y no hacer.

Entre los puntos establecidos podemos observar que hasta el honor se encuentra sexuado y normado. Panorama que se repite en el contexto narrativo, donde surgen dos perspectivas de la pérdida del honor, la primera de forma voluntaria, el senador Cabral, y la pérdida inconsciente, para todas las mujeres de los subordinados y ajenas al círculo del poder que han sido violadas.

Retomemos el caso de la mujer de Froilán. El tipo de víctima, una mujer casada, implica que el violador agrede y aniquila la virilidad y el poder del esposo, puesto que en la sociedad la mujer se ve obligada a la exclusividad sexual; casarse implica que su sexualidad y vida le corresponde al hombre con quien se enlazó, transgredir esa normativa es perder el honor femenino y en consecuencia el del esposo. El varón se encarga de vigilar y controlar la sexualidad de la mujer, pues le es exclusiva, así muestra dominio y poder, si falla en estas tareas, las consecuencias son las burlas, la humillación y la pérdida del honor masculino y, como consecuencia fatal, la violencia en contra de la mujer, muchas veces al grado del asesinato.

Las violaciones llevadas a cabo en las casas de las víctimas le dan una significación al espacio. El crimen perpetrado en el hogar es una segunda violación, simbólica, al honor

masculino. La casa es el primer estadio de poder del varón, es el micro reino donde ejerce su autoridad y poder, sobre el espacio mismo y sus habitantes. Este lugar plantea un lugar de resguardo para la mujer, pues la entidad femenina tiene valor y estima al mantener intacta su honra y reputación. Las visitas realizadas por Trujillo para violar a las esposas de sus subordinados implican una destrucción del dominio simbólico del esposo al ser incapaz de proteger y resguardar su espacio y lo que reside en él.

Froilán sufrió un ultraje doble, la violación de su esposa y de su espacio simbólico, su casa, en consecuencia, su hombría queda cuestionada en la mentalidad patriarcal. La masculinidad de Froilán ha perdido los atributos relacionados a la hombría, sobre él recae la exclusión y *subordinación de la otredad*, es víctima de esa masculinidad que premia a quien cumpla con las prescripciones de su género y subordina, discrimina y humilla a quien no las cumpla ni posea. Trujillo se ha reafirmado nuevamente como hombre al destruir la hombría de su subordinado, mas esto no basta porque la afrenta se hace pública en una comida, a uno le tocan los elogios y aplausos y al otro la burla y el silencio de la humillación. El poder queda establecido y constatado, porque el ofendido es incapaz de hacerle frente a su adversario.

La única alternativa posible para los hombres ofendidos por el Jefe es el silencio acerca del tema; no nos parece descabellada la idea de un pacto de silencio entre las partes afectadas y los concedores del hecho, porque todos, en realidad, son propensos a pasar por la misma situación.

La seducción como medio de control y como venganza de doña Bárbara

Tradicionalmente se ha dicho que la novela de Rómulo Gallegos plantea una lucha entre la civilización y la barbarie codificada en los personajes de Santos Luzardo y doña Bárbara, respectivamente. Desde la perspectiva de género, se puede observar que mientras que la entidad masculina (la civilización) es exaltada, la contraparte femenina (la naturaleza, la barbarie) es menospreciada. Este enfrentamiento lo analizaremos a partir de las diferencias de género.

El género funciona paralelamente a los saberes que se transmiten en la educación impartida por el Estado, de acuerdo con Michel Foucault:

Ciertamente el saber transmitido adopta siempre una apariencia positiva. En realidad, funciona según todo un juego de represión y exclusión [...] exclusión de aquello que no tiene derecho al saber, o que tiene derecho más que a un determinado tipo de saber (1979: 32).

A la mujer sólo le ha quedado el derecho a un determinado tipo de saber: lo doméstico, lo afectivo y una limitación de roles (esposa y madre). Podemos ver en Marisela

las limitaciones en los saberes inscritos en lo femenino: Santos Luzardo educa y enseña a la hija de doña Bárbara a comportarse, hablar y actuar como mujer. Esta educación es una representación simbólica de la participación del pensamiento patriarcal en la construcción del género. Es decir, Marisela es simbólicamente el lugar corporal donde, de acuerdo con su sexo biológico, se construye el género femenino conforme a los estereotipos, roles, prácticas de lenguaje, posturas corporales y creencias acerca de lo femenino, que además deben asegurar su posición subordinada frente al varón. En este sentido, Luzardo poco a poco va preparando a Marisela para atender el ámbito que le corresponderá como su futura mujer: el hogar. Ella es ese toque de intimidad y calidez propiamente conferido a lo femenino, que aminora las fatigas de la vida pública y laboral del hombre, a la vez que tiene la función de ser un sedante o tranquilizante para el carácter fuerte del varón, en la perspectiva dominante de éste. Es decir, se refuerza el estilo de género o generolecto simbólicamente femenino que Castellanos describe: “falta de poder, la sumisión, las relaciones horizontales, el interés por las relaciones interpersonales, por establecer conexiones, la capacidad para escuchar con sensibilidad y empatía, y el lenguaje cortés y refinado” (2016: 84).

Doña Bárbara, en contraposición a su hija, se desarrolla en los saberes concernientes al hombre del llano: la convivencia y el manejo con los peones, montar a caballo para poder participar en el arreo, así como uso del lazo para derribar al ganado, a la vez que adquiere conocimientos jurídicos gracias a su breve relación con el coronel Apolinar. Lo anterior le da la posibilidad de desarrollarse mejor en un mundo masculino, en el que tiene que asumir un generolecto masculino sin abandonar los estereotipos femeninos como la seducción usada para contrarrestar la dominación del hombre. En este sentido cabe señalar algunas características del generolecto masculino, de acuerdo con Gabriela Castellanos: “del lado de lo simbólicamente (o convencionalmente) masculino, aparece la idea de que priman actitudes de poder y autoridad, deseo de competir, interés por la superioridad jerárquica, distancia emocional y el uso ocasional o habitual de lenguaje grosero o vulgar” (2016: 84). Al realizar actividades que requieren fuerza física, es decir masculinas, doña Bárbara adopta un generolecto masculino, no sólo en la actividad sino en la intención de significar superioridad frente a sus peones.

En otro orden, entre los saberes y prácticas negadas a las mujeres en una sociedad patriarcal destaca el erotismo. Al respecto nos dice Mancera: “se arraiga a la subjetividad por medio de la cultura, dictando que la mujer esté condicionada corporal y psicológicamente a los deseos del hombre” (2005: 87). La limitación al erotismo femenino se observa en que la mujer no se proyecta consciente y libremente como entidad buscadora y dueña del deseo; por el contrario, el hombre inscribe sus deseos en ella.

Para enfrentar las normativas socioculturales inscritas en las mujeres, la dueña de El Miedo realiza lo siguiente:

- Si la mujer ha de tener la postura de objeto de deseo que lo realice por deseo propio y no porque sea un dictamen natural de su sexo (Mancera, 2005: 89) En este sentido, despliega sus artes de seductora sobre con los hombres del llano; aunque la seducción, a nuestro juicio no la exime, a vista de esos mismos hombres, de que su cuerpo sea considerado un objeto sexual.
- Busca empoderarse por medio de la capacidad de acercarse a los varones con el propósito de erotizarlos (Serrano-Barquín, Zarza-Delgado. 2013: 108).

Quien establece una relación con doña Bárbara, también busca hacer crecer su pundonor como hombre. El ser amante de la dueña de El Miedo se interpreta de manera implícita como el haberla vencido o subyugado. Una mujer empoderada e independiente como doña Bárbara marca un reto para todo hombre; se vuelve un icono o un paradigma para las demás mujeres, pone en crisis el sistema patriarcal del llano. La devoradora de hombres, como se le llama peyorativamente, rompe los límites marcados y construidos socialmente para su género; ella demuestra con su presencia la capacidad de una mujer para realizarse, para actuar y tomar control de sí misma. Por lo tanto, los amantes de doña Bárbara tienen por fin hacerse de renombre al tratar de someterla a su influencia y voluntad, es el juego del poder por ver quién la doma. Balbino Paiba nos ilustra al respecto:

Balbino Paiba no lo ignoraba: pero, como era torpe y jactancioso, no desperdiciaba ocasión de aparentar que tenía ascendencia absoluta sobre ella, aunque por cada uno de sus alardes ya se hubiera llevado un chasco. La chanza que acababa de permitirse era de las que menos solía tolerar la avara doña Bárbara y se la cobró enseguida (Gallegos, 2019: 176).

En el capítulo cuatro de la segunda parte, cuando doña Bárbara y Santos Luzardo se encuentran en el arreo, la protagonista, nos relata el narrador, deja momentáneamente su estatus de marimacho para volver a su feminidad:

Brillantes los ojos turbadores de hembra sensual, recogidos, como para besar, los carnosos labios con un enigmático pliegue en las comisuras, la tez cálida, endrino y lacio el cabello abundante. Llevaba un pañuelo azul de seda anudado al cuello, con las puntas sobre el escote de la blusa; usaba una falda amazona, y hasta el sombrero “pelo-deguama”, típico del llanero, única prenda masculina de su atavío, llevábalo con cierta gracia femenil (Gallegos, 2019: 284-285).

Se aprecia desde los ojos a la boca los indicios de seducción, así como la blusa escotada, atavío que busca llamar la atención e imaginación del deseo del hombre.

[...] si alguna razón de pura conveniencia, como la necesidad de un mayordomo incondicional, en un momento dado, o en el caso de Balbino Paiba, de un instrumento suyo en el campo enemigo, la movía a prodigar caricias, más era hombruno tomar que femenino entregarse (Gallegos, 2019: 154).

El erotismo por parte de doña Bárbara no tiene simplemente el fin de conseguir bienes materiales o satisfacer su ambición, hay una consecuencia colateral: violar al hombre, pero desde su ontología como ser masculino. El narrador constata desde el inicio que la protagonista ha desarrollado un odio al varón. Ya sea por justicia, venganza o el mero deseo de sobresalir entre un mundo de hombres, doña Bárbara busca destruir o poner en tela de juicio la otredad masculina, desestabiliza los cimientos de la hombría, es decir, le quita al varón la capacidad de ser reconocido y reconocerse como hombre y la posibilidad de actuar sobre su realidad.

Ejemplifiquemos lo anterior con Lorenzo Barquero. La relación que se establece entre el sujeto mencionado y doña Bárbara inicia con una lucha por ver quien somete a quien:

—Cuando te vi por primera vez te me pareciste a Asdrúbal— díjole después de haberle referido el trágico episodio—. Pero ahora me representas a los otros; un día eres el taita, el otro *El Sapo*.

Y como él replicara, poseedor orgulloso:

—Sí. Cada uno de los hombres, todos aborrecibles para ti; pero, representándotelos, uno a uno, yo te hago amarlos a todos, a pesar tuyo.

Ella concluyó rugiente:

—Pero yo los destruiré a todos en ti (Gallegos, 2019: 149).

El fragmento citado muestra que tanto doña Bárbara como Lorenzo se enfrentan tratando de ejercer su voluntad sobre el otro. En consecuencia, la relación da inicio con una lucha de poder entre lo masculino y lo femenino.

Lorenzo Barquero era el hombre más representativo del llano de Apure, dada su educación y formación académica, su posición social y económica, su destrucción como entidad masculina es bastante simbólica, porque pierde su racionalidad, la cualidad más valorada atribuida a los hombres, el poder sobre sí y sobre su realidad, convirtiéndose en un borracho perdido entre el llano. Es destruido como varón, porque pierde la voluntad de demostrar que es hombre, puesto que dicho estatus siempre debe de estar en constante validación y ratificación por las acciones realizadas y por la aprobación de los otros hombres.

Doña Bárbara afirma su poder como entidad femenina al hacer uso de su erotismo para tener acceso al hombre, quien atrapado en la sensualidad de la protagonista va perdiendo el control sobre sí y de su realidad hasta convertirse en un ser sin voluntad ni finalidad. La pérdida de la categoría de hombre es el fin para el individuo, pues ser hombre es la llave de acceso al mundo y a sus privilegios. Incluso Balbino Paiba sufre el

cuestionamiento de su hombría cuando doña Bárbara da señas de haberse enamorado de Santos Luzardo. Lo que sufre este amante son las burlas de sus congéneres, porque del hombre se espera el dominio sobre la mujer y no al revés.

CONSIDERACIONES FINALES

Ambas novelas se desarrollan en un ambiente dominado, construido y gobernado por lo masculino. Los hombres por medio de su voluntad, pensamiento y acciones van formando la realidad al dictar sus normas, el comportamiento, las actitudes y aptitudes que deben poseer para vivir (o en su defecto morir) dentro del universo construido por ellos.

Pierre Bourdieu, en su libro *La Dominación masculina*, nos dice lo siguiente con respecto al dominio masculino:

Corresponde a los hombres, situados en el campo de lo exterior, de lo oficial, de lo público, del derecho, de lo seco, de lo alto, de lo discontinuo, realizar todos los actos a la vez breves, peligrosos y espectaculares, que, como la decapitación del buey, la labranza o la siega, por no mencionar el homicidio o la guerra, marcan unas rupturas en el curso normal de la vida (2000: 45).

Al relacionar las palabras de Bourdieu con las novelas que aquí nos conciernen, es inevitable pensar que los hombres provocan rupturas en el mundo narrativo. En el llano venezolano el hombre es quien domina, lucha contra la naturaleza agreste (hasta la llegada y victoria de Santos Luzardo sobre doña Bárbara), realiza proezas como la doma de los caballos, el arreo y el manejo de las reses; ellos administran la hacienda, luchan legalmente con otros terratenientes por las tierras, producen tanto el desorden como el orden. En República Dominicana, Trujillo cambia el panorama del país, del caos causado por caudillos, la pobreza y la migración de los haitianos se pasa a una paz armada y controlada, donde la violencia se sistematiza. El nuevo sistema produce una lucha constante entre el régimen y los ciudadanos (hombres), quienes actúan para derrocar al dictador en un ajuste de cuentas; la búsqueda de justicia está marcada por lo masculino.

La imposición de la visión patriarcal implica un proceso de adjudicación de valores que definen al hombre, a la vez que marcan un límite respecto a las mujeres o a otros hombres. Los valores, a saber, son la dominación, el poder visible, la actividad, la racionalidad, la individualidad, la eficacia, la voluntad de poder, la certeza y la heterosexualidad; estos elementos se consideran como importantes y valiosos socialmente, puesto que lo masculino estructura la realidad (Bonino, 2002: 13). Las cualidades antes enunciadas han servido para justificar el dominio del hombre, porque al atribuírselas se piensa una entidad capacitada para enfrentar al mundo que posibilita su manipu-

lación y disposición. Desde esta óptica, también se justifica la jerarquización entre los hombres, sólo aquellos que se apropien de los valores mencionados llegan a la cima de la jerarquía.

La virilidad es otro concepto que se debe de tomar en cuenta al plantearse el dominio de lo masculino dentro de las dos novelas. El término hace alusión a las características propias de un varón, empero, dicha adjudicación no se establece de forma natural, es decir, nacer como hombre no provee una ontología masculina por antonomasia, por el contrario, los elementos que constituyen al hombre se definen socialmente, pero se hace ver como algo natural. La virilidad es el pundonor como principio de la conservación y el aumento del honor, que está indisolublemente relacionado con lo físico, al menos tácitamente (Bourdieu, 2000: 24). Por ello, la virilidad se convierte en la búsqueda del pundonor marcada y establecida por la sociedad que demanda la adjudicación de ciertos rasgos o cualidades propicios para demostrar que el hombre es hombre. Sin embargo, la virilidad tiene que ser revalidada por otros hombres, en su verdad como violencia actual o potencial, y certificada por el reconocimiento de la pertenencia al grupo de los “hombres auténticos” (Bourdieu, 2000: 70).

Trujillo como símbolo de la masculinidad hegemónica

Rafael Leónidas Trujillo se configura como padre de una nueva nación, el patriarca de una nueva República Dominicana que formó y construyó cuando llegó al poder. Vemos su rol como patriarca en su relación con sus allegados y los ciudadanos del país. Ejemplo de ello se aprecia en el capítulo dos de la novela, cuando Amado García Guerrero decide casarse con Luisa Gil, su petición para contraer nupcias con dicha mujer se ve frustrada por el Padre de la Nueva Patria, quien lo amonesta y exhorta a no casarse, ya que el hermano de Luisa fue un militante comunista, orden que acata Amado.

El epíteto del Padre de la Nueva Patria no parece fortuito al considerar la República Dominicana como una familia donde Trujillo tiene el rol de protector. En el primer capítulo cuando Urania ve a dos haitianos semidesnudos vendiendo cuadros y el narrador hace una retrospectiva sobre el pensamiento del senador Cabral, dice:

“Del jefe se podrá decir lo que se quiera. La historia lo reconocerá al menos de haber hecho un país moderno y de haber puesto en su lugar a los haitianos”. El Jefe encontró un paisito barbarizado por las guerras de caudillos, sin ley ni orden, [...] que estaba perdiendo su identidad por los hambrientos y feroces vecinos. [...] quitaban el trabajo a nuestros obreros agrícolas, pervertían nuestra religión católica con sus brujerías diabólicas, [...] estropeaban nuestra lengua y costumbres occidentales e hispánicas, imponiendo las suyas africanas y bárbaras (Vargas Llosa, 2015: 16).

A través del discurso del padre de Urania vemos la negación del otro que impone el dictador, como jefe y Padre de la Nueva Patria, su deber es resguardar los valores culturales y proveer de seguridad a su pueblo, negando y excluyendo al pueblo haitiano. La cita a su vez refleja la creencia matriz de *la autosuficiencia prestigiosa*, pero aplicada a la sociedad dominicana, ya que Trujillo tiene el control sobre lo que se debe hacer con respecto al bienestar de la nación, incluso violando los derechos humanos y la ley, a la vez que expresa un carácter bélico y práctico. La autosuficiencia prestigiosa a nivel personal se enuncia a través de la disciplina a la que somete su cuerpo y temperamento, a saber: rutina de ejercicio al despertar y correr por las tardes, temperamento frío, calmado ante los problemas, pragmático, calculador, fuerte y enérgico, acciones que configuran el generolecto masculino de acuerdo a lo que la sociedad patriarcal espera de los hombres.

Para entender cómo Trujillo es el paradigma de la masculinidad hegemónica de República Dominicana, debemos entender que el ser humano es un ser social, un ser que aprende, asimila y aprehende lo que ve, lo que vive, lo que le enseñan a través del ejemplo, de la palabra, de la convivencia. Entonces lo que se espera como propio de los hombres, el ser “verdaderos” hombres, es la forma en cómo internalizan el aprendizaje cultural de género (Ayala-Carrillo, 2001: 742). En consecuencia, el dictador al interiorizar los saberes y preceptos de la masculinidad hegemónica se exalta como hombre realizado a plenitud, causando en sus congéneres respeto, admiración y obediencia, tanto que desean imitarlo.

El sometimiento no sólo afecta a los hombres, sino también a las mujeres; en esta ficción ellas son objeto de deseo sexual, por lo tanto, su función solo se reduce a ser el medio por el cual Trujillo satisface su lascivia. El dictador se jacta y vanagloria de su virilidad y de los crímenes que ha cometido en contra de las mujeres, como lo constata este diálogo:

—Yo he sido un hombre muy amado. Un hombre que ha estrechado en sus brazos a las mujeres más bellas de este país. Ellas me han dado las energías para enderezarlo. Sin ellas, jamás hubiera hecho lo que hice. (Elevó la copa a la luz, examinó el líquido, comprobó su transparencia, la nitidez del color). ¿Saben ustedes cuál ha sido la mejor, de todas las hembras que me tiré? [...] ¡La mujer de Froilán! (Vargas Llosa, 2015: 75-76).

Doña Bárbara: desplazamiento de la feminidad a la masculinidad

Doña Bárbara no hubiera llegado a tener poder ni hubiera sometido a toda su región de no haber sufrido las condiciones de su realidad; el desorden de un pueblo sin leyes ni civilización regido por los instintos del hombre. La violación que sufrió la protagonista hace que en su alma la alegría se añeje hasta destilarse en odio hacia los hombres.

La violación de doña Bárbara la orilla a tomar un nuevo rol, el de la bruja. La categoría implica rebeldía y sublevación ante una realidad dominada por hombres; empero las brujas son por lo general seres marginales, doña Bárbara no se margina, ella se incrusta en la sociedad llanera hasta toparse con uno de los pilares económicos y sociales de la región, Lorenzo Barquero, a quien por medio de su belleza y saberes mágicos logra hechizar hasta quebrar su voluntad y hacerse de todo su patrimonio.

Además de sus capacidades mágicas, doña Bárbara consigue el poder por medio de su belleza y su sensualidad, medios por los cuales se logra introducir en el mundo dominado por los hombres; de estos aprovecha su apetito amoroso y sexual para controlarlos hasta llevarlos a un estado de delirio, momento oportuno para apropiarse de lo que ellos tengan y luego hacerlos a un lado o eliminarlos. Su relación con diversos hombres para realizar sus objetivos conlleva la ruptura del precepto del recato femenino, pues en el universo narrado las mujeres sólo pueden entablar relaciones monogámicas, deben ser fieles a un solo hombre, de no ser así son consideradas prostitutas, son menospreciadas y rechazadas socialmente.

Para mantener su estatus de señora y dueña de La Barquereña, doña Bárbara tiene que renunciar a aquellas cualidades que supuestamente la hacen mujer: la maternidad y la domesticidad. Es un constructo socialmente común el pensar que las mujeres tienen un instinto materno nato, pero la protagonista rompe esta creencia:

Ni la maternidad aplacó el rencor de la devoradora de hombres; por el contrario, se lo exasperó más: un hijo en sus entrañas era para ella una victoria del macho, una nueva violencia sufrida, y bajo el imperio de este sentimiento concibió y dio a luz a una niña, que otros pechos tuvieron que amamantar, porque no quiso ni verla siquiera (Gallegos, 2019: 149).

La maternidad para la protagonista implica un nuevo sometimiento al orden masculino, porque sería un ser para otro ser, su vida y tiempo debieran de orientarse únicamente a la crianza de la descendencia. La protagonista decide dedicar su tiempo y sus energías a ella misma, lo que la lleva a salir del hogar, lo que representa una infracción al *corpus* normativo de la sociedad patriarcal porque la mujer pertenece a la reclusión doméstica, el exterior es el lugar de los hombres, quienes son dueños de la vida pública. Dada las condiciones agrestes del llano de Apure, los hombres desarrollan su físico y habilidades que les posibiliten sobrevivir, a comparación de las mujeres que viven reclusas en el hogar. La contraposición entre los géneros nos obliga a plantearnos la pregunta ¿las características físicas y habilidades que posee una mujer son las idóneas para participar en el llano? La respuesta se halla en el cambio sufrido por doña Bárbara:⁵

⁵ El narrador describe el cambio como una desfiguración, respondiendo a una visión patriarcal.

y atrofiadas hasta las últimas fibras de sensualidad femenina de su ser por los hábitos del marimacho –que dirigía personalmente las peonadas, manejaba el lazo y derribaba un toro en plena sabana como el más hábil de los vaqueros, y no se quitaba de la cintura la lanza y el revolver, ni los cargaba encima para intimidar– si alguna razón de pura conveniencia [...] la movía a prodigar caricias, más hombruno tomar que femenino entregarse (Gallegos, 2019: 153-154).

En un mundo de hombres la única manera de hacerse respetar es imponerse por medio de la fuerza, lo que provoca que los rasgos delicados y gráciles del cuerpo de doña Bárbara se deformen, según la perspectiva del narrador; pero diferimos de esa perspectiva porque la metamorfosis es la señal explícita del empoderamiento de la protagonista. En consecuencia, ella asimila las actividades, el indumentario y la figura de los hombres del llano. La participación en las peonadas y sobre todo la capacidad de lazar y derribar un toro (simbolismo de la fuerza demoledora masculina, el poder, la agresividad y la independencia) le crea una reputación y demuestra estar al nivel de los hombres. El revolver es un elemento simbólico de la masculinidad, porque también demuestra poder a la vez que se necesita valor para usarlo, su implicación estriba en la capacidad de enfrentar la muerte y darle cara al enemigo.⁶ Las habilidades de la protagonista provocan el reconocimiento parcial de los varones como uno más de ellos, pero no de forma total, porque el narrador nos dice que ella es considerada un marimacho, ser de segunda categoría en la jerarquía masculina. Sin embargo, se consolida principalmente al negar su feminidad (entiéndase por ella la sumisión y la pasividad).

El narrador, desde su punto de vista masculino, da cuenta de la desfeminización del personaje, esto con la finalidad de resguardar los límites de las diferencias sexuales y reafirmar la posición de dominio del hombre, lo que produce una discriminación con respecto a las posiciones que implican poder; para desacreditar a las mujeres emancipadas se recurre a describirlas de manera burlesca, grotesca o en contra del canon de belleza femenina (Tjeder, 2008: 74). El narrador de la novela se refiere a doña Bárbara en reiteradas ocasiones con términos como hombruna, marimacho, a la vez que describe su cambio corporal como una deformación y cuestiona su inteligencia.⁷

La intención del narrador es reafirmar que las posiciones de poder no corresponden a las mujeres, porque ellas producen el caos, la irracionalidad, son seres movidos por la codicia y desestabilizan a los hombres. En realidad, doña Bárbara carga con todo el desorden que ha surgido de un mundo de hombres, pero entre el pasado y el futuro, es indispensable un héroe y un chivo expiatorio, funciones que desempeñan Santos Luzardo y doña Bárbara, respectivamente. La protagonista es a quien se le adjudicó el

⁶ Como el trágico deceso del padre y hermano de Santos Luzardo.

⁷ Alude al plan de regresar los postes que van invadiendo Altamira atrás de los límites de dicha propiedad, para así acusar a Santos Luzardo de invasión de propiedad, el procedimiento es catalogado por el narrador como una idea surgida por casualidad.

caos precedente a su aparición: el cacicazgo, el robo de ganado, los asesinatos, las imposiciones por medio de la fuerza y la violencia ya existían. La guerra entre los Luzardo y los Barquero viene a constatar lo evocado, un conflicto plenamente masculino. En el universo narrado se reproducen los estereotipos asociados con las mujeres, a saber: la irracionalidad, lo sentimental, la codicia y avaricia; con base en esto entendimos que la aparición de una mujer como doña Bárbara se justifica para encarnar los males producidos por el hombre. Se puede concluir que el adversario de Santos Luzardo es una mujer para reafirmar el dominio masculino sobre el mundo. Y es que, como afirma Kate Millet: “El rasgo más característico y primordial de nuestra cultura radica en su enraizamiento patriarcal” (Amorós, 2005: 16).

En las dos novelas se reafirma que el poder es prerrogativa masculina y para ejercerlo el personaje tiene que ser hombre. En el caso de doña Bárbara hay cierta ambigüedad pues, aunque representa un generolecto masculino para hacerse obedecer y respetar por los hombres del llano, también actúa el generolecto femenino a conveniencia para obtener lo que desea. Sin embargo, en el universo simbólico, y de acuerdo con su sexo, la cultura patriarcal le asigna un valor negativo que debe ser dominado por un valor positivo que se ha adjudicado lo masculino: civilización versus barbarie.

BIBLIOGRAFÍA

- Amorós Puente, C. (2005). “Dimensiones de poder en la teoría feminista” en *Revista Internacional de Filosofía Política*, Núm. 25, 2005. México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, pp. 11-34. Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=59202501>
- Ayala-Carrillo, M. del R. (2007). “Masculinidades en el campo” en *Ra ximhai* 3, 3, pp. 739-761. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=46130306>
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*, trad. de J. Jordá. Barcelona: Anagrama.
- Bozal Sevilla, A. G. (1998). “El papel de los arquetipos en los actuales estereotipos sobre la mujer” en *Comunicar*, Núm. 11, pp. 95-100. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15801214>
- Butler, J. (2007[1990]). *El género en disputa*. Barcelona: Paidós
- Caro Baroja, J. (1961). *Las brujas y su mundo*. Disponible en: <https://www.lectulandia2.org/book/las-brujas-y-su-mundo/>
- Castellano Llanos, G. (2007). “Sexo, género y feminismo: tres categorías en pugna” en *Revista género* 8, 1, pp. 223-252. Disponible en: <https://periodicos.uff.br/revistagenero/article/view/30966/18055>
- _____ (2016). “Los estilos de género y la tiranía del binarismo: de por qué necesitamos el concepto de generolecto” en *La Aljaba*, Segunda época, Núm. 20, pp. 69-88.

- Castro-Gómez, S. (2007). “Michel Foucault y la colonialidad del poder”, en *Tábula Rasa*, Núm. 6, Bogotá. Disponible en: <https://www.revistatabularasa.org/numero06/michel-foucault-y-la-colonialidad-del-poder/>
- Colomina Garridos L. (2007) “La autoridad discursiva y falocentrista en La fiesta del Chivo de Mario Vargas Llosa”. en *Latin American Studies Program*, 8, 1, sin pp. Disponible en: <http://udspace.udel.edu/bitstream/handle/19716/19574/Vol8-1ColominaGarrigos.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Foucault, M. (1979). “Más allá del bien y del mal”, trad. de Varela J. y Álvarez-Uría *Microfísica del poder*. Madrid: Las ediciones de La Piqueta, pp. 31- 43
- _____ (1979b). *Microfísica del poder*, Ed. y Trad. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Madrid, Las Ediciones de Las Piqueta.
- Gallegos, R. (2019). *Doña Bárbara*. Madrid: Cátedra.
- Gascón Uceda, M. I. (2008). “Honor masculino, honor femenino, honor familiar” en *Pedralbes: Revista d'història moderna*, 2, 28, pp. 635-648. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5746235>
- Gómez García, P. (2002). “El ritual como forma de adoctrinamiento” en *Gazeta de Antropología*, Núm. 18. Disponible en: http://www.ugr.es/~pwlac/G18_01Pedro_Gomez_Garcia.html
- Hierro, G. “Género y Poder” (1989). en *Hiparquía*, Buenos Aires, Universidad Nacional de La Plata. Disponible en <http://www.hiparquia.fahce.unlp.edu.ar/numeros/volv/genero-y-poder>
- Jung, C. G. (1970). *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Barcelona: Paidós. Disponible en: <https://fdocuments.in/document/arquetipos-e-inconsciente-colectivo-carl-gustav-jung.html>
- Lara Alberola E. (2010). “Por qué y para qué: Función de las hechiceras y brujas en la literatura de los Siglos de Oro” en *Especulo. Revista de estudios literarios*, Núm. 44. Disponible en: <http://www.ucm.es/info/especulo/numero44/hechibru.html>
- Lavou Zoungbo, V. (1996). “Discurso burgués y legitimación machista en Doña Bárbara de Rómulo Gallegos” en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Núm. 43, pp. 211-225. Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/4530859>
- Mancera P., M. (2005). “Poder y transgresión del erotismo femenino” en *Revista venezolana de estudios de la mujer*, 8, 25, pp. 85 -94. Disponible en: http://saber.ucv.ve/ojs/index.php/rev_vem/article/view/2237/2130
- Michelet, J. (2019). Tentaciones. Rosina Lajo M. V. F. (Trad.) *La bruja: un estudio de las supersticiones en la Edad Media*, pp. 73-81. Ciudad de México: Akal.
- Paredes Zepeda, M. A. (2015). *Las voces del relato*. Madrid: Cátedra.
- Pons, M. C. (1996). *Memorias del olvido, Del Paso, García Márquez, Saer, y la novela histórica de fines del siglo XX*. México: Siglo XX
- Saiz Galdós, J., Fernández Ruiz, B. y ÁLVARO ESTRAMIANA, J. L. (2007). “De Moscovici a Jung: el arquetipo femenino y su iconografía” en *Athenea digital*, Núm.11, pp. 132-148. DOI: <https://doi.org/10.5565/rev/athenead/v0n11.385>

- Serrano-Barquín, C., ZARZA-DELGADO, P. (2013). “El erotismo como consumo cultural que evidencia violencia simbólica” en *Ra Ximhai* 9 (3), pp. 101-119. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=46128387006>
- Sotomayor Peterson Z., Pesqueira Leal, J., Redón Redón, R. (2013). “Violar: ¿frontera del erotismo masculino?” en *Estudios sociales*, 21, Núm. 42, pp. 279-306. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=41728341012>
- Tjeder, D. (2008). “Las misoginias implícitas y la producción de posiciones legítimas: teorización del dominio masculino”, trad. de Palomar, M. y Rodríguez Aviñoá, P., en Ramírez Rodríguez, J. C. y Uribe Vázquez, G. (coords.). *Masculinidades, El juego de género de los hombres en el que participan las mujeres*. México: Plaza y Valdez Editores, pp. 59-83.
- Vargas Llosa, M. (2015). *La fiesta del Chivo*. México: Debolsillo
- Vivero Marín, C.E. (2008). “El género en la teoría literaria”, en *GénEros*, Núm. 4, época 2, año 15, septiembre 2008-febrero 2009, pp 67-74.

La ética impersonal de los cuerpos y su devenir comunitario en *Nefando* de Mónica Ojeda

The Impersonal Ethics of Bodies and its Community Advent in *Nefando* by Mónica Ojeda

A ética impessoal dos corpos e o seu devir comunitário no *Nefando* de Mónica Ojeda

SELMA RODAL LINARES*

RESUMEN: En este artículo propongo que en la novela *Nefando* de Mónica Ojeda las diferentes formas de la despersonalización y la organización paratáctica entre experiencias y espacios configuran una comunidad impolítica. Partiendo de Esposito, entiendo por “comunidad impolítica” aquella cuyas relaciones son desapropiantes, porque deliberadamente interrumpen la pertenencia e identificación con los valores y entidades trascendentes que podrían brindar fundamento para lo común. Considero esta novela como un simulacro de la comunidad que, en contraste con una representación de lo político, despliega una ética-erótica impersonal, articulada por la virtualidad múltiple y material de los cuerpos que la conforman.

PALABRAS CLAVE: Literatura latinoamericana, Mónica Ojeda, cuerpo, ética.

ABSTRACT: In this article I propose that in the novel *Nefando* by Mónica Ojeda, the different forms of depersonalization and the paratactical organization between experiences and spaces configure an impolitical community. Departing from Esposito, I understand by “impolitical community” that whose relationships are disappropriating, because they deliberately interrupt the belonging and identification with transcendent values and entities that could provide foundation for the common. I consider this novel as a simulacrum of the community, that, in contrast to a representation of the political, displays an impersonal erotic-ethics, configured by the multiple and material virtuality of its bodies.

KEYWORDS: Latinamerican Literature, Mónica Ojeda, body, ethics.

RESUMO: Neste artigo, proponho que, no romance *Nefando*, de Mónica Ojeda, as diferentes formas de despersonalização e a organização paratática entre experiências e espaços configuram uma comunidade impolítica. Baseando-me em Esposito, entendo uma “comunidade impolítica” como aquela cujas relações funcionam fazendo uma desapropriação de poder, porque interrompem a pertença e a identificação com os valores e entidades transcendentales que poderiam fornecer uma base para o comum. Considero este romance como um simulacro de comunidade, que, em contraste com uma representação do político, expande uma ética-erótica impessoal, articulada pela virtualidade múltipla e material dos corpos que a compõem.

PALAVRAS-CHAVE: Literatura latinoamericana, Mónica Ojeda, corpo, ética.

RECIBIDO: 25 de octubre de 2021. **ACEPTADO:** 10 de noviembre de 2021.

* Becaria postdoctoral de la UNAM en el Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales Doctorado en Filosofía. Área de investigación: Literatura latinoamericana (siglos xx y xxi). (CEPH-CIS-UNAM). Asesorada por la Dra. Carolina Depetris. <selrodlin@gmail.com>.

Lo primero que hay que decir de *Nefando* (2016) es que es una obra compleja, desafiante para lectores y críticos. El nombre lo indica, hablamos de lo que produce repugnancia y horror. En el contexto religioso y político, el *pecado nefando* refería a la actividad sexual contranatura (sobre todo la sodomía) que pusiera en riesgo la economía de la reproducción por el puro placer. Esta segunda novela de Mónica Ojeda (Guayaquil, Ecuador, 1988) desde su título nos advierte que tratará de sexualidades disidentes y controversiales y expondrá un corolario de prácticas que difuminan los límites entre el placer y el dolor, lo bello y lo horroroso, las víctimas y los victimarios y, principalmente, entre el bien y el mal.

Por azar, seis personajes distintos cohabitan un piso en Barcelona y participan como creadores y espectadores de un videojuego de la *deep web* con el mismo nombre que la novela: *Nefando, un viaje a las entrañas de la habitación*, cuya breve existencia es investigada por un interlocutor de quien desconocemos la identidad e intención. Los personajes son Kiki Ortega (becaria, escritora y mexicana), Iván Hernández (mexicano y estudiante de una maestría en escritura creativa), el Cuco Martínez (programador, hacker de nacionalidad española) y los hermanos Emilio, Irene y Cecilia Terán (universitarios ecuatorianos), quienes son los creadores del videojuego de *Nefando*, el asunto que motiva la investigación emprendida por el narrador-cronista que ensambla la novela.

La novela es un ensamblaje pues está articulada por fragmentos que reúnen diferentes formatos y registros textuales. Todos los capítulos están organizados conforme a los diferentes espacios que habitan los personajes y manejan diferentes presentes de la narración. La secuencia, entonces, es intercalada, pues, aunque todos los testimonios se narran en presente –lo que brinda una experiencia de simultaneidad–, éstos se ubican antes, durante o después de la creación y desaparición del videojuego de *Nefando*. En la habitación #1 vive Kiki Ortega, en los tres pasajes que hablan de su vida, la voz narrativa corresponde a la tercera persona, pero alterna con la primera; en la habitación #2 habita Iván Herrera, cuyas tres narraciones están en segunda persona; el huésped de la habitación #3 es el Cuco Martínez, sus tres narraciones emplean la tercera persona e introducen fragmentos de códigos de programación, citas textuales y los diálogos que tiene con los otros personajes.

Los hermanos Terán comparten la habitación #4, de quienes no existe ningún testimonio situado en ese presente de la narración.¹ Contamos con un testimonio de Irene Terán, en tercera persona, a los 8 años, ubicada en la “Habitación de estrellas fosforescentes” y uno de Emilio Terán, en primera persona, a los 17 años, en la “Habitación azul con agujero de bala”. Ambos espacios corresponden a su casa de la infancia. A la voz y al pensamiento de Cecilia sólo accedemos indirectamente a través de las alusiones que

¹ El Cuco es la fuente principal a través de la que conocemos lo que dicen y piensan estos personajes cuando cohabitan el piso de Barcelona.

hacen sus hermanos y compañeros de piso sobre lo que dice y piensa. Sin embargo, casi al final, se incluye una serie de sus dibujos, realizados a sus 14 años, con el título “Exhibición de mis ruinas. Textos nunca escritos”.

De forma simultánea al momento de cohabitación de los personajes, se añaden dos textos: el epílogo y tres capítulos de la “Pornovela hype” de Kiki Ortega, en tercera persona (presumiblemente escrita gracias a la beca del Fonca, mientras se encuentra en Barcelona) y la “Recopilación de *posts* y crónicas sobre Nefando, videojuego de Navegador”, ubicado en un “Foro-comunidades *gamers*” de la *Deep web*, cuya “Traducción (y sospechada reescritura)” es también de Kiki Ortega, se presentan siete *posts* y una crónica en primera persona de las experiencias de tres usuarios que interactuaron con el videojuego antes de su desaparición. Ubicados en un momento que se infiere posterior a este suceso se incluyen cuatro entrevistas realizadas a Kik i, cinco a Cuco, ambas ubicadas en bares de Barcelona, y cuatro entrevistas realizadas a Iván, en un Starbucks de la Ciudad de México.

Como podemos ver en la descripción, la novela parte de diferentes narradores y registros que le cuentan a un interlocutor desconocido sus acciones y sentimientos en torno a las experiencias afectivas que vivieron en su contacto con las y los otra/os. De manera que se presentan diferentes configuraciones del dolor, el placer, la ira, el miedo, el deseo, el amor, como realidades divergentes sobre eso común que es el cuerpo. En este sentido, la obra no emplea los sentimientos como expresión de las personalidades, sino que exhibe su dimensión política como se configuran culturalmente y son producto de nuestras relaciones.

En el presente artículo me propongo demostrar que la novela *Nefando* de Mónica Ojeda configura una comunidad impolítica. Para pensar en este concepto parto del pensamiento de Roberto Esposito (2006), quien señala que, aunque lo “político” intenta representar la pluralidad que constituye a la *polis*, en su despliegue lógico-histórico niega esta pluralidad, pues la representación misma implica una reducción de los individuos representados a una entidad: pueblo, nación, Estado. Para lo político, entonces, la diferencia permanece irrepresentable, pues la relación “representante-representado” la fija en “la unidad de su propia forma imaginaria” (Esposito, 36). La categoría “impolítico” desmonta la despolitización de la comunidad reintroduciendo la diferencia y la multiplicidad en el corazón de la comunidad, de este modo, problematiza el carácter absoluto de lo político y enfatiza “la abolición de todo residuo teológico, de toda consolación dialéctica, de toda perspectiva utópica” de la política. (Esposito, 2012: 53).

Entiendo por “comunidad impolítica” aquella en la que las relaciones que la articulan son desapropiantes, puesto que deliberadamente interrumpen la pertenencia e identificación con los valores y entidades trascendentes que podrían brindar fundamento o sustancia para lo común. Por ende, una comunidad impolítica sería aquella

que abraza su imposibilidad misma de constituirse como identidad cerrada y conclusiva, cuya enunciación renuncia a la representación y se abre a lo común virtual. Como señala Esposito, siguiendo a Deleuze, lo virtual no se opone a lo real, por el contrario, “lo real conserva una zona de virtualidad”, que es previa o excede a su plena actualización (Esposito, 2007: 213).

Desde esta perspectiva, considero que la novela misma en conjunto se configura a sí misma como un simulacro² de lo común; puesto que, en contraste con una representación de lo político, ésta despliega una estética de lo posible, donde la comunidad se configura desde la virtualidad múltiple y material de los cuerpos que la conforman. Este simulacro de lo común, tal como será desarrollado en este artículo, tiene la forma de una ética-erótica impersonal de los cuerpos, donde toda representación de la comunidad aparece como una simulación que, en lugar de mostrar lo común como una propiedad, exhibe a sus miembros a la finitud y a los límites del contacto desapropiante con las y los otra/os.

Ahora bien, la novela crea ese discurso comunitario impersonal a través del paralelismo semántico y sintáctico, el cual teje relaciones de coordinación entre las experiencias de diferentes personajes ubicados en diferentes momentos de la secuencia principal, las analepsis, y los intratextos –la pornovela hype y la crónica del videojuego–. Dichas relaciones de coordinación articulan una “organización paratáctica” que no se construye por la secuencialidad causal de la trama, sino por la casualidad, el azar y las relaciones semánticas arbitrarias que crea el ensamblaje.

Con “organización paratáctica”³ nombro a un tipo de organización sintáctica de la obra articulada por la coordinación semántica, retórica, sintáctica o estética de elementos que no pueden jerarquizarse ni subordinarse en función de ningún concepto, sujeto u horizonte de comprensión extra-textual, tal como la verosimilitud y la representación. Si bien el concepto parte de su definición morfosintáctica, no se ciñe a ella. En contraste con ésta, aludo a un fenómeno literario que nos refiere a una lógica del sentido que desafía la división estructural del relato que organiza la secuencia narrativa en niveles y jerarquiza la información. De modo que, por ejemplo, el paralelismo que articula una coordinación entre los personajes de la pornovela y los hermanos Terán, a pesar de pertenecer a diferentes niveles diegéticos, desmonta la posible subordinación entre estas historias. Los paralelismos crean relaciones entre elementos de diferentes grados de importancia en sentido tradicional, por ende, los indicios, informaciones y catálisis, así como las narraciones intradiegéticas y metadiegéticas, adquieren en ocasiones un peso

² Para pensar en esta forma de la comunidad parto de la noción de “simulacro” de Deleuze. Para Deleuze, el simulacro, en contraste con la copia, no está fundado en la semejanza, sino en la disimilitud, pues posee una perversión y una desviación que le son esenciales (2005: 298).

³ Desarrollé el concepto de “parataxis” de manera puntual en mi tesis de doctorado (Rodal Linares, 2017), donde parto de la comprensión de “parataxis” que plantea Adorno (2003) a partir de la poesía tardía de Hölderlin.

más significativo para la construcción del sentido que las acciones nucleares. Por ende, el relato no puede ser asumido como estructura, pues las relaciones no se determinan por lugares y relaciones preexistentes, sino que suceden gracias a la contingencia de la coordinación. Los elementos heterogéneos son independientes entre sí, actúan juntos dentro de la obra, sólo por las relaciones de contigüidad y semejanza, remitiéndose entre ellos, pero sin lograr articular relaciones estables, afectándose entre sí, pero sin poder concretarse en una síntesis. Tienen puntos de encuentro, pero no se sujetan a un eje, los define la tensión que crean en el sentido, al desplazarse entre diferentes posibilidades.

LA DESPERSONALIZACIÓN Y LA CONFIGURACIÓN DE LA COMUNIDAD

A pesar de las diferencias entre las narraciones, en todas las voces podemos reconocer una despersonalización que acentúa la importancia de la experiencia corporal en la relación con las y los otra/os. Esta voz impersonal crea resonancia entre las diferentes voces y hábitats, articulando una especie de eco impersonal, que en continuo disenso dice el discurso comunitario. Por ende, nos presenta la construcción del cuerpo y de la afectividad como fenómenos colectivos, donde la socializar la emoción es un elemento que mueve a la comunidad a la resistencia.

La despersonalización⁴ cumple un papel fundamental para la lectura apolítica de las relaciones dentro de la novela, pues este mecanismo es responsable de deconstruir el dispositivo de la persona y mostrar que se soporta siempre en un mecanismo violento de exclusión. Esposito (2017) señala que la política se sostiene en la construcción de la persona. La persona es un dispositivo compuesto por relaciones de saber y poder, discursivas y no discursivas; que, en tanto que entidad, implica para sostenerse la despersonalización, ya que convierte a una parte de los seres, de la humanidad y del cuerpo mismo en una cosa que se posee y es súbdita de la otra. Por ello, lo que determina a la persona es justamente que no puede coincidir con su propio cuerpo, está caracterizada por la distancia que la separa de él (2007: 23).

En el relato existen momentos en los que la despersonalización cosifica a los cuerpos para instrumentalizarlos. Esta primera forma de despersonalización exhibe cómo la construcción cultural y simbólica de los sentimientos y del cuerpo son fenómenos colectivos. La dimensión política del sentimiento de odio hacia los cuerpos femeninos y feminizados –como las niñas, los niños y los cuerpos queer⁵– responde a su configuración

⁴ Hay que mencionar que Esposito (2007) rechaza el concepto de “despersonalización” en favor de lo “impersonal”. Pero he decidido mantenerlo en este texto para enfatizar el carácter de desmontaje que la novela emprende. Ese gesto deconstructivo, me parece justamente impolítico, ya que problematiza a la persona como representación fundante de la política comunitaria.

⁵ Con cuerpos feminizados me remito a los cuerpos que se asumen como “diferentes” del cuerpo humano, cuya configuración corresponde con la visión masculina. En ese sentido, me remito a los

semántica, la cual define cómo los comportamientos morales se conforman culturalmente a partir de la valoración de los cuerpos masculinos como personas y los cuerpos femeninos y feminizados como cosas.

Este tipo de despersonalización se observa en los actos cometidos contra los hermanos Terán cuando son niños por su padre quien los somete a mantener relaciones sexuales con él como entre ellos. Asimismo, graba las relaciones sexuales forzadas para venderlas como pornografía infantil. Los testimonios de Irene y Emilio evidencian que su padre dispone de sus cuerpos vivientes como si fueran posesiones. Escribe Emilio: “Nosotros estamos en una jaula de aire porque es mentira que papá nos ama” (Ojeda, 2016: 123), “soy minúsculo y papá me camina encima porque soy minúsculo” (Ojeda, 2016: 130). Emilio es “minúsculo” porque está reducido a su cuerpo y éste, a su vez, a una herramienta de placer.

Sin embargo, esta instrumentalización es contradictoria; por un lado, la cosificación depende de la condición de pseudopersona del niño que es asumido por los padres como suyo y no tiene autonomía legal y, por ello, no posee un lugar en el espacio público ni participa del lenguaje común de los adultos. Por otro lado, en la cosificación se movilizaba simultáneamente una escisión entre el cuerpo y la identidad familiar de los hijos, quienes, en los escenarios y acciones que suceden tras las cortinas, poseen incluso otro nombre: “A veces me llamaban el hijo de Fabricio Terán porque no sabían que yo era teddy00.avi. Nadie conocía mi nombre ni el sonido de mis gritos” (Ojeda, 2016: 126). En coincidencia, Irene dice:

Quería saber porqué se sentía despojada de su identidad cada vez que se quedaba sola con el padre [...] la hija menor intentó poner en palabras su disgusto hacia la cámara y las manos cayosas [*sic*] que la tocaban por debajo de la ropa, pero nadie la escuchó. La infancia tenía una voz baja y un vocabulario impreciso [...] (Ojeda, 2016: 77).

El reconocimiento del despojo identitario por parte de Irene muestra que la cosificación opera gracias a que el niño, al estar privado del derecho de posesión, ocupa un estatuto desigual con respecto al padre. No se es persona sino hasta cuando se tiene la facultad de poseer (Esposito, 2017: 36). Esposito explica que genealógicamente el

cuerpos que, por su diferencia, ocupan una posición asimétrica con respecto a los cuerpos masculinos y que por ello están “feminizados”. Como ha expuesto Rita Segato, el cuerpo de la mujer ha fungido históricamente como un soporte donde se inscriben el dominio y la soberanía de un pueblo sobre otro, es decir, una superficie que encarna la devastación física y moral de un pueblo. Como señala Segato: “ese cuerpo en el que se ve encarnado el país enemigo, su territorio, el cuerpo femenino o feminizado, generalmente de mujeres o de niños y jóvenes varones, no es el cuerpo del soldado-sicario-mercenario, es decir, no es el sujeto activo de la corporación armada enemiga, no es el antagonista propiamente bélico, no es aquél contra quien se lucha, sino un tercero, una víctima sacrificial, un mensajero en el que se significa, se inscribe el mensaje de soberanía dirigido al antagonista” (2014: 363). De este modo, entiendo por cuerpo feminizado cualquier cuerpo que dentro de la novela funge como “víctima sacrificial”, donde se inscribe la explotación o la violencia.

concepto de “propiedad” implica la violencia del robo. Para los antiguos romanos no existía una propiedad que no fuera fruto de este acto, así para “que algo se convirtiera inequívocamente en la propiedad de uno, tenía que haber sido arrebatado a la naturaleza o a otra gente” (Esposito, 2017: 39). Esto nos sugiere que el despojo corporal emprendido por el padre reactiva la relación entre poseedor y cosa poseída que reposa en el centro de la configuración patriarcal de la familia,⁶ de la que es deudora la representación de la comunidad fraterna.⁷

Irene reconoce que no posee el saber y el dominio del lenguaje común para ser escuchada, es decir, para tener un lugar en el ámbito familiar y público. Cabe mencionar un paralelismo semántico entre esto y una conversación citada por Cuco sobre el monstruo Frankenstein. Aunque Frankenstein sí habla, aclara Emilio: “nadie lo escucha, su lenguaje no existe para los otros y su voz es inaudible, lo ven como una criatura sin subjetividad porque está vivo a través de lo roído, porque es incapaz de ser más allá de su cuerpo” (Ojeda, 2016: 101). Los niños, como el monstruo, son reducidos a cuerpos, porque se parecen menos a una persona a diferencia de los adultos, quienes, como dice Irene: “no se sentían confundidos por lo real; todos respiraban por la boca para formar un sólido nido de conceptos articulables con el que moldeaban lo que veían, lo que escuchaban y lo que decían” (Ojeda, 2016: 77).

Por ende, la cosificación de los cuerpos infantiles en la novela no hace otra cosa que reactivar la semántica de la persona en su extremo más cruel. En coincidencia, Esposito señala que desde la antigua Roma, al estar exento el cuerpo vivo de un estatus jurídico propio, “desempeñaba un papel preeminente en la definición de las relaciones sociales”; en tanto que “medía el poder ejercido por algunos sobre los demás” y fungía como “el blanco en movimiento en el que se descargaban el placer acumulado y la violencia, a menudo a la vez y de forma directamente proporcional [...] el canal a través del cual la persona era transformada en cosa” (Esposito, 2017: 43). En este sentido, hay una imposibilidad fundante para los hermanos Terán de asumirse como personas, pues, desde un inicio, su cuerpo es expropiado, convirtiéndose en una cosa que no pueden tener para sí.

⁶ Sobre este punto dice Esposito: “Esto último regía incluso para los hijos –y, por lo tanto, para cualquier ser humano desde el momento de su nacimiento–, sobre quienes pesaba, por lo menos en el derecho arcaico, el derecho de vida y muerte en favor del padre, el cual se hallaba, por ende, autorizado a venderlos, prestarlos, abandonarlos, si no a asesinarlos. Ello significa que en Roma nadie gozaba, en el transcurso de su vida, de la calificación de persona. Alguno podía adquirirla, otros estaban excluidos por principio, en tanto que la mayoría transitaba a través de ella, ingresando o saliendo según la voluntad de los *padres*” (2011: 21). Aunque la violación forzada de los hijos sea una acción ilegal y extrema de la desigualdad estructural entre padres e hijos dentro del marco de la ley, conforme la cita podemos ver que la estructura patriarcal se soporta en su origen mismo en una diferencia del poder de posesión.

⁷ Esto ha sido desarrollado cabalmente por Derrida en *Políticas de la amistad* (1998), donde muestra que la noción misma de humanidad reposa en una relación de semejanza y reconocimiento que surge sólo en función del padre común.

Asimismo, al convertir a los cuerpos en mercancía del capital, el padre inscribe en ellos un valor suprasensible de cambio, el cual convierte a cada hermano en un producto que puede incrementar el capital simbólico y material del padre. Emilio compara los trabajos documentales del padre, que eran celebrados en todo el mundo por la crítica mundial, con las películas pornográficas que ellos actúan: “Los documentales de papá sobre los huaorani y los taromenanes se parecían muy poco a teddy.vs.piggy.vs.bunny.avi” (Ojeda, 2016: 125). La atenuación aquí genera una ironía que desmonta la identidad pública del padre como un reputado cineasta interesado en hacer visible la vida de las identidades marginales. Se crea una equivalencia (aunque sea asimétrica) entre la explotación de los cuerpos de la pornografía y la realizada sobre los pueblos indígenas que viven en aislamiento voluntario y son fetichizados por el cine documental. Al mismo tiempo que una cosificación corporal, hay una personificación de la cosa, en esta inversión, el cuerpo de los hermanos Terán adquiere un estatuto más importante que su vida, la cual se convierte únicamente en fuerza de trabajo gratuita; así, el padre no sólo posee los cuerpos de los Terán en tanto que productos, sino su vida, convirtiéndolos en esclavos.

Por ello, la vida de los hermanos es preservada por el padre a toda costa y, en contraste, tanto Irene como Emilio fantasean con la muerte. En el testimonio de Irene, la niña intenta resistir a la voluntad del padre ahogándose en la piscina.

Lo peor, pensó, no era ahogarse, sino que el padre la reviviera y ella tuviera que vomitar mares de agua con cloro para ser lanzada a la piscina otra vez, como la pesadilla dentro de una pesadilla, eternamente, porque el fin, había llegado a creer, no existía si el padre estaba cerca para devolverla al punto de partida y empujarla a un camino sin horizonte. Esta vez sumergida en el rectángulo áureo de la piscina, no pataleó (Ojeda, 2016: 72).

En todo el pasaje de la alberca hay varios indicios de que ésta funciona como una metáfora del dolor de sobrevivir para los hermanos.

La imagen del hundimiento aparece en otros momentos de la narración remitiendo a la experiencia de dolor continuo de los personajes, incluso ya de adultos. Es una imagen que viene frecuentemente acompañada por indicios de pequeñas acciones de resistencia y disenso. Emilio recurre a ésta cuando plantea que la muerte es una oportunidad de liberarse, como el pez Gog, del encierro en el que vive: “Nosotros estamos en una jaula de aire porque es mentira que papá nos ama. A veces Gog se golpea la cara contra el cristal” (Ojeda, 2016: 123). Ante el descubrimiento del pez flotando sobre la pecera,⁸ Emilio escribe después:

estamos vivos y soñamos puentes porque en nuestra casa un cadáver que flota es como un sueño [...] Ella [Irene] cree que somos libres porque somos más inteligentes, pero sólo

⁸ Esta imagen se reitera también en una de las crónicas del videojuego de Nefando, en la cual la dormida flota suspendida en el aire, mientras del agujero de la pared brota agua y la habitación se va inundando (Ojeda, 2016: 151).

Gog muerto es libre. Cuando muramos será maravilloso, digo. Nuestro cuerpo seguirá sin nosotros y se marchitará entre las flores (Ojeda, 2016: 131).

A su vez, Iván refiere cuando encontró a Cecilia golpeándose la cabeza contra la pared, exactamente igual que el pez Gog. Al comentar el suceso más adelante, ella le dice que mientras lo hacía pensaba que “su cuerpo no era un templo” (Ojeda, 2016: 174) y que sólo así podría liberarse de lo sagrado. Mientras que Irene y Emilio buscan escapar de la cosificación a través de la fantasía de un cuerpo muerto que pueda trascenderlos, por ende, continúan en la lógica sacrificial; Cecilia resiste abrazando su dolor, intentando romper con el valor simbólico del cuerpo donde se soporta la cosificación, a través de la renuncia del dispositivo de la persona. En la interpretación cristiana, la persona ocupa el lugar de lo sagrado. Como expone Esposito, la exigencia en el hombre de proveer las necesidades corporales es definida por san Agustín como una enfermedad, lo que no sería propiamente humano y que, por ello, constituye la parte impersonal de la persona (2011: 64). La persona guarda una conexión con los ritos sacrificiales, reproduciendo el gesto de consagrar una parte del humano y excluir otra, que es sacrificada a costa de mantener lo espiritual y lo trascendente. Es a través de estos movimientos cómo configura un orden simbólico entre formas de vida que son más o menos valiosas en función de su espiritualidad.

Ahora bien, dentro de la novela, también en Iván acontece una despersonalización, pero ésta es voluntaria y surge como estrategia de resistencia ante el sometimiento del cuerpo culturalmente codificado por el régimen de significación de la persona. Ante su erección, Iván dice: “No te repugnaba lo que te había excitado [...] sino tu miembro, esa serpiente húmeda que sentías ajena, invasora de tu cuerpo, y que odiabas más que a nada en el mundo [...] El abominable tú” (Ojeda, 2016: 26). Iván odia su cuerpo porque es un significante que representa a la persona que él no desea ser y que lo sujeta a distintas prácticas dentro o fuera de la moral en diferentes momentos del relato. Por ello, él expresa la necesidad de expulsarse a través de la violencia hacia sí mismo y hacia otros: “Esa pulsión estaba siempre movilizada por una violencia interna que no podía ser amaestrada, que no tenía otra razón de ser que la de exteriorizarse” (Ojeda, 2016: 160). El reconocimiento de esta violencia se da por primera vez cuando el personaje viola a su novia Nabila y declara explícitamente que lo excitante del acto es la cosificación del otro:

No querías hacerlo, no deseabas tener sexo con ella ni hacerla sufrir, pero una curiosidad salvaje te palpitó de repente y no pudiste abrirte a nuevas posibilidades [...] Intentaste desprenderte de tus afectos y conseguiste ver a Nabila como una rata de laboratorio. Te sorprendió lo fácil que fue dejar de quererla. En cuestión de segundos, porque lo pensaste de otra manera, ella ya no fue una persona (Ojeda, 2016: 158-9).

Esta experiencia le muestra que su potencia vital es la destrucción hasta el extremo mismo de la muerte. Cabe mencionar el momento en el que Iván decide asesinar a un perro para reconstruir el sentimiento de satisfacción que le produjo infligir dolor a Nabila:

Viste al pequeño animal [...] Lo observaste como si fuera una metáfora [...] Pensaste, quieto junto al árbol, que la experiencia era ese momento en el que te alejaste de Nabila mientras ella se retorció del dolor y supiste: “de aquí en adelante sólo me quedará la memoria de esto”. La construcción de una memoria personal te permitía apropiarte de las experiencias no tuyas; continuar luego del extrañamiento de ti [...] El cuello del perro era tan pequeño que te bastó una sola mano para levantarlo en el aire y estrellarlo contra el tronco. Tu cuerpo se estremeció de algo que era demasiado grande y abstracto: de eso que provenía del ser que no sabías nombrar (Ojeda, 2016: 162).

Iván experimenta a través de las pasiones del dolor y placer⁹ su poder impersonal, aquí el cuerpo ya no es una unidad simbólicamente codificada ni una posesión de la persona, sino, como en los personajes de Sade, una realidad negativa que le permite, a través de las acciones aniquilatorias, negarse a sí mismo. Es en la cosificación de las y los otra/os y de sí mismo donde puede experimentarse como carne impersonal: un “monstruo múltiple, vaciado de identidad” (Ojeda; 2016, 160), otro ser que es “innombrable, impredecible, una oquedad por donde se colaban insectos y olas sucias” (Ojeda, 2016: 161).

Para buscar una alternativa a la persona desde la cual reafirmarse, Iván expulsa de sí las experiencias emocionales que lo conectan con las y los otra/os (tales como el amor, la amistad, el odio) en aras de despojar al propio cuerpo del valor simbólico y devolverle la vitalidad desnuda. Es de esta manera como Iván puede reconocer en sí mismo la potencia de la carne como materia que excede la esfera de la subjetividad y une a lo humano con lo animal, a lo viviente y lo no viviente, incluso, a partir de sus “prótesis imaginarias” (Ojeda, 2016: 25), a lo orgánico con lo inorgánico. Sin embargo, su despersonalización no rompe la lógica de la encarnación, sino que la lleva a su extremo, aniquilando toda diferencia corporal. La vida se convierte en carnificación absoluta: un *continuum* incorporal que a través de la violencia contra los cuerpos singulares logra hacerse trascendente, expulsando de sí cualquier indicio de otredad.¹⁰

Una figuración semejante se da en la relación entre los hermanos Terán cuando son adultos. Ante la despersonalización forzada, ellos hacen surgir la comunidad como resistencia ante la cosificación. Con la independencia y libertad legales de la adultez, los

⁹ A diferencia de otros sentimientos el dolor y el placer a pesar de ser lo más común en nuestros cuerpos son incomunicables, singulares, incomparables e intransferibles. Por ello, se puede comprender que puedan cerrar, tanto como abrir al otro a lo común.

¹⁰ Hay que decir que infligir dolor al otro es un riesgo implícito a la vida en su acepción comunitaria. La vida tiende a destruir y destruirse, ya que su potencia es el exceso, tiene un poder infectante y delincuente que busca afirmarse a través de la apropiación y la expropiación. Contra ese riesgo se erige la persona como dispositivo de inmunización, en su calidad de punto trascendente que no corresponde al cuerpo vivo y que le brinda orden y protección. Sin embargo, para Esposito, el paradigma inmunitario deviene tanatopolítica, pues busca conservar la vida a costa misma de la vida, es decir, en aras de la conservación puede reprimir y excluir aquello que amenace su persistencia. En contraste con la *communitas*, la *immunitas* se caracteriza por cerrarse ante la extrañeza para reafirmar la unidad de lo propio, esto asemeja la despersonalización de Iván con el dispositivo inmunizante de la sacralización de la persona.

hermanos no devienen sujetos por la varita mágica del derecho ni pueden construirse una identidad o asumirse como personas. Mientras que la relación sexual incestuosa entre los hermanos Terán, durante la infancia, es una violación forzada ante la que los personajes sueñan con la muerte, más adelante se convierte en el único acto de resistencia y amor al cual los personajes pueden acceder en su contexto. Al respecto dice Emilio: “Por primera vez no somos instrumentos. Por primera vez queremos [...] Prefiero pertenecerme y no ser una marioneta de la fuerza. Hay momentos así en los que soy mío” (Ojeda, 2016: 128-9). La relación sexual les permite acceder a otra significación de su propio cuerpo, donde este ya no es simbólico y, por ello, puede convertirse en lo común, es decir, aquello que los expone y los conecta entre sí a todo lo otro. Escribe Emilio:

Eso es estar desnudo, me digo, y veo mi desnudez perdida en la sangre que derramo y que es la de Irene y la de Cecilia porque es la mía [...] Estamos vivos y no somos tristes. Mi sangre que se derrama florece en la tierra y en el agua y abre los caminos de los paisajes de los cuerpos que se destiñen, los veo amaneciéndose desahuciados y cubriendo lo que miro con todo lo que soy. Mi sangre enarbolada recorre las mesetas, los volcanes, sube hasta el cielo y flota como un cadáver o como un sueño. Veo a Irene y a Cecilia derramándose sobre mi corazón disparado en la pared del mar y las abrazo porque son lo único y digo: hola, tundra de mi sangre. Hola (Ojeda, 2016: 132).

De este modo, de una manera totalmente distinta a la despersonalización de Iván, la comunidad de los amantes que crean los hermanos Terán tiende también a la carnificación absoluta. Irene y Emilio construyen entre sí una comunidad de los amantes,¹¹ una especie de “sueño de absoluta inmanencia” (Esposito, 2009: 31), donde la comunicación es transparente y sin mediación, y los amantes se esfuerzan por una identificación completa. Esto es expresado no sólo por los hermanos: “A veces soy Emilio y a veces soy Cecilia, dijo Irene, y también dijo: pero casi nunca soy yo” (Ojeda, 2016: 102), sino también por Cuco, quien afirma haber confundido sus voces y siluetas: “la mayor parte del tiempo imaginaba que los hermanos eran una sola persona [...] Para él los hermanos eran indistinguibles porque por dentro tenían una misma cara escarchada y tundida (Ojeda, 2016: 101-2). El extremo de la comunidad inmanente corre el riesgo de convertirse en principio aniquilante, pues elimina la singularidad en favor de una fusión: un

¹¹ La noción de “comunidad de los amantes” es pensada por Blanchot, quien la teoriza en *La comunidad inconfesable* (2002), esta refiere a una figura de la comunidad como comunión, en la cual dos seres se unen para vivir el fracaso de tal unión y su mutua exposición a la muerte. Esta ha sido problematizada tanto por Esposito como por Nancy. Recupero aquí el pensamiento de este último, pues me parece que puede clarificar la fusión voluntaria entre los hermanos Terán: “El suicidio o la muerte común de los amantes es una de las figuras mítico-literarias de esta lógica de la comunión en la inmanencia. No se sabe quién, ante esta figura, entre la comunión o el amor, sirve de modelo, en la muerte, al otro. En realidad, la muerte realiza, con la inmanencia de los dos amantes, la reciprocidad infinita de las dos instancias: el amor pasional concebido a partir de la comunión cristiana, y la comunidad pensada sobre el principio del amor” (Nancy, 2001: 31).

único cuerpo total. Las diferencias singulares se disuelven en un todo que les da la posibilidad de trascender sus experiencias afectivas singulares en una especie de flujo vital que los atraviesa y en el que participan. Esta trascendencia es otra cara del sueño de la muerte, pues se adhiere a la lógica sacrificial en cuanto que excluye la singularidad corporal de los afectos en pos de una representación de la comunidad como comunión.

Cabe resaltar que Cecilia, su hermana, resiste al nosotros totalitario. Dice Emilio sobre el silencio¹² de Cecilia que “despeña los significados. Su silencio es la carne de mi miedo” (Ojeda, 2016: 131). Asimismo, Iván declara que tras golpearse contra la pared: “en el preciso instante en que llegaron sus hermanos [Cecilia] me dijo, delante de ellos, con un tono encabritado: ‘no son yo’” (Ojeda, 2016: 173-4). Con estas acciones reintroduce un vacío que no puede llenarse en la comunidad. Su disenso interrumpe el deseo de transparencia inmediata en el nosotros y, por ello, despierta en sus hermanos el incómodo reconocimiento de la diferencia corporal y afectiva que interrumpe cualquier posible identificación entre sí.

LAS LAS HABITACIONES-CUERPOS Y EL ENSAMBLAJE DE SUS PARALELISMOS-DESCENTRAMIENTOS

Como hemos visto, estas formas de despersonalización –la que es efecto de la cosificación en los hermanos Terán y la que surge de la no coincidencia entre persona y cuerpo en Iván– sugieren el vacío constitutivo desde el cual se articula todo deseo político. La política intenta suplir esa falta común a través de la persona, identidad que funciona como régimen de discriminación entre los cuerpos. Sin embargo, la falta es ya la forma de la comunidad. Ante ésta, la novela plantea tres maneras de configurar la comunidad: 1) como comunión y disolución de los cuerpos en un único cuerpo político, que es la que se observa en la acepción de la comunidad de los amantes entre Irene y Emilio; 2) como carne sin cuerpo, es decir, pura presencia indiferenciada, que es la que sucede en Iván y tiene una acepción negativa y aniquilatoria; y, por último 3) como una ética impersonal de los cuerpos singulares, donde lo común es el *clinamen*:¹³ la exhibición mutua e insuperable hacia nuestra diferencia y vulnerabilidad recíprocas.

¹² Se intuye que el silencio de Cecilia se produce también porque ingiere medicación psiquiátrica, la cual puede ser un mecanismo de control al mismo tiempo que de cuidado, cuyo objetivo es preservar la integridad del cuerpo político.

¹³ La noción de *clinamen* tiene su origen en la filosofía de Lucrecio. El *clinamen* refiere a la desviación espontánea de un átomo en su trayectoria, la cual da origen a nuevas cadenas causales. Esta noción fue recuperada por Deleuze (2005) para pensar en la pluralidad irreductible de las series causales y es fundamental para la comprensión de la originariedad del simulacro. A su vez, el concepto de *clinamen* ha sido retomado por Nancy para referir a la inclinación o “disposición del uno hacia al otro, del uno por el otro o del uno al otro” (200: 17). Para este filósofo, la comunidad no es otra cosa que este *clinamen*, lo que no ha sido pensado por la política y la metafísica del sujeto. De este modo, el *clinamen* es la desviación

Por ejemplo, la novela enfatiza que cada cuerpo tiene un lugar que habita y es a través de cada habitación como limita o abre su contacto hacia las y los otra/os. Al respecto, Kiki menciona que: “Las cuatro murallas de su habitación la protegían del lenguaje de los otros” (Ojeda, 2016: 7). Por otro lado, la noción de “habitación”, como la de “paisaje”, pone en escena la interrupción de la representación de la comunidad, a través de la diseminación que se produce por el desplazamiento semántico de lo común y la mutua afección. En la primera narración de Kiki resalta la repetición de la palabra “habitación”, a la cual se añaden de manera intercalada diferentes significantes: “refugio”, “un intestino”, “una boca sin dientes”, “una cola de lagarto”, “una fortaleza”, “un claro”, “una placenta”, “una página en blanco”, “una lengua torcida”, un escenario”, “un autorretrato”, “una celda”, “una herida” (Ojeda, 2016: 11). El paralelismo sintáctico y semántico que se crea gracias a la repetición y a los dos puntos –que es uno de los mecanismos que articulan la parataxis en la novela– no sólo pone en relación estos significantes entre sí, sino que además nos remite a diferentes imágenes y frases que aparecerán posteriormente en la novela, creando relaciones intratextuales que se harán presente más adelante, una vez que viajemos entre las diferentes habitaciones.

Así se crea desde un inicio una relación entre leer y habitar, misma que se reproduce en el título del videojuego *Nefando: viaje a las entrañas de una habitación*. Cada habitación corresponde con el mundo e imaginario singular de cada personaje, no obstante, al mismo tiempo será aquello que los conecte con los y las otro/as: el lugar donde la invasión y extrañeza del otro advenga en la forma de un golpe, un hueco o una ventana, que interrumpen las superficies, una palabra que expropia el lenguaje, una imagen que desfamiliariza la mirada ampliando el paisaje.¹⁴

Por otro lado, como podemos ver en los campos semánticos a los que nos remite el paralelismo, se sugiere una relación entre la habitación y el cuerpo. Esto es evidente cuando Cecilia le menciona a Iván que cada uno tiene dos puntos escritos en el cuerpo: “La neta, yo pensé que Cecilia estaba delirando hasta que me dijo: ‘los dos puntos sirven para llamar la atención sobre lo que va a venir’ [...] Recuerdo que me dijo: ‘como si tuviéramos dos puntos al frente. ¿Ves mi paisaje?’” (Ojeda, 2016: 175). Como sabemos, los dos puntos introducen algún tipo de explicación (enumeraciones, ejemplos, aclaraciones) y frecuentemente se usan en la parataxis. La equivalencia entre los dos puntos y el cuerpo aquí nos indica que cada cuerpo es en sí mismo ya un habitáculo para el

originaria de cada ser, lo que produce el contacto con los otros y, a su vez, lo que desborda en cada una de estas desviaciones la representación unitaria de la comunidad produciendo sólo un falso representante, un simulacro.

¹⁴ Esta palabra se repite dieciocho veces dentro de la novela, por diferentes personajes y narraciones. A su vez, el dibujo de Cecilia donde se lee “mi paisaje:” (Ojeda, 2016: 194) crea un paralelismo con la frase antes analizada “la habitación:.” Para Pérez Barreiro la repetición de esta frase es un intento por enunciar el dolor a través de “una metáfora que no evoca la presencia plena del afecto”, sino la iterabilidad de la experiencia afectiva de los cuerpos a través de la configuración textual (2021: 125).

sentido, lo despliega: es una ocasión donde éste se disemina y difiere a través de la experiencia singular de cada personaje.

La habitación, es al mismo tiempo el espacio donde están los personajes, la espacialidad corporal que los expone irremediamente a lo común, donde coexisten y responden ante el llamado de los demás. Asimismo, el Internet y la literatura, dentro de la novela, son habitáculos: lugares de conexión y exposición ante la amenaza persistente de los y las otro/as. De este modo, en todas estas habitaciones podemos notar que el cuerpo se muestra como la experiencia comunitaria que articula una relación entre lo erótico y lo ético. De hecho, en varios momentos, la obra pondrá en escena prácticas como el sadomasoquismo, la pornografía, el incesto y la automutilación como acciones humanas que, aunque desafían la moral, deben de ser reconsideradas conforme a las experiencias corporales de cada personaje.

Esto se puede ver en la novela en la iterabilidad de algunas acciones como la pornografía. Si bien se nos muestra como un mercado que reproduce de manera brutal la despersonalización y la explotación capitalista de los cuerpos. para Kiki la imaginación pornográfica tiene el poder de desvelar la verdad negada de la moral (95). Por ello, puede ser un ejercicio de resistencia e incluso de supervivencia ante la normatividad impuesta sobre los cuerpos: un instrumento de liberación y autoconocimiento. Asimismo, para el personaje de Cuco, la exhibición que hacen los hermanos Terán de sus videos pornográficos en el videojuego constituye un acto de enunciación legítimo, una resignificación de lo que vivieron:

Ellos eran las víctimas y esas eran sus imágenes. Los hermanos tenían derecho a hacer lo que quisieran con ellas y eso fue lo que hicieron [...] Decir que el perdón es una aporía, así como la justicia retributiva; que hay cosas que no pueden repararse, pero que eso no es necesariamente malo [...] Que cuando la confianza se rompe, aún después de eso, hay mundo, pero uno en el que poco importan los estándares normativos (Ojeda, 2016: 154).

Ante el régimen de sentido común que cosifica los cuerpos femeninos y feminizados la novela contrapone una erótica impersonal que puede servir como otra ética; una estrategia que está basada centralmente en la materialidad singular del cuerpo como elemento intrínseco de la comunidad, la forma misma en la que se habita la espacialidad compartida. Aquello que olvida la representación, que la moral obvia y, por ello, sólo oculta, es el cuerpo.

Esta ética articulada desde los cuerpos puede ser pensada desde Spinoza. Para el filósofo, el cuerpo es ya un ensamble de fuerzas y partes diferentes, por lo que todas las pasiones, los modos en los cuales nos afectan los otros cuerpos y las ideas, transforman nuestro ser. Lo bueno es aquello que al combinarse con nuestro cuerpo aumenta nuestra potencia; mientras que lo malo es lo que descompone la relación interna de nuestro propio cuerpo, disminuyéndola. Esto quiere decir que los sentimientos y las conductas

no responden a valores trascendentes, sino que se dictan de forma singular en la existencia misma. Por un lado, se hace visible la diferencia singular de cada experiencia vital y, por otro, se produce una experiencia profundamente relacional entre los personajes.

Dentro de la novela, la ética, articulada desde los cuerpos, tiene una potencia restaurativa para los personajes, quienes a través de la imaginación ficcional encuentran cómo rearticular su dolor para convertirlo en una práctica afirmativa de los cuerpos vivos. Ante la carencia constitutiva y el dolor constante que atraviesan los personajes cosificados, en *Nefando* surge la necesidad de construir artificios protésicos, realidades virtuales que fungan como suplementos de la imposibilidad de la comunidad. Kiki, Emilio y Cuco manifiestan el deseo de configurar una comunidad que trascienda la corporalidad como límite territorial a través de una ética impersonal que proporciona la escritura. Así, la escritura funciona como prótesis corporal que rompe con la concepción unitaria del cuerpo, y por ello, con la lógica de éste como una propiedad de la persona.

Emilio menciona en su testimonio que la escritura es un artificio que le permite ver lo que de otro modo no puede: “Escribo, a veces, muchas cosas que no he visto hasta que las pongo en un papel. Entonces esas cosas se atardecen” (Ojeda, 2016: 130), y además que aquello que ve articula su existencia: “Escribiré todo lo que veo porque es lo único que soy” (Ojeda, 2016: 124). Para él, la escritura es lo que puede tramar la relación comunitaria con los otros cuerpos explotados y vulnerados que ve en los videos del padre, incluyendo los de sus hermanas. Como efecto de la mirada, los cuerpos se enlazan convirtiéndose en un solo cuerpo integrado por muchos cuerpos, que como un *loop* reitera una y otra vez la violencia ejercida sobre el propio. Escribe Emilio: “Veo un montón de cuerpos que son el mío: lo único. Dientes [...] Sé que encarno el paisaje de miles de cuerpos desteñidos” (Ojeda, 2016: 128-30).

Sin embargo, en lugar de que su escritura reproduzca la cosificación, le proporciona la oportunidad de reconocerse como una vida más que es parte de un continuo vital inmanente: “estamos vivos y no somos tristes. Mi sangre que se derrama florece en la tierra y en el agua y abre los caminos de los paisajes de los cuerpos que se destiñen, y los veo desahuciados y cubriendo lo que miro con todo lo que soy” (Ojeda, 2016: 132). De este modo, configura un mundo, levanta un lenguaje y, por ello, puede entenderse que la comunidad política todavía emerja en él como posibilidad.

El primer capítulo de Kiki muestra que la escritura es un suplemento, una realidad virtual material que no es un vacío, porque “no existe en realidad la página en blanco” (Ojeda, 2016: 8). Kiki desarrolla mecanismos de desapropiación para hacerse de una lengua impersonal a través de la ficción. En lugar de negarse a sí misma, Kiki se multiplica en diferentes historias y personajes dentro de su pornovela. En coincidencia, tanto las narraciones personales de Kiki como la de su pornovela se hacen en tercera persona. Como señala Esposito: “Con la tercera persona ya no está en juego la relación de

intercambio entre una ‘persona subjetiva’, el yo, y una persona, ‘no subjetiva’, representada por el tú, sino la posibilidad de una persona no personal o, más radicalmente, una no persona” (2007: 152). Kiki decide escribir a través de sus personajes Diego y Eduardo, a quienes considera imprescindibles para “decirse con su propia lengua”. Afirma: “Mis personajes serán lo real y yo una ficción” (Ojeda, 2016: 10-11).

Kiki recurre a la construcción de vidas imaginarias que fungen como metáforas para encontrarse a sí misma. Sin embargo, ella se asume como un *peephole*, un agujero donde pueda entrar “el deseo de desear” y ser todavía más “cráter que Ellos” (Ojeda, 2016: 7). Al asumir su propia falta como oquedad productiva, punto de fuga posible, serán las experiencias de placer y dolor de los personajes las que le permitirán corporalizarse. Recobrar su cuerpo a través del deseo que trasciende los modelos de representación de la moral, y que por ello puede liberarla del sometimiento de la persona que ha sido conformada socialmente, sobre todo por su madre. Dice Kiki: “Necesito una escritura que gima a través de la ironía para decir que sobreviví a mi infancia” (Ojeda, 2016: 141). Así, articula una retórica del dolor autónoma e inmoral a través del relato pornográfico. Cabe decir que ella se cuestiona a sí misma acerca de por qué escribir una novela pornográfica, ante lo cual responde que busca un “lenguaje que no se remordiera” (Ojeda, 2016: 14). La construcción del universo perverso le permitirá explorar la sintaxis social a través de lo prohibido, para mostrar justamente cómo no hay nada más humano “que los deseos y los temores y la indiferencia a los deseos y a los temores de otros” (Ojeda, 2016: 14). Su relato sádico-masoquista actúa como una realidad virtual que administra la economía del deseo y mantiene el goce, el exceso, en una acepción vital sin convertirse absolutamente en aniquilación.

Kiki manifestará en su “Pornovela hype” la relación genealógica que existe entre el amor y el dolor, provenientes de la retórica cristiana. En una de sus entrevistas, remite a lo que le decía su abuela sobre las imágenes del Cristo crucificado: “debía amar el dolor que se representaba en esas imágenes y sentirlo en carne propia para purificarme” (Ojeda, 2016: 34). En su comparación entre el cristianismo y el BDSM devela que la retórica desde la que entendemos el amor y el placer se soporta en un deseo por padecer o infligir el dolor: “El placer no está en las heridas de la carne, en su significado, ¿y cuál es su significado?, te preguntarás, pues el de la absoluta entrega, el de la completa sumisión” (Ojeda, 2016: 36). Esta relación muestra el reverso perverso de lo político una vez que se ha secularizado. La ironía desmonta el fundamento teológico que sostiene nuestra experiencia afectiva con las y los otra/os, denunciando la lógica sacrificial en el centro mismo de la comunidad política.

En concordancia, Kiki revela que quería escribir la historia de una mujer que pudiera encarnar el dolor de todas las mujeres del mundo (Ojeda, 2016: 80), con el objetivo de mostrar que, aunque el dolor es “intransferible e incommunicable”, “existe un léxico para describirlo” (Ojeda, 2016: 80) y esta retórica común transforma nuestra experiencia

del mismo. Este personaje sería inverosímil, porque sabría que sufrir y gozar era un exceso ligado a la corporalidad y que nuestro cuerpo nunca es más nuestro que cuando duele (Ojeda, 2016: 81). La escritura inverosímil de dolores inventados, aunque no por eso menos reales, (Ojeda, 2016: 81), para Kiki podría manifestar el cuerpo, sólo en la medida en que renunciara a hacerlo; a través de la exposición del cuerpo como un exceso que no puede ser capturado por la retórica y que, por ello, no podría ser pensado dentro de ningún lenguaje incluyendo el de la política.

La novela pornográfica tiene el poder de escenificar su deseo inmoral femenino, porque es un instrumento de liberación y autoconocimiento que le permite dejar de ser objeto de deseo para convertirse en sujeto deseante. Pero sólo puede hacerlo si se asume su escritura como un pastiche, una obra cínica e irónica que se ríe de sus propios miedos (Ojeda, 2016: 92). Se propone hacer una pornografía del amor, en la que la risa pueda desacralizar el horror de lo contado. De hecho, la “Pornovela hype” puede ser leída como un pastiche de la historia de Irene, Emilio y Cecilia Terán. En esta también existen tres personajes: Diego, Eduardo y Nella. Tal y como los hermanos Terán, los estos personajes construyen una relación comunitaria basada en el ejercicio de su sexualidad, donde el dolor y el placer se mezclan, difuminan y son interdependientes, se dice sobre Nella que ella “entendería el amor físico a través del dolor y la muerte” (Ojeda, 2016: 8). Por otro lado, el último fragmento de la pornovela remite a las últimas líneas del testimonio de Emilio citado anteriormente: “derramaron la sangre de sus cuerpos sobre la tierra y la tierra chupó su sangre y fue como si volvieran a ser, como si regresaran al origen y se abrieran a la pasión, a la desintegración del UNO” (Ojeda, 2016: 184). Como en el relato de Emilio, el derramamiento de la sangre sobre la tierra se convierte en un elemento expansivo que promete la trascendencia para los personajes a través de la desintegración de sí. La imagen de la sangre vincula en ambos casos la vida con la muerte, disolviendo los cuerpos en la unidad. En ambos casos, la relación sexual perversa e inmoral entre los personajes recrea la comunidad como absoluto haciendo énfasis en el carácter paródico de esta imagen utópica.

A su vez, existen otros paralelismos entre la trama de la novela y los testimonios escritos y gráficos de los Terán.¹⁵ Nella como Irene se define como un “pez de aguas estancadas” (Ojeda, 2016: 112) y como Cecilia se confunde con la escenografía y simula su propia ausencia (Ojeda, 2016: 114). También en el fragmento del tercer capítulo de

¹⁵ La historia de los Terán en sí misma también puede leerse como un simulacro de la familia nuclear, donde se exhibe el carácter carcelario de la triangulación edípica: madre, padre, hijo. Los hermanos son incapaces de romper con la estructura, anhelan el amor de la madre, que parece mantenerse indiferente ante el abuso, y repudian, aunque obedecen la ley del padre, quien es el principio organizador de la familia. El incesto de los hermanos Terán reconduce el deseo a través de la estructura, distribuyendo los significados en las posiciones significantes del triángulo familiar, pues articula nuevamente el deseo a través de la unión fraterna, vínculo que surge del parricidio imaginario a través del videojuego de *Nefando*.

la pornovela se dice que Nella quiere que ellos vean lo que ella ve y lo que ella ve es “:” (Ojeda, 2016: 180). Este pasaje nos remite a la interacción entre Cecilia e Iván, antes citada, donde Cecilia menciona los dos puntos en su frente. Otro punto en común entre ambos personajes es que Nella pone de manifiesto la imposibilidad de decir a través de la escritura, porque “no puede decir que las palabras no pueden decir” (Ojeda, 2016: 180) y Emilio dice que: “Cecilia dibuja lo que no puede decirse. Dibuja su boca sellada” (131). En contraste con Eduardo, quien como Emilio opta por la escritura, Nella dibuja sus agonías tal y como Cecilia sus ruinas.

Los paralelismos no sólo crean relaciones de coordinación entre la “Pornovela hype” y la historia de los Terán, sino que en estas narraciones también aparecen referencias a las narraciones de Kiki y la crónica del videojuego. Por citar un ejemplo, Nella tiene “ojos de lagarto” (Ojeda, 2016: 181); Cuco menciona que los “Terán eran iguales: tenían los ojos de un verde mustio y la piel como la cáscara de un kiwi” (Ojeda, 2016: 102); la referencia al verde y a la piel del reptil aparece también en la narración de Kiki sobre la habitación –“Deslizó la mano sobre la pared y, cuando notó los relieves y la aspereza del muro despellejado, imaginó el lomo de un cocodrilo y supo que sólo se podía escribir una novela así: rodeada de escamas” (Ojeda, 2016: 13)– y en la crónica del videojuego de Nefando se menciona que sale un cocodrilo en la habitación y se come a la dormida. Por otro lado, los personajes de Kiki son nombrados por ella como moscas y dentro de la novela, en el testimonio de Cuco, aparece la foto de una mosca al lado de una leyenda que el personaje ve escrita en una pared del quinto piso y que nos remite nuevamente al testimonio de Cecilia: “MI HAMBRE COMPITE EN LAS RUINAS CON EL ALETEO DE ESTA MOSCA” (Ojeda, 2016: 170).

Aquí cabe mencionar que también se crea un paralelismo entre Kiki, la mujer que encarna el dolor y el personaje de Cecilia, el que será descubierto por el lector casi al final de la novela. Kiki manifiesta la imposibilidad de describir su desgarramiento:

Estaba hasta la madre de no poder decir mi dolor [...] La cosa es que me encontré vacía de palabras. No podía decirlo. Jamás en toda mi chingada vida me había sentido tan frustrada. A mi mente sólo venían metáforas imprecisas: explosión, desgarramiento, ardor, y cada una de ellas correspondía a una realidad ajena a mi experiencia. Desgarramiento, por ejemplo: eso era lo que me había pasado, yo me había roto, pero ¿cómo se siente una persona desgarrada? Decir que sentí un desgarramiento no era explicar mi dolor (Ojeda, 2016: 81-82).

Al final, en los grafismos de Cecilia, resalta la repetición de la palabra “desgarramiento”. En la continuación del pasaje antes citado, Kiki menciona que, con cada ataque, su personaje habría perdido partes de sí misma hasta el punto de perder el habla y la escritura, de la cual sólo quedarían grafismos (Ojeda, 2016: 82). Cecilia, como este personaje, pierde el habla y la escritura y en su lugar sólo exhibe sus grafismos, que son

como ruinas y están titulados con la leyenda “textos nunca escritos”; dando señal de que ella, a diferencia de sus hermanos, no asume ni siquiera un léxico para el dolor, porque se encuentra más allá de éste.

EL VIDEOJUEGO Y LA NOVELA COMO SIMULACROS DE LO COMÚN

Los paralelismos son mucho más vastos de lo que podría desarrollar en este artículo. Las reiteraciones nos indican que no sólo Kiki reescribe la historia de los hermanos Terán, sino que la yuxtaposición paratáctica como efecto de las reescrituras es el principio organizador de la novela. De hecho, las indicaciones que escribe Kiki sobre su poética en las narraciones pueden funcionar como una teoría literaria sobre la novela de Ojeda. Kiki declara que quería escribir: “Una novela sobre la crueldad, una novela destinada a perturbar” (Ojeda, 2016: 8). Aunque definitivamente *Nefando* perturba porque pone de manifiesto temas, escenas y relaciones que son inmorales, desde mi perspectiva la novela también trastorna porque su construcción sintáctica configura una voz impersonal y artificial que se pone de manifiesto como un simulacro fallido de la comunidad. Este simulacro se configura gracias a una política estética desapropiante que abre lugar para el devenir de una comunidad protésica que ya no se basa en la homogeneización y la propiedad. Los abundantes paralelismos no devienen pistas para descifrar relaciones de complicidad entre los personajes. La relación semántica perturba porque no puede asimilarse como lógica, es una impertinencia del lenguaje que pone de manifiesto su artificialidad, su fracaso comunicativo. Como en un poema, la reiteración de las palabras en diferentes frases, voces y contextos produce que el sentido de cada significante se afecte por el sentido de los otros significantes con los cuales co-habita en su proximidad, al mismo tiempo que afecta el sentido en común de aquellos.¹⁶

Las historias divergentes, a la vez que semejantes, se yuxtaponen haciendo imposible privilegiar una sobre la otra en el trazado de la comunidad; por ello la novela da una apariencia infinita de eterno retorno, pero que no puede clausurarse en la unidad de lo mismo, sino que evoca una relación entre lo diferente. Es la cualidad paratáctica la que tiene el potencial de remitirnos a la realidad negativa (a) política desde la que se erige toda enunciación literaria como política de lo común. Esta negatividad fundante del acto mismo de enunciación literaria no tiene en su centro un vacío o un silencio, sino que, como dice Pérez Barreiro (2021) está descentrada: su despliegue es el exceso

¹⁶ Al respecto de este punto, Ana Belén Pérez Barreiro (2021) sostiene que la repetición de los signos en *Nefando* pone de manifiesto la diferenciación textual del afecto en la forma de un suplemento; pues la experiencia del dolor se presenta en sí misma como otra a través de un falso representante, sin original, que no puede restituir ni representar la presencia del afecto.

mismo de la significación que la literatura abraza y produce. Por ello, puede afirmarse con Nancy que la literatura es la forma de la comunidad desobrada (que a pesar de sus diferencias es otro concepto posible para pensar en la comunidad impolítica), es decir, una comunidad abierta e inoperante arrojada al fracaso, desmontándose a sí misma en su propia enunciación.

Las repeticiones internas en el texto no pueden subordinarse ni jerarquizarse, no tienen otro fin que el juego mismo de coordinación que, como en la figura deleuziana del rizoma, se articula por la hiper-referencialidad textual.¹⁷ En este sentido, la novela, como el Internet, nos abruma con su polimorfía proliferante y excesiva, pero sólo para mostrarnos que no hay original ni proyecto, no hay referente posible ni lenguaje común que pueda fundar a la comunidad. El discurso comunitario de *Nefando* no está integrado sólo por la pluralidad discursiva, sino por la acción del montaje que configura lo común como una virtualidad, a través de la persistencia de los patrones léxico-semánticos que se presienten hasta cierto punto como falsos, inverosímiles y artificiales. Sin embargo, en mi opinión, esto no es un defecto literario de la novela, por el contrario, el artificio imperfecto constituye un elemento central de su estética de lo posible¹⁸. Pues será a partir del carácter protésico y artificial que las relaciones de coordinación entre las experiencias ponen de manifiesto en qué medida la enunciación lingüística en *Nefando* renuncia a la representación.

La novela desafía constantemente las políticas del yo, a través de una escritura desapropiacionista en los términos en los que la define Rivera Garza (2013: 270). Una estética que no trata de volver propio lo ajeno, como sucede en las prácticas capitalistas y de autoría, sino de desvincularse del rastro de lo propio para abrir el lenguaje a las múltiples hablas que son relegadas en los discursos políticos que representan la comunidad.¹⁹ Así, se muestra como un artificio de supuesta autoría plural, donde la voz impersonal ensambla las distintas experiencias de los personajes que por contigüidad se afectan

¹⁷ Sobre este punto Andrea Pezzè (2020) hace un recuento de las muchas referencias literarias presentes en *Nefando*, que parece hacer una genealogía de los precursores del horror. Destacan las alusiones directas e indirectas a Roberto Bolaño, Sade, el Aleph borgiano, Onetti, Alina Reyes, Curtis Garland, Dorsett Case, William Gibson, Alejandro Jodorowsky y Moebius. Para esta crítica, la novela exhibe una biblioteca sobre las posibilidades de la escritura del mal, en la que lo literario ya no depende de un canon o de una definición académica, sino de la posibilidad de combinar elementos heterogéneos (53-4).

¹⁸ Se podría ahondar en la figura del “error” como otro recurso que está problematizando la representación. Diego, el personaje de la pornovela, defiende esta postura: “Para leer bien hay que leer mal, decía Diego; hay que leer lo que no quieren que leamos” (Ojeda, 106: 63). También Cuco discute la concepción misma de una forma correcta e incorrecta de hablar (Ojeda, 2016: 67).

¹⁹ En esta lógica pueden pensarse no sólo la creación del videojuego que retoma los videos de libre circulación de la *Deep web*, sino también la creación del sitio *web* de piratería de los hermanos Terán que atenta contra el derecho de autor –otra figura jurídica basada en el dispositivo de la persona y la propiedad.

entre sí. Esta escritura impersonal exhibe el trabajo colectivo de producción del lenguaje común y por ello, construye una comunidad impolítica.

Ahora bien, con la creación de la realidad virtual del videojuego, la novela devela otra forma de escritura desapropiada. Cuco Martínez confiesa que pensaba que el Internet podría ser un espacio utópico que permitiría una auténtica democracia participativa: el lugar de la “política pura” (Ojeda, 2016: 86), donde los programadores, los *crackers* y los *scener* son poetas, desobedientes sociales que desafían los límites impuestos por la representación y el lenguaje a través de la escritura de códigos sin autoría, “con la finalidad de compartir los resultados con la mayor cantidad de gente posible” (Ojeda, 2016: 43).

El artificio protésico del ciber mundo para Cuco podía despolitizar el cuerpo como unidad significante, convirtiéndolo en una “superficie plana que pueda proyectar imaginarios mentales” (Ojeda, 2016: 46), porque le permite al yo ir más allá de su estructura, desterritorializarse, extenderse “un poco más allá del límite impuesto por su corporalidad y su territorialidad” (Ojeda, 2016: 49). Cuco reflexiona acerca de cuáles son sus límites cuando se encuentra conectado, dice: “¿Cuál era el cuerpo de su yo sumergido en el interior del sistema de un ordenador?, se preguntó. ¿En dónde terminaba su subjetividad y en dónde comenzaba la de los demás dentro de un espacio virtual?” (Ojeda, 2016: 46). Cuco sueña que el ciber mundo puede ser la caja de la empatía descrita por Philip K. Dick en *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?* La realidad virtual en potencia permitiría conectarse con el dolor y alegría de los otros para encarnarlos y amarlos de verdad.

Sin embargo, él mismo entiende que la empatía tiene límites mentales y tecnológicos (Ojeda, 2016: 70), porque la indiferencia ante los y las otro/as es un elemento intrínseco de la comunidad. Por ello, aunque el Internet tenga una potencia comunitaria, factualmente reproduce la realidad sin reinventarla. A pesar de que la programación sea un lenguaje que no le pertenece a nadie, los mundos que crea y las identidades virtuales operan bajo la misma lógica que el dispositivo de la persona, pues permiten excluir de una manera súper efectiva la carne de los cuerpos virtuales. Nos enfrentamos a una realidad que en lugar de ser virtual se convierte en una representación más de la comunidad.²⁰ En lugar de abrir espacios para la reflexión ética o inventar nuevas formas de la moral, Cuco afirma que sólo nos permite comportarnos un poco más inmorales o criminales de lo que queremos reconocer en la presencia (Ojeda, 2016: 70).

No obstante, en mi opinión, el videojuego que crean los hermanos Terán, en su renuncia a la empatía en pos de una ética-erótica impersonal, abre lugar para una polí-

²⁰ Al respecto, dice Cuco: “El ser humano ha creado ese fantástico espacio de libertad y ha hecho de él un calco del sistema mundo. Es como si no fuéramos lo suficientemente creativos como para hacer una nueva moral que funcione en la red o nuevas representaciones de nosotros mismos que reten a las de siempre (Ojeda, 2016: 70).

tica de los cuerpos afirmativa, la cual no deviene utopía ni distopía, sino que pone en escena la condición aporética de la comunidad como impolítica: que sea aquello que necesitamos y al mismo tiempo lo que amenaza nuestra supervivencia.

Toda la información que poseemos sobre el juego nos es proporcionada por los testimonios de quienes lo jugaron. Además de las declaraciones de Cuco, Iván y Kiki contamos con la documentación de la experiencia de tres cibernautas desconocidos: A, B y C. El videojuego parece simple: consiste en una habitación donde una mujer desnuda reposa sobre la cama aparentando estar dormida. Esta simpleza obliga a los participantes a decidirse por la agencia o la paciencia. Las interacciones de A, B y C permiten observar distintas formas de relación con la otra, las cuales conducen a diferentes series narrativas, pero nunca a una resolución cabal de los objetivos del juego. Sabemos, por ejemplo, que la dormida puede ser violentada e incluso asesinada y que además los objetos del cuarto en distintas combinaciones funcionan como portales a diferentes videos de pornografía, entre los cuales están los videos de los hermanos Terán. No hay, entonces, una posibilidad de progresar dentro de la trama: ganar o perder.

Las experiencias descritas por los tres usuarios se presentan de forma fragmentaria e intercalada y contrastan de manera fundamental entre sí. El usuario B asume una posición activa, violenta hacia la dormida con el afán de avanzar, que le produce placer:

Ayer me di cuenta de que la dormida cambió después de los golpes. Sus pechos se volvieron más pequeños y sus caderas menos prominentes. Parece una adolescente. Decidí que lo único que podía hacer era golpearla otra vez. No sé cuánto tiempo lo hice, pero la sangre llovió y eso estuvo bien. Me gustó mucho. El cuerpo de la dormida empezó a infantilizarse con la paliza. Lo que quedó sobre la cama fue el cuerpo amorado de una niña (Ojeda, 2016: 151).

El usuario C decide desde un inicio evitar las interacciones con la dormida y en su lugar opta por explorar el espacio de la habitación donde reposa. Dicha pasividad pareciera que surge de una indiferencia hacia la dormida. Esto puede verse cuando decide no interrumpir al cocodrilo que empieza a comérsela a pesar de reconocer que “podía golpearlo para que se detuviera” (Ojeda, 2016: 151). De manera contradictoria, el usuario C desiste de continuar el juego, cuando al darle clic al cocodrilo que él mismo dejó que se comiera a la dormida, escucha los gritos de una mujer. No es hasta que lo interpelan los sonidos del dolor, cuando le resulta intolerable la violencia y decide abandonar la situación que tan tranquilamente antes podía percibir en su no intervención.

En contraste, si bien el usuario A en un inicio golpea a la dormida, pronto desiste y opta por observar, escribe: “He optado por la inacción porque esto, ahora lo sé, no es un juego. Soy un observador de los fenómenos que se me presentan” (Ojeda, 2016: 151). Es en esta interacción más que en cualquier otra donde se hace presente una política afirmativa de la comunidad. Como señala Esposito: “El único modo afirmativo

‘político o ético’ de relacionarse con los otros es el de co-abrirlos, coabriéndose, a la común responsabilidad por la propia cura” (2012: 163). La experiencia final de A es la del reconocimiento de su deseo como potencia pasiva: la responsabilidad de cuidar y mirar lo que preferiría no ver: “En el cuerpo de la dormida, en la cama y en las paredes, se proyecta el video de un hombre cercenándose el pene. Me obligo a verlo. Tengo que verlo todo. Ese es mi papel aquí. Ese es mi único deber” (Ojeda, 2016: 152).

Hay que decir que en el videojuego ninguna de las reacciones del espectador puede ser sometida a un juicio moral. La realidad virtual muestra que incluso la potencia pasiva del que mira es prescindible. La vida y la muerte suceden independientemente de lo que intentemos hacer para detener su curso. Ante la experiencia del videojuego, Iván dice:

Nefando atrapaba a sus jugadores pero no porque los divirtiera, sino porque tenía el poder de despertar una curiosidad... ¿cómo te diría?, morbosa, que se iba agigantando adentro de uno, ¿sabes? como una mancha latiéndote encima del ombligo [...] Todo lo que hacías en *Nefando* era mirar y esperar sin saber muy bien a qué. Podría decirse que era un juego para voyeuristas porque ibas checando y dándole clic a cosas y a través de eso te enterabas, a veces sí, a veces no, de lo que pasaba, que al final era siempre nada, o al menos así fue al principio. La nada ocurría todo el tiempo, repetida en *loop*, porque *Nefando* no estaba hecho para complacer a nadie a excepción de sus creadores. Por eso digo que no era un juego, aunque simulara serlo [...] era como si el juego te jugara y no al revés (Ojeda, 2016: 97).

En ese sentido, el juego mismo es un simulacro de un videojuego, pues no tiene como objetivo el divertimento de los usuarios, como la escritura pornográfica de Kiki, es una ventana irónica, fallida, imperfecta e inconclusa hacia las profundidades de la verdad negada de la moral, la cual exhibe la dimensión virtual de la realidad material en la que habitamos como comunidad, a través del pequeño simulacro comunitario que configuran sus narraciones.

Como podemos observar en el videojuego, aunque el vínculo que hace comunidad en la novela es el dolor, quienes articulan lo común no se enuncian desde el lugar de la víctima. A este respecto, Cuco menciona que existen dos formas de narrar la historia de un abuso:

la primera es asumiendo el papel de víctima, lo que significa que eres de los que narra su vida como el resultado de una cadena de eventos incontrolables y desafortunados en la que los otros se han aprovechado de ti o te han chingado de alguna manera, y la segunda es asumiendo el papel del victimario, es decir, el que se encarga de chingar a los demás (Ojeda, 2016: 135).

La novela rompe con la retórica de la empatía neoliberal, la cual cosifica nuevamente a los cuerpos victimizados. Como muestra Sara Ahmed (2015) en su análisis sobre la caridad, en el modelo occidental y neoliberal de la empatía, la víctima es fetichizada

para convertirla en el objeto de sentimiento que puede producir empatía. En esta objetualización se borran los procesos de producción de las emociones, a tal grado que los sentimientos aparecen como cualidades inherentes al objeto.

Por otro lado, el discurso de la empatía reduce el sentimiento a una serie causal específica, un agente responsable del dolor que usualmente encubre la asimetría de poder entre quien empatiza y quien es víctima. En este discurso hay una sobre-representación del dolor, el cual sólo puede ser superado por la víctima como efecto de la generosidad, del sujeto que goza de la posición y el privilegio de poder. Esta generosidad encubre que el dolor es efecto de las relaciones socioeconómicas y políticas en las que quien empatiza participa y reproduce. En contraste, el videojuego nos fuerza a comprender que el dolor de las y los otra/os es incomunicable y nos está vetado, de modo tal que lo único que podemos hacer dentro de la interacción es afectarnos por aquello que no podemos sentir y con lo que no podemos conectar. En ese sentido, *Nefando* nos enfrenta a la singularidad de cada lugar ocupado por un cuerpo. Lugar que determina nuestro poder de afectar y de ser afectados, nuestro grado de exposición ante el daño, nuestras nociones del bien y del mal. Así expone la asimetría que se produce entre el cuerpo cosificado y la persona, que es quien decide cuándo y cómo ejercer la violencia.

Al exhibir a la mujer dormida como un cuerpo absolutamente pasivo, un objeto con el que se interactúa igual que con los otros objetos que integran la habitación, totalmente dispuesto a recibir las acciones de los internautas, hiperboliza la cosificación de los cuerpos femeninos y feminizados. Resalta que en la experiencia del usuario B con cada golpe se incrementa en la dormida su vulnerabilidad, pues se hace cada vez más niña. Asimismo, el usuario C menciona que probablemente la dormida “está drogada y secuestrada” (Ojeda, 2016: 146), lo que hace un guiño con las prácticas de violencia contra las mujeres que acontecen en el contexto latinoamericano. Asimismo, todas las interacciones con la dormida y los objetos abren ventanas que muestran videos pornográficos y *gore* que circulaban ya en la *Deep web* en foros de pornografía infantil y necrozoofilia, pero que se reúnen en el videojuego de manera azarosa, creando relaciones de paralelismo entre los diferentes actos que se visualizan sin que haya jerarquización posible en ese lenguaje del horror humano.

El cuerpo de la dormida se convierte en el simulacro de todos los cuerpos cosificados, diría Emilio “los cuerpos desteñidos”, que quedan desprotegidos ante las diferentes formas de explotación de las políticas actuales. El cuerpo cosificado es una superficie de inscripción donde las relaciones sociales de poder dejan su trazo como herida o muerte. Gracias a esta contraposición entre lo posible y la inmanencia de la violencia, el videojuego muestra que la participación del otro es intrascendente e inútil para el destino de la dormida, que sin importar la variación en las interacciones, al final muere de distintas formas. Por ello, el sentido del juego no puede articularse bajo una

lógica causal, ya que cualquier acto de los internautas, si bien produce una desviación, no resulta significativo para la trama.

Nefando es pura exposición: una experiencia afectiva a fondo perdido. Pero, por ello, es una ventana para la exploración ética, donde cada participante sólo puede conocerse a sí mismo en su condición de otro siempre en relación con. Lo que le muestra *Nefando* al jugador es cómo se relaciona con la otra o el otro cuando puede actuar más allá de la moral: su crueldad, su responsabilidad, sus deseos, sus límites. El videojuego interpela a los espectadores brindándoles diferentes alternativas para resolver su propio devenir comunitario, más allá del reconocimiento del semejante. Expone al usuario a los extremos mismos de su virtualidad material, fuera de los marcos de la ley y la moral. Es en este sentido que entre la novela y el videojuego existe otro paralelismo, ambas escrituras son un “catalejo” (169). Gracias a la iterabilidad que se produce como efecto del desplazamiento semántico de las acciones y pasiones y la coordinación paratáctica, estas escrituras nos muestran cómo las experiencias del dolor, el placer, el odio y el amor no pueden juzgarse más que a través de la relación cuerpo a cuerpo con las y los otro/as.

De hecho, en la crónica de la experiencia del videojuego, uno de los usuarios lo compara con “un libro de múltiples lecturas”, donde “cada jugador, espectador, o [llene el espacio con el adjetivo que mejor defina su participación en la aventura] [sic], hizo la suya propia” (Ojeda, 2016: 144). En los dos *Nefandos*, cada experiencia con las y los otro/as reescribe diferencialmente la historia comunitaria de la violencia como un lenguaje común, donde las acciones pasivas y activas ya no pueden evaluarse por los efectos que producen dentro de una cadena causal de acontecimientos, sino en función de una ética impersonal que se autodetermina en cada experiencia de contacto y problematiza la mismidad identitaria entre los humanos, el fundamento de nuestras representaciones de la comunidad política.

En el marco de esta ética es que puede comprenderse, que ante el videojuego terrible de *Nefando* los personajes digan que es una obra de “amor redefinido”, no de odio (136), un espacio donde pensarse de forma distinta: “un poema” (Ojeda, 2016: 136) que en su recorrido muestra la aporía entre el perdón y la justicia. Porque ya somos estos cuerpos que desean, agreden y son heridos, ante esta violencia no hay justicia, no hay restitución ni compensación en su justa medida que pueda brindarnos el horizonte del derecho.

En conclusión, *Nefando* no puede vincularse con ningún proyecto político, lo que pone en escena es la falta de un horizonte de comprensión común, nuestra común no-pertenencia a la ley a la que nos sujetamos para co-existir. La prótesis tecnológica logra a través de la experiencia afectiva exponernos a la devastación de la comunidad, a la más auténtica crueldad que somos cuando estamos vivos. Como dice Cuco:

una humanidad abyecta que todos padecemos en nuestra carne y mente, con variaciones claro, pero al final estamos conectados por esa misma naturaleza oscura, caótica, de

carácter mítico, y lo paradójico es que ese nexos nos devuelve al mismo lugar de siempre: a la incertidumbre (Ojeda, 2016: 205).

Es esa ausencia la que presienten Kiki y Cecilia en su desgarramiento: ahí donde el otro o la otra se presenta como mi realidad límite y la única promesa de la comunidad.

Esa novela hace parte de una tradición incipiente de políticas estéticas latinoamericanas escritas por mujeres²¹ que asumen la comunidad “como esa línea absurda que finge una mañana que en realidad no existe” (Ojeda, 2016: 204). A través de la intensificación de la escritura, la desapropiación, el simulacro y una ética impersonal, estas reactivan el potencial contrasignificante de los afectos y nos muestran que son los responsables de la trama relacional que vincula nuestros cuerpos. Hacen manifiesto que nuestro cuerpo es en sí mismo una realidad virtual impersonal: un territorio de imaginación y libertad para la invención de nuevas formas de vivir.

BIBLIOGRAFÍA

- Ahmed, S. (2015). *The Cultural Politics of Emotion*. New York: Routledge.
- Adorno, TH. W. (2003). “Parataxis”. *Notas sobre literatura. Obra completa, 11*. Trad. Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Akal.
- Blanchot, M. (2002). *La comunidad inconfesable*. Trad. Isidro Herrera. Madrid: Editorial Nacional.
- Deleuze, G. (2005). *La lógica del sentido*. Trad. Miguel Morey. Barcelona: Paidós.
- Derrida, J. (1998). *Políticas de la amistad*. Trad. Patricio Peñalver. Madrid: Trotta.
- Esposito, R. (2007). *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Trad. Carlos R. Molinari. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (2009). *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Trad. Alicia García. España: Herder.
- _____ (2012). “La perspectiva de lo impolítico” en *Nombres. Revista de filosofía*. 15, 47-58.
- _____ (2017). *Personas, cosas y cuerpos*. Trad. Albert Jiménez. Madrid: Trotta.
- Ojeda, M. (2016). *Nefando*. Barcelona: Candaya.
- Nancy, J. (2001). *La comunidad desobrada*. Trad. Pablo Perera. Madrid: Arena.

²¹ Son muchas las escritoras latinoamericanas que, desde mi perspectiva, están trabajando el problema de la comunidad, a través de estas estrategias estéticas, cuyo objetivo es desmontar los fundamentos que han articulado lo común. Sin pretender exhaustividad, menciono algunos ejemplos: las salvadoreñas Claudia Hernández y Jacinta Escudos; las ecuatorianas María Fernanda Ampuero, Solange Rodríguez y Gabriela Ponce; las mexicanas Ave Barrera, Brenda Navarro, Alaide Ventura Medina, Cristina Rivera Garza, Sara Uribe y Jazmina Barrera; las argentinas Mariana Enriquez, Samantha Schwebelin y Selva Almada; las chilenas Diamela Eltit, Paulina Flores y Lina Meruane; las cubanas Legna Rodríguez Y Ena Lucía Portela; las colombianas Pilar Quintana y Margarita García Robayo; la dominicana Rita Indiana, entre otras.

- Pérez Barreiro, A.B. (2021). “(Re)significaciones suplementarias del dolor en *Nefando*, de Mónica Ojeda”, en *Catedral Tomada. Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. 9, 17, 120-44.
- Pezzè, A. (2020). “El sistema literario de Mónica Ojeda”. *Orillas*, 9.
- Rivera Garza, C. (2013). *Los muertos indóciles. Necroescrituras y desapropiación*. México: Tusquets.
- Rodal Linares, S. (2017). *La disposición ontológica de la creación como ser-en-el-mundo*. Tesis de doctorado. Universidad Autónoma de Barcelona.
- Segato, R. (2014). “Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres”, en *Revista Sociedade e Estado*, 29, 2, (Maio/Agosto), 341-71.

Acepciones de Revolución en la transición socialista cubana

Meanings of Revolution in the Cuban socialist transition

Significados da revolução na transição socialista cubana

RAFAEL MAGDIEL SÁNCHEZ QUIROZ*

RESUMEN: La revolución cubana constituye un hecho histórico fundamental para la comprensión de la historia reciente en América Latina y el Caribe. El proceso político de carácter socialista, anti imperialista y anti capitalista más longevo y radical que se ha gestado en esta parte del mundo, ha desarrollado, a lo largo de sus más de sesenta años, diversos sentidos de concepto de revolución, que resultan originales e inéditos y contrastan con la acepción dominante del vocablo revolución de las ciencias sociales. El presente artículo hace una reconstrucción, en plano teórico, de las diversas acepciones del vocablo en el proceso de transición socialista y liberación nacional de Cuba a la luz de los distintos periodos que ha vivido y de los sucesos políticos más recientes en los que una nueva dirección política, nacida en la revolución, asume el mando del país en la tensión de continuar como profundización del proyecto o la consolidación de un régimen post revolucionario.

PALABRAS CLAVE: Socialismo, Revolución Cubana, anti capitalismo, modernidad.

ABSTRACT: The Cuban revolution represents a fundamental historical fact for the comprehension of the recent history of Latinamerican and the Caribbean. The socialist anti capitalist and anti imperialist characters of the longest and most radical project of the region has created multiply senses of the word revolution that contrast with the most common social sciences definitions. This article makes a theoretical reconstruction of the different meanings of revolution during the long socialist transition and national liberation of Cuba considering the different periods, focus in the most recent challenge that implies a new political direction, that was born during the years of revolution, and the tensions between go in a deeper revolution process or establish a post revolutionary regime.

KEYWORDS: Socialism, Cuban Revolution, anti capitalism, modernity.

RESUMO: A revolução cubana constitui um fato histórico fundamental para a compreensão da história recente da América Latina e do Caribe. O mais longo e radical processo político de cunho socialista, antiimperialista e anticapitalista que se gesta nesta parte do mundo desenvolveu, ao longo de seus mais de sessenta anos, diversos significados do conceito de revolução, que são originais, sem precedentes e contrastam com o significado dominante do termo nas ciências sociais. Este artigo faz uma reconstrução teórica dos vários significados da palavra no processo de transição socialista e libertação nacional de Cuba à luz dos diferentes períodos. Aborda também na tensão de continuar como aprofundamento do projeto ou a consolidação de um regime pós-revolucionário, à luz dos acontecimentos políticos mais recentes, em que uma nova liderança, nascida na revolução, assume o comando do país.

PALAVRAS CHAVE: Socialismo, Revolução Cubana, anti capitalismo, modernidade.

RECIBIDO: 15 de noviembre de 2021. **ACEPTADO:** 7 de diciembre de 2021.

* Doctorante en Estudios Latinoamericanos por el PPELA-UNAM, Filósofo y Maestro en Estudios Latinoamericanos. Estudia el socialismo en América Latina y los procesos políticos anti capitalistas.

INTRODUCCIÓN

Desde el sentido dominante, a la luz de una nueva época que aún no termina de instalarse, las perspectivas de futuro que se auguran para la revolución cubana, a más de sesenta años de su triunfo se perciben tan sólo como un fenómeno remanente del decimonónico europeo que aún persiste en el siglo XXI en una región que, a pesar de todo, sigue yendo *detrás* de la inclemente modernidad.

La subestimación, cuando no rotunda negación, de que el proceso cubano pueda comprenderse –a destiempo– como un posible germen de futuro, ventana para un nuevo horizonte epocal y fuente para la creación de nuevas realidades sociales, radica fundamentalmente en la imposible disociación entre significativo y significado de las palabras *revolución* y *socialismo*. El objetivo de este artículo consiste en analizar de modo panorámico la creación original de un concepto de revolución a través de sus distintos periodos históricos. La finalidad de ello consiste en demostrar cómo a través de su historia la Revolución cubana ha construido un horizonte anti y post capitalista a partir de un uso específico de las herramientas políticas y elementos de la reproducción social del *establishment* para, en su propia praxis, subvertirlos.

El concepto de revolución desde Cuba sólo puede comprenderse a partir de la mutabilidad propia de contextos y desafíos diversos, así como de distintos desarrollos y contenidos. La periodización que empleamos ubica cinco momentos. El primero es el insurreccional, de 1953 a 1958, en el que se crea una nueva entidad política: el Movimiento 26 de Julio; y un liderazgo: el de Fidel Castro. A partir de las nociones establecidas por la política, lograrán desatar una guerra insurreccional que desde su praxis permitirá las transformaciones más radicales que vendrán después. El segundo periodo va de 1959 a 1972, el momento en que la toma del poder político devino en una revolución total. En poco más de una década se modificaron y fundieron por completo las nociones de política, economía, pueblo y patria. El tercer momento va de 1972 a la crisis de los noventa, éste inicia cuando la revolución se ve obligada a frenar sus potencias libertarias para garantizar su sobrevivencia mediante la subordinación a la influencia de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviética, sin renunciar a las victorias alcanzadas en la década previa. El cuarto y más reciente periodo parte del esfuerzo por evitar seguir el camino de retorno al capitalismo adoptado por la URSS, mientras se enfrenta también la crisis económica más profunda de la época. El quinto periodo comprende el más reciente esfuerzo por profundizar la revolución frente a un contexto mundial adverso y con el desafío interno de renovación de los liderazgos, en una tensión que comparte con el de la crisis de los noventa, profundización del socialismo contra regreso al capitalismo, pero haciéndolo en condiciones diferentes y con el acumulado que el periodo especial dejó.

ANTES DEL 59. LOS ELEMENTOS DE UNA REVOLUCIÓN QUE SE DEMARCAN ANTES DE LA TOMA DEL PODER

En Cuba se desarrolla, desde 1953, una gesta revolucionaria. En tanto, resulta indispensable rastrear los elementos que desde antes del triunfo le van dando sentido a la palabra *revolución* y cómo gran parte de la riqueza que tiene este proceso para el pensamiento crítico radica en las formas de continuidad, ruptura y profundización de ciertas nociones que se labraron desde los primeros años en que un grupo encabezado por Fidel Castro Ruz –que poco tiempo después de los fallidos ataques a los cuarteles Moncada en Santiago y Céspedes en Bayamo asumió el nombre Movimiento 26 de Julio (en adelante M26)– logró convertirse en la fuerza principal que abrió una nueva época histórica en la Mayor de las Antillas.

Desde *La historia me absolverá* Fidel Castro se esfuerza por enunciar una noción de revolución (Castro, 2007; 82) que se distingue de la acepción más común hecha por Aristóteles como una rebelión para cambiar el gobierno o por conducirlo, motivada por la fuerza o por el engaño para luego someter a un nuevo orden a los iguales o a los inferiores (Aristóteles, *Política V*, ii, 1304b 8, 150), –visión que domina tanto en el ámbito académico como en el sentido común y que se suele usar para soslayar y negar el verdadero contenido de la Revolución cubana.

El alegato de defensa tras el ataque al Moncada opera como instrumento de politización, potenciador de los sucesos del 26 de julio y un análisis de la estructura de la dominación de clases, a partir de la cual se exponen dos polos de conflicto: el pueblo, como polo revolucionario: “Entendemos por pueblo, cuando hablamos de lucha [...] llamamos pueblo si de lucha se trata”. Y el anti pueblo, como el polo contra revolucionario. Del análisis se deriva una visión de sujeto a partir del rol que tiene en la lucha, por eso, el alegato es sobre todo un llamado a la acción: “no le íbamos a decir: «te vamos a dar», sino ¡Aquí tienes, lucha ahora con todas tus fuerzas para que sea tuya la libertad y la felicidad!” (Castro, 2007).

El análisis del pueblo como fuerza motriz de la Revolución cubana [...] estableció por primera vez la significación histórica del asalto al Moncada como acto de constitución de la vanguardia de ese pueblo, y fijó para la Revolución una meta consecuente con las necesidades de la sociedad en que aspiraba a producirse. Después, ha sido el desarrollo práctico de la revolución socialista el que nos ha permitido a todos entender en su significación más profunda toda la proyección social de *La historia me absolverá*, porque la vanguardia arrastró tras sí a la masa del pueblo a la acción revolucionaria, y en ella se forjó el carácter socialista del proceso y se cumplió con creces el programa del Moncada (Martínez, 2018; 513-520).

Tras el desembarco del Granma y en el curso de la guerra serán los actos, más que las palabras, las que brindaron un aporte fundamental en cuanto a la vía de la Revolución cubana. El debate en torno a la hegemonía-unidad del proceso insurreccional entre los distintos actores políticos contrarios a la dictadura será fundamental tanto en términos de táctica y estrategia, pero también de carácter de la revolución. Aunque en la historiografía posterior al triunfo se ha diluido el tema de las fricciones, en un estudio reciente, la tesis doctoral de Frank Josué Solar Cabrales (Solar, 2016), se alcanza a mostrar cómo a los documentos básicos que reflejarían la unidad: Pacto de Miami (14/12/57), Reunión de Mompíe (3/05/ 58), Pacto de Caracas (20/07/58), Pacto de Pedrero (1/12/58) les precede y sucede una historia sumamente enredada, contradictoria, que muestra enfrentamientos y distintas valoraciones sobre el peso de estos esfuerzos, pero sobre todo, algo importantísimo de considerar: cómo la fuerza determinante, la del M26, comprendía la unidad a partir de no negociar la conducción, sino de subordinar a los demás a su propia fuerza y sin negociar cuestiones fundamentales; al mismo tiempo que, para generar la mayor confluencia en torno suyo y evitar librar combates que aún no se tenían condiciones de dar, se evadía hacer explícito el programa político en su conjunto.

El análisis de cómo opera la astucia de los actores políticos en la historia es sumamente difícil de comprender. Una vertiente que lleva a la extrapolación dicha astucia ocurre cuando la historia se interpreta como planificación de seres individuales que, ausentes del conflicto, definieron por sí mismos el decurso de los acontecimientos. Su base está en las formas de cosificación de la historia propias del pensamiento burgués y la reducción de la historia a la de *los grandes hombres*; estadistas cuando fueron funcionales al sistema; dictadores cuando se opusieron a ellos; existen casos excepcionales, como Hitler, que fue funcional hasta que se convirtió en impresentable y el juicio de su astucia dictatorial permite eximir de culpas a todo occidente. En su vertiente contraria, la negación de la astucia de los individuos, apelando al caos dominante en las individualidades y al dominio de otras estructuras económicas o divinas, opera, en algunos casos –los del pensamiento dogmático– por la confianza en que las estructuras llevarán a buen puerto lo que no se confía que puedan hacer los seres humanos; o en otros casos, por el desprecio a las genialidades que pueden surgir de los sectores dominados para irrumpir en la historia con planes que –no sin caos– logran hacer efectivos.

En el caso cubano, el análisis de la astucia de Fidel Castro para conducir la insurrección sin hacer explícito el programa político se hace predominantemente desde los estudios que presentan la historia de la revolución como un engaño a las masas, propio de un dictador. El relato subestima la inteligencia del pueblo, opera para condenar moralmente a Fidel Castro y sirve para limpiar el pasado, arguyendo que la gente se levantó sólo porque estaba en contra de un dictador, pero nunca abrazó la idea del socialismo; en el polo opuesto, fundamentalmente desde el materialismo soviético, pero también para los historiadores que apelan a la objetividad de los hechos, la planificación

y astucia del líder de la revolución queda negada porque lo que operó fue un proceso de transformación de una revolución, burguesa en socialista. En ese relato Fidel Castro sería una especie de burgués, por no encajar en el molde preestablecido del “proletario” que operó según su presupuesto ideológico y sólo fueron el arribo del pensamiento socialista por los “auténticos líderes comunistas” que llevaron al sendero socialista la revolución. Pero también, como complemento de ese relato, entre los pensadores proclives a la reproducción de la ideología dominante, se explica por la acción de sus oponentes, principalmente “el imperialismo estadounidense”, que Cuba se hizo socialista sin conceder ni detenerse a analizar los manejos políticos del M26 para movilizar a las masas, con base en discursos y prácticas reconocidas por el *establishment* para transformar, a través del conflicto, ese conjunto de discursos y prácticas en otro tipo de política, contraria y opuesta a la dominante.

Fernando Martínez Heredia analizó de manera aguda cómo el proceso revolucionario partió de cinco grandes creencias sobre la política, al menos, para subvertirlas sin oponerse a ellas explícitamente. Esas creencias dominantes, enmarcadas en el ámbito de lo posible eran: 1. La necesidad de regresar a la legalidad; 2. la necesidad de soluciones políticas basadas en el marco de la legalidad; 3. el ejército como un actor determinante; 4. el rol de los Estados Unidos como un elemento determinante; 5. la expresión de las ideas y las formas de actuación política a través de los partidos existentes; y 6. la ideología de la justicia social como ideología radical, y su corolario principal: la reforma agraria, pero no el único (Martínez, 1986). En ese escenario de lo posible, la praxis revolucionaria del M 26 de Julio desarrolló un esfuerzo que, en el mismo orden enunciado: 1. Justificaba la insurrección armada bajo el derecho de rebelión para restablecer el orden constitucional; 2. evitaron los ataques a los partidos políticos tradicionales, hablando de un amplio marco de lucha anti batistiana, consiguiendo así no dejar fuera a intereses que tenían demasiado peso todavía, y cuyo arraigo en las masas era aún considerable; 3. distinguir entre militares honestos y esbirros, verdugos y altos jefes, darles un trato decoroso a los presos en el combate y la insistencia en la necesidad de consolidar un ejército para enfrentar al ejército existente fueron claves; 4. se evitó atacar de manera explícita a Estados Unidos, pero sobre todo se cultivó el patriotismo, el nacionalismo y la soberanía nacional; 5. al definirse el M26 como el “chibatismo¹ sin politiqueros ni terratenientes” apelaba a las bases del movimiento político más fuerte que había existido recientemente, gran parte de su militancia provenía de esas filas o simpatizaba con

¹ Hace referencia a las ideas políticas y a la moral de Eduardo Chibás (1907-1951), político santiaguero que se destacó en la lucha contra la dictadura previa, la de Gerardo Machado. Fue integrante del gobierno de los cien días. Militante del Partido Revolucionario Cubano (Auténtico) que integró el gobierno revolucionario. Integrante de Partido Revolucionario Auténtico, rompió con ese partido por la inmoralidad pública y la corrupción. Fundó el Partido del Pueblo Cubano (Ortodoxo). Se suicidó mientras en una alocución radial frustrado ante la degradación política reinante en Cuba en 1951. El chibatismo tomó fuerza como corriente política tras la muerte de Chibas y para enfrentar a la dictadura batistiana.

esas ideas; también cuidó de no definirse nunca como anti comunista, lo cual era una práctica común en el marco de la política tradicional, con ello logró incorporar también a militantes del Partido Socialista Popular (PSP); la consigna: “no pregunten de dónde vienen, sino ¿Quieres pelear?”, abonaba a la inclusión de un amplio espectro político a través de la acción; 6. la justicia social y la necesidad de la reforma agraria tenían como base las luchas históricas precedentes, en especial de las tres revoluciones previas y, aunque gran parte de las consignas y demandas podrían considerarse como parte del ambiente político de la época, del nacionalismo, democratismo y liberalismo burgués realmente partían de la tradición revolucionaria socialista cubana y en ello se condensa un concepto de revolución que aparentemente entraba en los marcos de la política existente, pero apuntaba a otra cosa, dice el autor:

La consigna central del 26 de Julio que se publica por Fidel Castro en la revista *Bohemia*, en marzo del 56: *el 26 de Julio es el movimiento revolucionario de los humildes, por los humildes, y para los humildes*, viene de la oratoria de entonces, y un poco de ser una especie de actualización de cierta frase de Lincoln, sin embargo, está muy metida en la tradición socialista revolucionaria cubana. Un planteamiento que puede abarcar a un conjunto de luchas no pequeñas, y a un conjunto de esperanzas y propósitos, deseos muchísimo más grandes. Un planteamiento que era más abarcante y más popular que otros que se conocían en la época y que servía perfectamente para plantear un socialismo [...] Y por esto, las ideas de una revolución de los humildes, para los humildes, la justicia social, la reforma agraria, se vinculan a una lucha contra los ricos, a favor de los pobres contra los explotadores, a favor de los explotados y que llevó a la gente a cuestiones tan arriesgadas como a ser parte de un movimiento insurreccional donde se ponen en juego las vidas (*Ibid.*)

En esas líneas se dibuja un concepto de revolución original que dista de las interpretaciones dominantes de la izquierda con el etapismo, que sostiene que hubo una etapa democrática burguesa y otra socialista. Pero fundamentalmente con la visión dominante sobre la revolución que explica que el extremismo y la radicalidad de la revolución ocurrieron posteriormente al triunfo y por motivos accidentales. En esa visión se argumenta la influencia de infiltrados comunistas cercanos a Castro, como su hermano Raúl; la desesperación, no les dejó mas que subordinarse a la URSS, la hostilidad de EE.UU. y el antecedente del golpe en Guatemala les forzó –por temor y torpeza– a hacerse anti-imperialistas y radicales, como recientemente insinuó Mario Vargas Llosa en *Tiempos Recios* (Vargas Llosa, 2019; 333-351).

EL TRIUNFO DEL 59. REVOLUCIÓN SOCIALISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL

Con el triunfo el primero de enero de 1959 se irá delineando un carácter de revolución que no se ciñe a los marcos analíticos que explican dos etapas: la anti oligárquica (o democrático-popular), anti feudal y anti imperialista, primera, y la segunda, la socialista. En los primeros años de revolución este debate delineó dos posiciones la del socialismo cubano autóctono y la del socialismo de matriz soviética. Las resonancias o implicaciones de ese debate, más allá de Cuba, demandaban una toma de posición entre asumir una lucha revolucionaria socialista desde un inicio o emprender una lucha democrático popular burguesa, poniendo en el centro las alianzas con sectores nacionales de la clase dominante que pudieran ir, por su determinación económica, en la línea de impulsar un capitalismo nacional como fase necesariamente previa al socialismo.

Sobre esto existe un profundo debate que, sin perder vigencia, no parece incomodar hoy a nadie. La derrota cultural de fines del siglo pasado, el abandono de la noción de socialismo –revestido como *aggiornamento* a los nuevos tiempos– y la dificultad de nuevos actores para apropiarse y reconstruir el sentido del socialismo hacen que la polémica no tenga la chispa de otros tiempos.

La comprensión del caso cubano bajo marcos interpretativos propios de la posición del M26, en oposición a los importados de la modernidad europea, permiten comprender la revolución cubana como socialista, sin etapas previas. Las palabras de FMH exponen claramente como la totalidad del proceso responde a una forma de socialismo distinto al ensayado por la modernidad europea:

La otra manera de entender el socialismo [contraria a la soviética] ha sido la de conquistar en un país la liberación nacional y social derrocando al poder establecido y creando un nuevo poder, ponerle fin al régimen de explotación capitalista y su sistema de propiedad, eliminar la opresión y abatir la miseria, y efectuar una gran redistribución de las riquezas y de la justicia. Sus prácticas tienen otros puntos de partida. Sus logros fundamentales son el respeto a la integridad y la dignidad humana, la obtención de alimentación, servicios de salud y educación, empleo y demás condiciones de una calidad de la vida decente para todos, y la implantación de la prioridad de los derechos de las mayorías y de las premisas de la igualdad efectiva de las personas, más allá de su ubicación social, género, raza y edad. Garantiza su orden social y cierto grado de desarrollo económico y social mediante un poder muy fuerte y una organización revolucionaria al servicio de la causa, honestidad administrativa, centralización de los recursos y su asignación a los fines económicos y sociales seleccionados o urgentes, búsqueda de relaciones económicas internacionales menos injustas, y planes de desarrollo.

Este socialismo debe recorrer un duro y largo camino en cuanto a garantizar la satisfacción de necesidades básicas, la resistencia eficaz frente a sus enemigos y a las

agresiones y los atractivos del capitalismo, y el enfrentamiento a las graves insuficiencias emergentes del llamado subdesarrollo y de los defectos de su propio régimen. Al mismo tiempo que realiza todas esas tareas –y no después–, debe crear instituciones, normas y hábitos democráticos, y un estado de derecho. En realidad, está obligado a crear una nueva cultura diferente y opuesta a la del capitalismo (Martínez, 2019; 751).²

Con base en los planteamientos políticos, las posiciones de sus dirigentes, las acciones y el tipo de medidas que se implementaron –más allá de las referencias explícitas que se hicieran sobre ella– desde sus primeros momentos ocurrió una revolución en la que la liberación nacional y el socialismo son una unidad, negando el etapismo de la visión marxista tradicional. El rechazo a la visión europea de las etapas se basa en las voluntades y apuestas del proceso revolucionario. Bajo ideas propias, las nociones de la revolución venían de su propia historia. Del pensamiento de José Martí y su noción de liberación nacional (Rodríguez, 1971), de los planteamientos de Julio Antonio Mella y Antonio Guiteras, así como de la práctica política que habían adquirido las masas en esas revoluciones (*Pensamiento Crítico*, número 39 1970; 6-18).³

Una sola revolución nacional y social, fuera de las etapas y el evolucionismo, no implica que no se puedan datar periodos y ubicar en ellos distintos alcances y trascendencias en cuanto las transformaciones que logran.⁴ Podemos ubicar en los primeros

² Sobre el otro tipo de socialismo dice:

[...] es un socialismo que pretende cambiar totalmente el sistema de relaciones económicas, mediante la racionalización de los procesos de producción y de trabajo, la eliminación del lucro, un crecimiento sostenido de las riquezas y la satisfacción creciente de las necesidades de la población. Se propone eliminar el carácter contradictorio del progreso, cumplir lo que considera el sentido de la historia y consumir la obra de la civilización y el ideal de la modernidad. Su material cultural previo han sido tres siglos de pensamiento avanzado europeo, que aportaron los conceptos, las ideas acerca de las instituciones guardianas de la libertad y la equidad, y la fuente de creencias cívicas de Occidente. Este socialismo propone consumir la promesa incumplida de la modernidad a través de la introducción de la justicia social y la armonía universal. Su consecución necesita un gran desarrollo económico y debe liberar a los trabajadores hasta tal punto que la economía dejaría de ser medida por el tiempo de trabajo. Bajo este socialismo, la democracia sería puesta en práctica a un grado muy superior a lo logrado por el capitalismo, e incluso a sus proyectos más radicales. Libertades individuales completas, garantizadas, instituciones intermedias, contrapesos, control ciudadano, extinción progresiva de los poderes. En una palabra, toda la democracia y toda la propuesta comunista de una asociación de productores libres. Su presupuesto es que al capitalismo no le es posible racionalmente la realización de aquellos fines tan altos: solo el socialismo puede hacerlos realidad (Ibid; 750-751).

³ Por el contrario, en un importante estudio de Vania Bambirra (1976) se sostiene la línea de la interpretación tradicional del marxismo-leninismo. En esa misma línea de etapismo coincide la interpretación de los ciclos económicos de Kondrátiév del cubano Luis Suárez Salazar desde una visión enriquecida por las tonalidades de las revoluciones, reformas y contrarrevoluciones que los acompañan (Suárez, 2010).

⁴ Reconocer el valor que tienen diversas investigaciones históricas para comprender la revolución cubana y el papel del imperialismo en su contra no implica que tengamos que asumir como propias las interpretaciones etapistas que les subyacen (Zanetti 2013; Pérez Jr., 2006), aún cuando algunos quieran argumentar la validez de la interpretación por ser autores que se publican en Cuba. En materia

años una condensación profunda y radical de cambios que sientan los primeros cimientos de lo que vendrá. En ellos las transformaciones estructurales más importantes en materia de propiedad ocurridas entre 1959 y 1963. La Ley de Reforma Agraria y el cumplimiento del Programa del Moncada en 1960, las nacionalizaciones, la expedición de leyes revolucionarias basadas en la revolución como fuente de derecho. La liquidación del ejército sustituyéndolo por el Ejército Revolucionario y las distintas formas que tomó la guerra de todo el pueblo y el pueblo en armas. La sustitución de la política tradicional por una política que se ejercía sobre todo desde el peso del comandante en jefe de la revolución, Fidel Castro, pero que desde muy temprano implementó estructuras concejales, poderes y el protagonismo popular en la toma de decisiones y en el ejercicio del poder (Rodríguez, 2011; Azcuy 2010).

Las nociones de revolución pueden ubicarse en este periodo desde las primeras arengas de Fidel en la Caravana de la Libertad los primeros días del 59; en especial con el discurso del primero de enero en Santiago, que refiere la revolución como fuente de justicia para los oprimidos de todos los tiempos al decir “por primera vez seremos enteramente libres, y la obra de los mambises se cumplirá [...] esta vez no se frustrará [...] no será como en el 95 [...] no será como en el 33 [...] no será como en el 44 [...] esta vez sí que es la Revolución”. También, hablando de su carácter inédito, manifiesta que será “una empresa llena y dura de peligros” y no la llegada a un momento idílico (Castro, 1959a). Mientras que en el discurso del 8 de enero, en La Habana, retoma el concepto de pueblo que enunció en *La historia me absolverá* años atrás, para definirla como el sujeto sobre el que radicará la obra transformadora (y no el Estado, el partido u otra instancia), lo deja claro con frases como: “los peores enemigos que en adelante pueda tener la Revolución Cubana somos los propios revolucionarios” o “la única tropa que es capaz de ganar sola la guerra es el pueblo” y “triunfará sin que se dispare más un tiro”. En relación del proceso con la historia de toda Cuba equipara república a revolución (“Ahora la República, o la Revolución, entra en una nueva fase”) para así plantear a la revolución como síntesis del proceso histórico de las luchas del pueblo cubano y no de las fases de desarrollo del capitalismo. También expone que la transformación que está en marcha será un proceso, una transición: “después de la lucha, viene otra, y después viene otra [...] la Revolución tampoco se ganará en un día, ni se hará todo lo que se va a hacer en un día” (Castro, 1959b).

Las miles de intervenciones de Fidel en los primeros años resultan la expresión más clara del concepto de “revolución” que ocurre el socialismo cubano. Analizarlas en su

de interpretación sus investigaciones no captan el vínculo entre liberación nacional y socialismo que recupera, con base en Martí, el M 26. Hay que insistir, las revoluciones no pueden ser pensadas sin conflicto. El desarrollo del conflicto puede modificar los planteamientos de una fuerza revolucionaria, pero también puede profundizarlos. Existen dirigentes que usan el conflicto como oportunidad para ir más allá de lo alcanzado, eso hizo Fidel Castro en múltiples ocasiones.

conjunto es una tarea imposible para este trabajo. No son los únicos elementos, pero por el rol del comandante como articulador y educador popular de todo el proceso, sí son las más relevantes para comprender la noción de revolución que fue haciéndose en las masas. La primera y la segunda declaración de La Habana, las *Palabras a los intelectuales*, los discursos en torno a la campaña de alfabetización, las intervenciones en OLAS y Tricontinental, el discurso del 13 de marzo del 62, las intervenciones contra la Microfracción, el discurso del 10 de octubre de 1968 van arrojando pistas sobre esa visión de revolución. Más allá de los discursos de Fidel se encuentra una profunda serie de debates que –aun con posiciones encontradas todas ellas se encuadran en la problemática de cómo hacer la revolución– constituyen por sí mismos otras vertientes de la acepción de revolución que se gesta en aquel tiempo. Fueron diversas polémicas, ninguna ingenua ni absurda, que tenían que ver con el rumbo de la revolución y que ponían en el centro del debate las cuestiones más apremiantes que se han planteado los movimientos liberadores en todo el mundo. Ernesto Che Guevara, como presidente del Banco Nacional y Ministro de Industrias sostuvo una de las polémicas más trascendentales en el plano económico frente a Carlos Rafael Rodríguez y Charles Bettelheim. Más allá de elementos económicos como la autogestión o el Sistema Presupuestario de Financiamiento, el debate era en torno a la Ley del Valor, la transición socialista, y al papel de la conciencia y la subjetividad.⁵ En materia de historia, Manuel Moreno Fraguinals y Jorge Ibarra polemizaban con Sergio Aguirre y Julio Le Riverend en torno a la interpretación histórica del siglo XIX y sus relaciones con las tareas políticas del presente (VvAa, 1969). El debate en torno al arte, la literatura y las políticas culturales por Alfredo Guevara, Tomás Gutiérrez Alea y Julio García Espinoza, a los que se les sumarán Ambrosio Fornet y Jesús Díaz, se enfrentó a Blas Roca, el Indio Naborí, Mirta Aguirre, directora del Consejo Nacional de Cultura (Pogolotti, 2006; Guevara, 2009), que trataron de imponer la política cultural dictada desde la Unión Soviética y que ya se había esbozado desde los tiempos de la dictadura de Batista con la *Conversación con nuestros pintores abstractos* de Juan Marinello (Marinello, 1961). Finalmente, el debate entre el Departamento de Filosofía de la Universidad de La Habana y la revista *Pensamiento Crítico*, con una apropiación del marxismo desde Cuba, contra el marxismo de matriz soviética de ex militantes del PSP; esta polémica suele encasillarse sólo como un debate en torno al uso de manuales y al debate que fue público en la revista *Teoría y práctica* entre Aurelio Alonso –por el Departamento– y Humberto Pérez y Félix de la Uz –por las Escuelas Integrales Revolucionarias– (1967), pero el contenido fue más

⁵ Este debate es uno de los más conocidos, pero poco estudiado. Fernando Martínez lo analiza a detalle en su obra *Las ideas y la batalla del Che* (Martínez, 2010; 173 y ss.). El libro de Carlos Tablada recoge el debate desde la posición del Che centrado sobre todo en las cuestiones económicas (Tablada, 2005). Otros materiales imprescindibles sobre el tema son Luis Álvarez Rom (1964), Charles Bettelheim (1964), Rafael Rodríguez (1988; 1966).

profundo, relativo a las tareas del pensamiento crítico en la revolución socialista, sólo hace unos pocos años comenzó a ser revalorada su importancia.

Ernesto Che Guevara constituye otro de los forjadores del concepto de revolución de los primeros años desde la praxis revolucionaria internacionalista, de su ejemplo cotidiano, sus contribuciones teóricas y político militares. Resalta su carta dirigida a Ernesto Sábato en que expone de mejor manera la revolución como transformación subjetiva. Conocida como *El socialismo y el hombre en Cuba* expone: “Persiguiendo la quimera de realizar el socialismo con la ayuda de las armas melladas que nos legara el capitalismo [...] se puede llegar a un callejón sin salida [...]. Para construir el comunismo, simultáneamente con la base material hay que hacer al hombre nuevo.” Y también: “Nosotros, socialistas, somos más libres porque somos más plenos; somos más plenos por ser más libres [...] El esqueleto de nuestra libertad completa está formado, falta la sustancia proteica y el ropaje; los crearemos.” (Guevara, 1968; 81-98).

La articulación de los hechos, del protagonismo de las masas populares y de las posiciones teóricas y políticas de los dirigentes de la revolución, es decir, la indisociable conjunción de revolución total con la realización del socialismo como proceso será la base que el intelectual Martínez Heredia definió como transición socialista (Martínez, 2009; 2013). Esto es opuesto a las ideas que confunden revolución con alzamiento, reduciendo la noción de revolución a la de violencia política para el acceso al gobierno.

La transición socialista es la época consistente en cambios profundos y sucesivos de las relaciones e instituciones sociales, y de los seres humanos que se van cambiando a sí mismos mientras van haciéndose dueños de las relaciones sociales. Es muy prolongada en el tiempo, y sucede a escala de formaciones sociales nacionales. Consiste ante todo en un poder político e ideológico dedicado a realizar el proyecto revolucionario de elevar a la sociedad toda y a cada uno de sus miembros por encima de las condiciones de reproducción social existentes, no para adecuarse a ellas [...] La transición socialista es un proceso de violentaciones sucesivas de las condiciones de la economía, la política, la ideología, lo más radical que le sea posible a la acción consciente y organizada, si ella es capaz de volverse cada vez más masiva y profunda. No se trata de una utopía para mañana mismo, sino de una larguísima transición (Martínez, 2018; 746-747).

Esta definición de transición aborda las dimensiones espaciales y temporales del proceso. Refiere a una serie de violaciones que no pueden explicarse llanamente bajo el ejercicio de la violencia política. Plantea la superación de las determinaciones económicas y sociales desde subjetividades organizadas y conscientes. Rompe con el sistema de etapas al plantearse como proceso. Enfrenta la tergiversación de revolución= violencia = terror, como a quienes de manera idealista la plantean como una tarea exclusiva de un futuro que no existe.

Es la transición socialista la que explica el todo de la revolución y la que sostiene, desde 1959 la unidad de socialismo-revolución.⁶ Esto no se refiere a un proceso plano, en que no existen contradicciones ni otras propuestas con las que este se enfrenta, sino una posición determinada y apuesta política del sector dominante dentro de la revolución por resolver las contradicciones en la perspectiva de la radicalización de socialismo a través del tiempo y de los conflictos. La noción de transición socialista como una utopía concreta engloba al proyecto económico, político y cultural y la democracia y las posiciones del Estado socialista frente al mundo y sus relaciones.⁷

El sociólogo cubano Juan Valdés Paz publicó hace unos años un estudio de la evolución del poder revolucionario en Cuba. Su análisis resulta muy relevante y su difusión por fuera de Cuba ha alcanzado amplios ámbitos académicos. Su periodización y explicación del ejercicio del poder no coinciden con la noción de transición socialista tratada aquí (Valdés, 2019). Ahondar en las diferencias no corresponde con los objetivos de este artículo, pero las interpretaciones históricas van por caminos distintos. En una conversación del autor de este material con Valdés Paz, éste explicó que se basaba en los hechos positivos (lo realmente existente) mientras Martínez Heredia se basaba en lo normativo, en el deber ser (2016).

DEL LLAMADO “PERIODO GRIS” AL ESFUERZO DE RECTIFICACIÓN DE ERRORES. ESFUERZOS POR SEGUIR SIENDO

En los años setenta la economía logra avanzar con mayor solidez (Rodríguez, 2011) luego de algunos ajustes estructurales: la promulgación de la Primera Constitución

⁶ Esta posición es distinta a la del intelectual cubano Luis Suárez Salazar que explica el proceso cubano como el de cinco utopías, a saber:

1. emprendimiento de un proyecto económico, político cultural con personas sin discriminaciones y armonía con la naturaleza como beneficiarios y actores de primer orden.
2. La construcción de una democracia popular, integral, participativa y socialmente representativa.
3. La edificación de un socialismo autóctono.
4. La institucionalización de un Sistema Internacional de Estados pacífico, democrático, justo y multipolar y, concomitantemente, de un nuevo orden económico, político, informativo y pluricultural internacional.
5. La integración económica y política de la República de Cuba con los demás Estados-nacionales o plurinacionales de América Latina y el Caribe (Suárez, 2015).

Para él, el socialismo autóctono es tan sólo una parte del todo. Además, un elemento que queda invisibilizado por Suárez Salazar es la dimensión del internacionalismo (forjando antes de la toma del poder, será un elemento fundamental en los años 60 hasta fines de los 80 de modo muy agitado y de un modo menos fuerte, pero también muy activo en los años 90 hasta el presente y que siempre tiene como motivación, desde una perspectiva estratégica, desatar, apoyar y coordinar esfuerzos revolucionarios con los oprimidos, explotados y dominados del mundo) que no es igual a las relaciones de integración ni a un sistema multipolar.

⁷ Éstas son expuestas en la Constitución Cubana de 1975 y sus posteriores reformas. Salvo la más reciente, son analizadas en su rol revolucionario en el libro de Hugo Azcuy (2010).

Socialista y el ingreso de Cuba al Consejo de Ayuda Mutua Económica (CAME); sin embargo, son también los años en que las posiciones más dogmáticas cerraron paso a diversos procesos creativos en materia intelectual, artística, vida cotidiana, etc. Son los tiempos del llamado Quinquenio Gris, como suele conocerse por la enunciación de Ambrosio Fornet, aunque varias de esas dinámicas duraron más de cinco años y la referencia tonal más que imprecisa puede ser bastante generosa (Vv.Aa., 2007; Fornet, 2013).

Se trata también de una época en que los alcances materiales llevan a impactar benéficamente en la solución de las necesidades de amplias masas, lo cual no significó una renuncia al socialismo, como suelen pregonar algunas ideas sobre que las mejoras sociales generan ideas de derecha en la población. La subordinación a la Unión Soviética no significó una renuncia al planteamiento socialista propio, sino un acotamiento y un sacrificio de los elementos más radicales que tenía. Un elemento fundamental para evitar renunciar a su radicalidad fue el internacionalismo. En una entrega total a la lucha de la liberación de otros pueblos estaba también la aspiración a romper con la subordinación al bloque soviético. La Operación Carlota en Angola en 1975 (Castro, 1989) y el apoyo a la revolución sandinista en Nicaragua fueron determinantes. Ese internacionalismo, de entrega incondicional y generosa, marca hasta el presente a las generaciones cubanas y contiene una dimensión importantísima de la revolución y del socialismo.

En los años 80 se advierte en Cuba la posible caída del bloque soviético, Fidel plantea echar a andar un ambicioso proceso de rectificación de errores y tendencias negativas en 1986 para enfrentar la crisis, profundizando el socialismo (Vv.Aa., 1986). Un año después, en la conmemoración de los 20 años de la muerte del Che, expone que para salir de la crisis es necesario volver a recuperar a este revolucionario, enlista una serie de errores y en cada uno de ellos cierra una oración con un rítmico “el Che se habría horrorizado”, para, luego de recuperar elementos claves de su aporte revolucionario, cerrar tajantemente:

¡Y si un día escogimos el camino de la Revolución, de la Revolución socialista, el camino del comunismo, de la construcción del comunismo, hoy estamos más orgullosos de haber escogido ese camino, porque solo ese camino es capaz de crear hombres como el Che, es capaz de forjar un pueblo de millones de hombres y mujeres capaces de ser como el Che! (Castro, 1986).

En otro discurso sumamente importante, pronunciado el 12 de marzo de 1988, en el primer Consejo Nacional de la Asociación Hermanos Saíz (AHS), celebrado en el Palacio de las Convenciones –que se conoce ampliamente sólo después del 7 de noviembre de 2016, cuando, a pocos días de producirse su partida física, él autorizó su publicación– hace una de las críticas más agudas al socialismo soviético, entre todo lo que expone resaltamos algunos elementos:

Cuando en el año 1975 se empezó a aplicar aquí el sistema similar a los demás países socialistas, tuvimos todas estas cosas. Después las empresas no querían terminar un edificio porque ganaban dinero moviendo tierra, poniendo columnas y no ganaban dinero terminando que es lo más difícil, lo que menos ganancia daba, y se empezaron a convertir en unos capitalistas de pacotilla. Yo digo: bueno, podemos decir que la Revolución pasó un período de eso, iba en estancamiento y descenso. [...]

Este veneno del sistema este, este fenómeno de enajenación tiene que haberse producido y durante mucho tiempo tiene que ir dejando su secuela [...]

Los problemas de todo tipo que hemos tenido están en nosotros, no están en el pueblo, no están en la gente. Aquí la virtud se ha hecho masa, así: la virtud se ha hecho masa, el espíritu de sacrificio, el heroísmo, el entusiasmo. Nosotros estamos llegando a un nivel más alto que creo que ninguna otra sociedad haya llegado, estamos llegando a un nivel, en un proceso revolucionario, en que los valores están jugando –los valores éticos, los valores morales– un papel tan alto como a un nivel al que no ha llegado ninguna sociedad [...]

Yo admiro mucho a esa gente anónima, a esa que no sale nunca en un periódico; a esa gente que no tiene más estímulo y más motor que sus ideas, sus deseos de hacer, sus deseos de avanzar, su comprensión, su cultura política, su integridad moral. Yo admiro mucho a esa gente, porque me encuentro a cada rato [...] Veo tantos casos y tantos ejemplos que, realmente, digo que tenemos unas cualidades excepcionales y creo que nuestra Revolución puede ser excepcional.

Yo sí creo en el socialismo y creo cada vez más en el socialismo, porque hemos visto; lo que se puede hacer en el socialismo, no se puede hacer jamás en el capitalismo, ni se puede hacer a base de cosas materiales.[...] Eso para mí siempre fue una cosa muy clara desde el principio, que nosotros no podíamos competir con la sociedad de consumo en cosas materiales (Castro, 1988).

CRISIS DE LOS NOVENTA. EL FIN DEL SOCIALISMO REALMENTE EXISTENTE Y LA EXCEPCIONALIDAD CUBANA

La crisis de los 90, llamada “Período especial en tiempos de paz”, minará parte del proyecto de rectificación de errores, tendrá un impacto fortísimo en la economía, con la caída del 35% del PIB entre 1989 y 1993, las importaciones cayeron en un 75% en precios corrientes (Rodríguez, 2011), por sólo dar dos cifras. Esto demandará cambios en la economía y una introducción de mecanismos del capitalismo: “nosotros no podemos guiarnos por el criterio de lo que nos guste o no nos guste, sino de lo que es útil o no es útil a la nación y al pueblo” (Castro, en Rodríguez, 2011). Tiempos difíciles en que se empujó la movilización y discusión en el marco del V Congreso del Partido Comunista de Cuba (PCC). De ese periodo resaltamos dos discursos claves de Fidel en que abunda en la acepción de revolución en un periodo crítico: el discurso pronunciado en la clausura de la Asamblea de Balance del Trabajo, Renovación y Ratificación de mandatos del PCC, el 7 de noviembre de 1993 y el pronunciado en la clausura del

V Congreso del PCC, el 10 de octubre de 1997. Por cuestiones de extensión, nos limitamos tan sólo a mencionarlos.

A la par de los discursos, la práctica comunitaria de los cubanos fue fundamental para evitar el colapso de la revolución y lograr que la mayoría de pueblo, a pesar de los sufrimientos y las carencias, pusiera en marcha un sin fin de iniciativas de autogestión y de dominio de la técnica sumamente subversivos. En un momento en que las innovaciones tecnológicas de las telecomunicaciones y la informática comenzaban una serie de creaciones en función de abrir nuevos espacios de despojo y acumulación para el capital, en Cuba las acumulaciones culturales labraron una desobediencia tecnológica (VV.AA, 1991; 1992; Oroza, 2006) tan radical que no sólo permitió la sobrevivencia, sino sobre todo, hizo explícito un sentido de la revolución como afirmación de la forma natural social de la existencia humana contra la de valorización del valor (Echeverría: 1998).

REVOLUCIÓN ES... DE LA RE SIGNIFICACIÓN DEL CONCEPTO DE “REVOLUCIÓN” HASTA LOS NUEVOS TIEMPOS DEL YO SOY FIDEL

En el concepto de “revolución” que Fidel pronunció el primero de mayo de 2000 expuso y sintetizó un resignificado de revolución en un nuevo tiempo histórico:

Revolución es sentido del momento histórico; es cambiar todo lo que debe ser cambiado; es igualdad y libertad plenas; es ser tratado y tratar a los demás como seres humanos; es emanciparnos por nosotros mismos y con nuestros propios esfuerzos; es desafiar poderosas fuerzas dominantes dentro y fuera del ámbito social y nacional; es defender valores en los que se cree al precio de cualquier sacrificio; es modestia, desinterés, altruismo, solidaridad y heroísmo; es luchar con audacia, inteligencia y realismo; es no mentir jamás ni violar principios éticos; es convicción profunda de que no existe fuerza en el mundo capaz de aplastar la fuerza de la verdad y las ideas. Revolución es unidad, es independencia, es luchar por nuestros sueños de justicia para Cuba y para el mundo, que es la base de nuestro patriotismo, nuestro socialismo y nuestro internacionalismo (Castro, 2006).

Continuador en muchos sentidos de lo que podría definirse como revolución desde 1959, el proceso histórico hace que cada una de las palabras tengan un sentido particular, diferenciado de los momentos previos, con las acumulaciones de todo lo ocurrido antes; de la continuidad de la transición socialista en un mundo que, más que antes, se convence de que es más probable el fin de la humanidad antes que el fin del capitalismo; y en una Cuba que, a base de innumerables y constantes esfuerzos sostiene y renueva su revolución, a pesar de las deformaciones y golpes que el bloqueo y la caída de sus otrora aliados del campo socialista le han propinado.

La revolución en el poder ha tenido que reinventarse y profundizarse constantemente para impedir una contra revolución. Una revolución en la que toda posibilidad de desarrollo

de lo nacional ha quedado marcada por ser consecuentemente revolucionario y socialista. Una revolución que sin ninguna crisis enfrentó la renuncia de su máximo comandante, Fidel Castro, a sus cargos en 2011. Que respondió a la muerte de Fidel con masivas conmemoraciones y con la firma masiva también de la definición del concepto de revolución del año 2000 como el compromiso individual y colectivo de cada uno de los cubanos, pero que, sobre todo, con un grito improvisado que, según el nuevo lenguaje, se hizo rápidamente “viral”, la Cuba *post* Castro retumbó con el grito de todas y todos los cubanos al unísono: “Yo soy Fidel”. Una revolución que quedó sorprendida por el mensaje póstumo de Fidel en que prohíbe que se use su nombre e imagen, dejando de nuevo claro que, en la nueva etapa, los sencillos, los invisibles, los cubanos y cubanas todos serán los responsables de que la revolución continúe y que no habrá amparo en figuras, sino en acciones. En la ceremonia fúnebre en Santiago, Raúl Castro compartió el deseo del comandante:

Fiel a la ética martiana de que “toda la gloria del mundo cabe en un grano de maíz”, el líder de la Revolución rechazaba cualquier manifestación de culto a la personalidad y fue consecuente con esa actitud hasta las últimas horas de vida, insistiendo en que, una vez fallecido, su nombre y su figura nunca fueran utilizados para denominar instituciones, plazas, parques, avenidas, calles u otros sitios públicos, ni erigidos en su memoria monumentos, bustos, estatuas y otras formas similares de tributo (Castro, 2016).

Los deseos del principal líder de la revolución parecerían entrar en contradicción, más allá de los usos que puedan tener por el Estado, por la fuerza que su personalidad tiene en la cultura popular. La imagen de Fidel está presente de múltiples maneras en el pueblo cubano. Desobediencia solamente contradictoria con un proceso que siempre ha estado marcado por un simbolismo popular más allá de las directrices del partido o de cualquier organismo de Estado en el que la tradición patriótica y socialista ha operado siempre por fuera de los cánones establecidos y que entra en completa consonancia con la religiosidad popular cubana siempre abierta, hereje y en constante resignificación. Una cultura que pone en el centro el orgullo de sus figuras políticas que se han enraizado profundamente en la historia y la cultura popular. Y en esa cultura está Fidel, más allá de sus designios sobre su figura, junto a José Martí.

A la muerte de Fidel vino la renuncia de Raúl Castro, su hermano, a los cargos públicos y la designación de Miguel Díaz Canel, nacido en 1960 en pleno hervor revolucionario, como primer secretario del Comité Central del Partido Comunista de Cuba y presidente de la República de Cuba. Con este cambio, resulta innegable que la revolución cubana entró en una nueva etapa que se prefiguró desde el retiro de la actividad política de Fidel Castro en 2008.

Esta nueva etapa dista de ser una simple herencia y administración de un legado, constituye la asunción de nuevos desafíos para la transición socialista en un contexto político marcado por el recrudescimiento del bloque norteamericano, la guerra de

Estados Unidos contra Venezuela, su principal aliado regional y de un contexto geopolítico en que el hegemón imperial enfrenta, aún con asimetrías a su favor, a la potencia China y sus alianzas mundiales.

Sin embargo, tal y como reconoce Gramsci (1999) en el plano de las relaciones de fuerzas, lo fundamental en Cuba se sigue definiendo en el ámbito nacional, que en medio de una amplísima diversidad de ideas y actos políticos cotidianos de la población, se sigue moviendo por una definición que se ha consolidado más a lo largo de los años: la posibilidad de sostener una nación independiente, soberana con justicia social, libertades e igualdad resulta de profundizar la transición socialista de liberación nacional, mientras que la renuncia a ese proceso, es decir, la interrupción del proceso revolucionario para capitular frente al capitalismo –aún si se hace en nombre de la libertad y la democracia– representaría el regreso a un régimen neocolonial que, marcado por la política regional del imperialismo, allende de las promesas, representaría un infierno para la población cubana, con violencias similares a las que ocurren en Haití o México.

En el presente, el acumulado cultural de la población cubana tiene muy claras las tensiones y posibles tendencias de su futuro. En un ambiente económico sumamente complicado, marcado por la unificación de las monedas, la caída de la economía por el impacto de la baja turística ocasionada por la pandemia del SARS-CoV-2, el recrudecimiento del bloqueo y deficiencias de la economía nacional, el sentido mayoritario de la población cubana es cerrar filas por la continuación de la revolución en tanto afirmación de su cubanidad y su fidelidad al proyecto iniciado en 1959.

Ese posicionamiento no es pasivo, tampoco una tendencia inercial o conformista. Los intensos debates políticos de la actualización de la constitución en 2019 demostraron una potencia civil que nutrió y radicalizó el texto de acuerdo con la profundización del proyecto socialista.

De modo más reciente, el cúmulo de factores que complican la vida cotidiana de los cubanos detonó en dos sucesos políticos que tuvieron una sobredimensión mediática propia de los dictados de las estrategias de comunicación de la llamada guerra no convencional. Primero, una protesta de artistas el 25 de noviembre de 2020 que intentó crear un liderazgo base para desatar una contra revolución –revolución de colores. Luego, las protestas espontáneas del 11 de julio de 2021 ante la situación económica y de salud que tuvieron también usos, manejos e intervención de grupos a fines a la injerencia yanqui. En ambos casos se demostró la incapacidad del sector pro intervención para calar en la sociedad, se evidenció la disciplina de la sociedad para enfrentar esos conflictos sin caer en provocaciones, pero sobre todo, mostró una generación de jóvenes cubanos dispuestos a defender creativamente su revolución, con una comprensión crítica puesta a revertir los errores del presente a partir de una práctica dispersa en múltiples frentes de actuación.

Las nuevas generaciones cubanas nacieron en un contexto sumamente complicado, luego del colapso de la URSS, en medio de la crisis de los noventa y de una nueva etapa de estabilidad con las deformaciones estructurales que supuso la salida de la crisis; estas generaciones nóveles no experimentaron en carne propia las movilizaciones y las transformaciones de los primeros años de la revolución. Conocen el internacionalismo en África y Centroamérica por relatos de sus padres o abuelos, sus experiencias en ese rubro son sobre todo de servicios profesionales y ya no de la lucha armada. En su mayoría, los jóvenes que salen del país lo hacen por ser profesionales altamente calificados que son recibidos en otros países, no huyen ni traicionan la revolución, lo toman como una apertura de horizontes propia de los alcances que ha tenido su país en la formación de personas altamente calificadas a nivel mundial. Estas nuevas generaciones perciben como naturales aquellos derechos, garantías y paz sociales que cualquier joven latinoamericano o caribeño desconoce y envidia. Caminan por las calles de su país y los extranjeros que encuentran ostentan lujos y derroches propios de la lógica del turismo capitalista y no son ya los extranjeros que convivían con ellos en las calles o universidades porque eran combatientes que habían viajado a Cuba a entrenarse o estaban exiliados.

La inteligencia militar cubana reconoce que el horizonte del año 2030 es visto con esperanza por quienes desde Estados Unidos apuestan a la liquidación militar de la revolución. Para esa fecha los expertos del Pentágono estiman que tendrán condiciones militares óptimas en tanto que ya no enfrentarán cubanos con la cualificada experiencia militar de los primeros años –guerra contra bandidos, Playa Girón, Crisis de Octubre– ni con la experiencia de la guerra en Angola (Díaz: 2002). Aún será necesario esperar la asunción de los opositores para que llegue a su fin el socialismo, a lo que se combinará con otras iniciativas de combate no convencional, de posibles tácticas disuasorias, –como la ensayada en el gobierno de Obama. Sin embargo, en un sentido estricto, por la acumulación cultural ganada por la revolución los sentidos de lo nacional, del socialismo y la revolución constituyen una indisociable unidad que al ser quebrantada enfrentará lo anticapitalista y lo nacional en un conjunto y dado que, si se pretende eliminar el elemento militar de la cuestión, en lo fundamental no podrá apelar a lo nacional como lo ha hecho en otros países del mundo. Allí radica la potencia de la consigna “Patria o muerte”, frente a la cual, los materiales de la industria cultura no pasaron de ser una burda anécdota.

CONCLUSIONES: CUBA EN LA ENCRUCIJADA

En los primeros años de la revolución cubana, el Estado se sostenía con un poder muy fuerte, pero el proyecto se avivaba y radicalizaba por fuerzas no estatales, por poderes populares de los cuáles el propio Fidel Castro era parte. Hoy, la defensa de la revolución pone en la actualidad la necesidad de radicalización del proceso, la afirmación

del carácter socialista de la revolución, por fuera del Estado, pero sin prescindir de un poder estatal fuerte. Las nuevas generaciones, en medio de estos agitados tiempos lo han expresado a su manera: “Si los revolucionarios cubanos, si los comunistas cubanos queremos vencer, no podemos dejar nuestras miradas fijas en lo que ha sido, o recorrer los viejos caminos. Si queremos vencer tendremos que volver a Fidel; es decir, volver al futuro” (La Tizza, 2021).

Volver al futuro para la revolución cubana es la única opción para evitar una guerra civil. La posibilidad de retorno al capitalismo llevaría inexorablemente, tras un proceso de descomposición, a un choque de ese carácter. En la vivencia cotidiana no se reflexiona sobre las implicaciones que se vive en una transición socialista. La gente la vive y hace en medio de múltiples contradicciones y enfrentando, a veces, y aceptando, otras, ideas contrarias a las nociones de patria y socialismo que se han labrado. Sin embargo, en la vida cotidiana se hacen presentes algunos núcleos de lo que es la transición socialista y que se conectan con las primeras batallas libradas en la sierra Maestra. Éstas, de modo más sistemático al tratado aquí, son: 1. la afirmación de la forma natural sobre la forma de valorización del valor; 2. el fortalecimiento de un Estado no burgués de la mano del ejercicio de un poder civil; 3. la producción cultural de lo nacional fundida con el socialismo y el antiimperialismo; 4. los profundos cambios en el régimen de propiedad; 5. la batalla diaria para impedir una nueva clase de ricos y acabar con todas las discriminaciones; 6. una propuesta de humanización opuesta al proceso civilizatorio; y 7. una propuesta de relación geopolítica distinta para enfrentar la escala mundial del capitalismo y el choque con el imperialismo.

La aproximación a las nociones teóricas señaladas en el párrafo anterior se ha elaborado en el presente material a través de la interpretación histórica de Martínez Heredia y la expresión política de los discursos de Fidel Castro, principalmente. Se han recuperado los discursos de él no por querer hacer pasar un panfleto apologético por un texto académico, sino porque los discursos de Fidel son los de un educador popular que enseñaba y exponía a su pueblo los desafíos que en la marcha se iban alcanzando y trazando (Martínez, 2016). Así, el desarrollo y modificaciones de una noción de revolución, la más radical y longeva que ha existido en Occidente, nos demuestra también que en la práctica de la educación popular es posible rastrear nociones teóricas, es decir: es un aporte de la Revolución cubana mostrar que en lo más simple de la vida anidan las fuerzas más potentes de los simples, que son las que les ayudan a hacer realidad los sueños.

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez Rom, Luis (1964). “Sobre el método de análisis de los sistemas de financiamiento” *en Cuba Socialista*, número 35, La Habana.

- Aristóteles (2000). *Política V*, ii, 1304b 8, en *Política*, Introducción, versión y notas de Antonio Gómez Robledo. México: UNAM, Segunda edición (primera edición 1963).
- Azcuy, Hugo (2010). *Análisis de la Constitución Cubana y otros ensayos*. Cuba: ICIC Juan Marinello, Ruth Casa Editorial.
- Bambirra, Vania (1976). *La revolución cubana, una reinterpretación*. México: editorial Nuestro Tiempo, segunda edición.
- Bettelheim, Charles (1964). “Formas y métodos de la planificación socialista y nivel de desarrollo de las fuerzas productivas”, en *Cuba socialista*. La Habana: número 32, abril.
- Castro Ruz, Fidel (1959a). “Discurso pronunciado por el comandante en jefe Fidel Castro Ruz el 1ro de enero de 1959”. Parque Céspedes, Santiago de Cuba. En línea: [<http://www.fidelcastro.cu/es/discursos/discurso-pronunciado-en-el-parque-cespedes-de-santiago-de-cuba>].
- _____ (1959b). “Discurso pronunciado por el comandante en jefe Fidel Castro Ruz a su llegada a la Habana, en Ciudad Libertad, el 8 de enero de 1959.” En línea: [<http://www.fidelcastro.cu/es/discursos/discurso-pronunciado-su-llegada-la-habana-en-ciudad-libertad>].
- _____ (1987). “Discurso pronunciado por el comandante en jefe Fidel Castro Ruz, primer secretario del Comité Central del Partido Comunista de Cuba y presidente de los Consejos de Estado y de Ministros, en el acto central por el XX Aniversario de la caída en combate del comandante Ernesto Che Guevara, efectuado en la ciudad de Pinar del Río, el 8 de octubre de 1987.” En línea: [<http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1987/esp/f081087e.html>]
- _____ (1988). “Discurso pronunciado el 12 de marzo de 1988”. Primer Consejo Nacional de la Asociación Hermanos Saíz (AHS)”. En línea: [<https://medium.com/la-tiza/discursosdefidelenahs-f6f293baa646>].
- _____ (1989). “Discurso pronunciado en el Acto de Despedida de Duelo a nuestros internacionalistas caídos durante el cumplimiento de honrosas misiones militares y civiles”. Cuba: Mausoleo Cacahual, La Habana, 7 de diciembre, 1989. [<http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1989/esp/f071289e.html>].
- _____ (1993). “Discurso pronunciado en la clausura de la Asamblea de Balance del Trabajo, Renovación y Ratificación de mandatos del PCC, el 7 de noviembre de 1993”. En línea: [<http://www.fidelcastro.cu/es/discursos/discurso-pronunciado-en-la-clausura-de-la-asamblea-de-balance-del-trabajo-renovacion-y>].
- _____ (1997). “Discurso pronunciado en la clausura del V Congreso del PCC el 10 de octubre de 1997”. En línea: [https://www.pcc.cu/sites/default/files/congreso/pdf/20180426/discurso_de_fidel_castro_en_la_clausura_v_congreso.pdf].
- _____ (2000). “Discurso pronunciado por el presidente del Consejo de Estado de la República de Cuba, Fidel Castro Ruz, en la Tribuna Abierta de la Juventud, los Estudiantes y los Trabajadores por el día Internacional de los Trabajadores”. La Habana, Cuba: Plaza de la Revolución, Primero de mayo del 2000. En línea: [<http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/2000/esp/f010500e.html>].
- _____ (2007). *La historia me absolverá*. Cuba: Editorial Ciencias Sociales.

- _____ (2016). “Discurso Pronunciado por el general de ejército Raúl Castro Ruz, primer secretario del Comité Central del Partido Comunista de Cuba y presidente de los Consejos de Estado y de Ministros, en el acto político en homenaje póstumo al comandante en jefe de la Revolución cubana, Fidel Castro Ruz”, La Habana, Cuba: Plaza Mayor General Antonio Maceo Grajales, Santiago de Cuba, 3 de Diciembre de 2016. En línea: [<http://www.cuba.cu/gobierno/rauldiscursos/2016/esp/r031216e.html>].
- _____ (2019). “Discurso pronunciado por el general de ejército Raúl Castro Ruz, primer secretario del Comité Central del Partido Comunista de Cuba, en la segunda sesión extraordinaria de la IX Legislatura de la Asamblea Nacional del Poder Popular, con motivo de la proclamación de la Nueva Constitución de la República de Cuba. Cuba: 10 de abril de 2019.
- Constitución de la República de Cuba* (2019). En línea: [<http://www.granma.cu/file/pdf/gaceta/Nueva%20Constitución%2024%20KB-1.pdf>].
- Díaz Canel, Miguel (2019). “Discurso de toma de posesión del presidente de la República de Cuba”. Cuba, La Habana, 10 de octubre de 2019. En línea [<http://www.granma.cu/discursos-de-diaz-canel/2019-10-10/diaz-canel-la-revolucion-es-una-lucha-por-el-futuro-10-10-2019-14-10-22>].
- Díaz Carter, Milton (2022). “Entrevista a la cadena RT”. En línea [<https://actualidad.rt.com/programas/entrevista/418635-milton-diaz-carter-periodista-cubano-entrevista>].
- Echeverría, Bolívar (1998). *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI.
- Fornet, Jorge (2013). *El 71. Anatomía de una crisis*, La Habana: Letras cubanas.
- Gramsci, Antonio (1999). *Cuadernos de la cárcel 5*. México: Era, edición crítica del Instituto Gramsci a cargo de Valentino Gerratana, 1999.
- Guevara, Alfredo (2009). *¿Y si fuera una huella? Epistolario*. La Habana, Cuba: Ediciones Nuevo Cine Latinoamericano, Ediciones Autor.
- Guevara, Ernesto (1986). “El socialismo y el hombre en Cuba”, en *Pensamiento Crítico*. Cuba: número 14, marzo de 1968.
- La Tizza (2021). “Tendremos que volver al futuro”. Cuba, La Habana, 15 de julio de 2021. En línea: [<https://medium.com/la-tiza/tendremos-que-volver-al-futuro-21721dc2ffaa>].
- Marinello, Juan (1961). *Conversación con nuestros pintores abstractos*. Cuba: Imprenta Nacional de Cuba.
- Martínez Heredia, Fernando (1970). “Presentación” en *Pensamiento Crítico*. Cuba: La Habana, abril.
- _____ (1986). “Situación revolucionaria y prerrevolucionaria en Cuba”. Ponencia transcrita presentada en el Seminario sobre el Pensamiento Leninista y su Aplicación a América Latina (Mimeo). Cuba: Centro de Estudios sobre América, octubre de 1986.
- _____ (2009). *Andando en la Historia*. La Habana: ICIC Juan Marinello / Ruth Casa editorial.
- _____ (2010). *Las ideas y la batalla del Che*. La Habana, Cuba: Editorial de Ciencias Sociales, Ruth Casa editorial, segunda edición, 2010.

- _____ (2013a). “El proceso revolucionario cubano de 1953-1958 y su significado”, en VV.AA., *Comunismo, socialismo y nacionalismo en Cuba (1920- 1958)*, Massón Sena, Caridad (compiladora). Cuba: La Habana, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, 2013.
- _____ (2013b). “Ideas e ideologías en la Segunda República: La posición de Raúl Cepero Bonilla” en Gumá, A. (comp.) *Raúl Cepero Bonilla y la subversión de la historia*, La Habana: Ed. ICIC Juan Marinello, 2013.
- _____ (2017). “Fidel, el educador popular” en Korol, C. (comp.). *Pedagogía de las revoluciones*, Argentina: Ediciones América Libre.
- _____ (2018). *Pensar en tiempo de revolución. Antología esencial*. Argentina: Clacso.
- OROZA, ERNESTO (2006). *Rikimbili. Un estudio sobre Desobediencia tecnológica y otras formas de reinención en Cuba*, Producción Embajada de Francia en Cuba.
- (2012). “Desobediencia Tecnológica. De la revolución al revolico”. En línea: [<https://www.ernestooroza.com/desobediencia-tecnologica-de-la-revolucion-al-revolico/>].
- Perez Jr. Louis A. (2006). *Cuba: Between Reform and Revolution*. EE.UU.: Oxfon University Press.
- Pogolotti, Graziela (2006). *Polémicas culturales de los sesenta*. Cuba, La Habana: Letras Cubanas.
- Rodríguez, Carlos Rafael (1988). “Sobre la contribución del Che al desarrollo de la economía cubana”, en *Cuba Socialista*. La Habana: número 3, 2a época, mayo-junio.
- Rodríguez, Carlos Rafael (1966). *La Revolución cubana y el periodo de transición* (mimeo), La Habana.
- Rodríguez, José Luis (2011). *Notas sobre economía cubana*. Cuba: ICIC Juan Marinello, Ruth Casa Editorial.
- Rodríguez, Pedro Pablo (1971). “La noción de liberación nacional en José Martí” en *Pensamiento Crítico*. La Habana: número 49-50, 1971.
- Solar Cabrales, Frank Josué (2016). *Directorio Revolucionario y Movimiento 26 de Julio: los laberintos de la unidad en la insurrección cubana (1955-1959)*, (Tesis Doctoral). Cuba, Santiago, Facultad de Historia, Universidad de Oriente, 2016.
- Suárez Salazar, Luis (2010). “La dinámica entre la revolución la reforma, el reformismo, la contrarreforma y la contrarrevolución en *Nuestra Mayúscula América: Algunas hipótesis*”. Ponencia presentada en el Coloquio Internacional La América Latina y el Caribe entre la independencia de las metrópolis coloniales y la integración emancipatoria. La Habana: Casa de las Américas, 22 al 24 de noviembre del 2010.
- _____ (2015). “Las utopías de la revolución cubana: un enfoque lógico-histórico”, Ponencia presentada en el Simposio Internacional La Revolución Cubana: Génesis y Desarrollo Histórico, efectuado en el Palacio de las Convenciones de La Habana, Cuba, entre el 13 y 15 de octubre de 2015.
- _____ (2019). “Primera comunicación”. Presentación del seminario virtual A 60 años de la Revolución cubana. Una mirada desde sus utopías. Clacso: Clacso Virtual.

- Tablada, Carlos (2005). *El pensamiento económico de Ernesto Che Guevara*. Argentina: Nuestra América editorial.
- Valdés Paz, Juan (2016). “Entrevista”. Realizada por Rafael Magdiel Sánchez Quiroz en La Habana Cuba, el 21 de diciembre de 2016.
- _____ (2019). *La evolución del poder en la Revolución Cubana Tomo I*. México: Fundación Rosa Luxemburgo.
- Vargas Llosa, Mario (2019). *Tiempos recios*. México: Alfaguara.
- Zanetti, Oscar (2013). *Historia Mínima de Cuba*. México: Colegio de México.
- VV.AA. (1967). *Lecturas de Filosofía* (Dos tomos). Cuba, La Habana: Instituto del Libro.
- _____ (1969). *Polémica en torno a una historia integral de Cuba*. Cuba: Separata de la *Revista de la Biblioteca Nacional José Martí*. Cuba: Biblioteca Nacional José Martí, n° 2.
- _____ (1986). *Cuba Socialista*. Cuba: septiembre-octubre, número 23.
- _____ (1992). *El libro de la familia*. Cuba, La Habana: Fuerzas Armadas Revolucionarias, editorial Verde Olivo.
- _____ (1993). *Con nuestros propios esfuerzos*. Cuba, La Habana: Fuerzas Armadas Revolucionarias, editorial Verde Olivo.
- _____ (2007). *La política cultural del período revolucionario: memoria y reflexión*. Cuba: ciclo de conferencias organizado por el Centro Teórico- Cultural Criterios.

RESEÑAS

Enfoques y concepciones de territorio

MARCOS SAQUET (2019). *Enfoques y concepciones de territorio*. Bogotá: Editorial Universidad Distrital Francisco José de Caldas. 205 pp.

Es importante destacar que este libro ha sido publicado por primera vez en 2007, por la editora Expressão Popular, de São Paulo – Brasil, y prepara actualmente la quinta edición en lengua portuguesa. Posteriormente, fue traducido y publicado en italiano por la Editora Franco Angeli, de Milão (2012). En 2019, se publicó en español por la editora de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, de Bogotá, texto que utilizamos para esta reseña. Finalmente, este libro está siendo traducido al inglés y, en breve, lo será publicado en ese idioma.

El texto del profesor Marcos Aurelio Saquet se organiza en ocho capítulos. Inicia con una discusión sobre las relaciones de poder en diferentes áreas del conocimiento, bien como por la síntesis de los factores que condicionaran la revisión crítica de la Geografía a partir de los años de 1950-60: destacándose autores y obras de Europa (Francia, Italia y Suiza) y EUA, especialmente las que fueron producidas a partir de los conceptos de espacio geográfico y territorio. Algunos científicos son evidenciados por su importancia internacional como: Jean Gottmann, Giuseppe Dematteis, David Harvey, Claude Raffestin, Milton Santos, Massimo Quaini, Yves Lacoste etc.

A continuación, Marcos Saquet hace diferentes abordajes y concepciones de territorio entre los años de 1970-80, también estudiando científicos de diferentes áreas del conocimiento, evidenciando perspectivas históricas, críticas, relacionales y *multiescales*, o sea, concepciones centradas en los conceptos de espacio y tiempo. Diversos autores son destacados y analizados, tales como Henri Lefebvre, Giuseppe Dematteis, Massimo Quaini, Lucio Gambi, Giles Deleuze, Félix Guattari, Claude Raffestin, Milton Santos, Arnaldo Bagnasco, Alberto Magnaghi, entre otros, mostrándonos que el debate territorial ocurrió en la Filosofía, en la Geografía, en la Sociología, en el Urbanismo etcétera, es decir, en diferentes ciencias y países, difundándose para países como Brasil especialmente a partir de 1980.

En ese periodo, años 1970-80, se destacan concepciones materialistas e idealistas de territorio, sin embargo, también se produce abordajes híbridas, misturándose argumentaciones teóricas, posibilitando el avance en la comprensión crítica, histórica y relacional del territorio como concepto y objeto de estudio.

La noción de territorialidad también es identificada y destacada por Marcos Saquet, a partir de autores como Claude Raffestin, Edward Soja e Giuseppe Dematteis, incorporando muchas novedades que hasta entonces no eran bien conocidas en el Brasil y en otros países de América Latina. Quizás es por eso que el libro de Marcos Saquet

fue muy bien aceptado en Brasil, por socializar novedades que hasta entonces eran desconocidas y negadas en la epistemología producida y divulgada hasta el momento.

De manera general, Marcos Saquet sigue estudiando y explicando cómo los autores fueron cambiando o no sus concepciones de territorio, como Jean Gottmann, Donatella Calabi, Francesco Indovina, Arnaldo Bagnasco, Claude Raffestin, Alberto Magnaghi, Giacomo Becattini etc., hasta sintetizar obras importantes en el contexto internacional, como las de Robert Sack, Claude Raffestin e Giuseppe Dematteis, en conjunto con concepciones humanísticas que enriquecen las opciones para cada investigador. Un aspecto relevante es que los enfoques han sido revidados y ampliados, haciéndose más complejos, considerando los estudios de las áreas, de las redes, de la multidimensionalidad social (económica, política y cultural), el proceso histórico etcétera, cambiando de abordajes a-reales a otros reticulares, concepciones difundidas a los pocos, en diferentes países de América Latina, principalmente a partir de los años de 1990, cuando ocurre lo que Marcos Saquet denominó de expansión y disolución del abordaje territorial.

A partir de los años de 1990, los estudios territoriales ganaron fuerza y centralidad en la geografía y en otras ciencias sociales. Donde hay estudios sin una reflexión teórico- metodológica sobre el abordaje territorial, otros más profundos y pautados en las dinámicas de economía y de política; abordajes eminentemente económicos y reflexiones basadas en los factores y elementos económicos y culturales, dependiendo de las opciones teóricas y políticas de cada investigador. Un autor destacado por Marcos Saquet es Bertrand Badie, otros son Marina Faccioli, Alessandro Gallo, Giancarlo Corò, Enzo Rullani, Bruno Anastasia, Arnaldo Bagnasco e Giuseppe Dematteis, revelando el contenido interdisciplinar del territorio, bien como el pasaje de concepciones a-reales/ regionalizadas a la otras centradas en las redes y en los lugares.

Marcos Saquet también destaca los procesos de territorialización, desterritorialización y reterritorialización, elaborados de manera general por Gilles Deleuze e Félix Guattari y, de manera más específica, por Claude Raffestin, en la geografía, concepciones vinculadas en los años de 1990 a la problemática del desarrollo y de la conquista de autonomía decisoria.

El territorio es condición de los procesos de desarrollo: es naturaleza y sociedad, manifestándose de forma específica en diferentes lugares, conforme las características naturales (ambientales), económicas, políticas y culturales. En que hay una comprensión del desarrollo como una cuestión territorial, en los años de 1970, a partir de la década de 1990, es ampliada, hecho más complejo y completo. La identidad, por ejemplo es comprendida como pertenecimiento cultural a un lugar y como mediación y

fuerza motriz de la movilización política, de la lucha y conquista del desarrollo, como Marcos Saquet lo explica en el capítulo 7.

Aún en el capítulo 5, Marcos Saquet identifica y socializa diferentes concepciones producidas en Brasil, destacando investigadores como Milton Santos, Rogério Haesbaert, Bertha Becker, Manuel Correia de Andrade, Roberto Lobato Corrêa, Marcelo Lopes de Souza, Ariovaldo Umbelino de Oliveira, Bernardo Mançano Fernandes, Eli-seu Sposito y Antonio Carlos Robert Moraes, revelando la diversidad y amplitud de la geografía brasileña que resulta, en una de las concepciones evidenciadas, en la directa relación entre territorio y conquista de autonomía, seguridad, habitación y salud de cualidad para todos, bien como en la conservación de la cultura y de la naturaleza, o sea, en una concepción territorial ligada a la lucha, resistencia y al enfrentamiento de la clase dominante y del Estado, concepción en la cual lo propio Marcos Saquet tiene trabajado por medio de la pesquisa-acción- participativa.

En seguida, discute abordajes y concepciones de paisajes, también importantes en la renovación de la geografía ocurrida a partir de los años de 1960, sobre la cual se destaca, en el libro en cuestión, autores como Lucio Gambi, Emilio Sereni, Massimo Quaini, Milton Santos, Eugenio Turri e Claude Raffestin, revelándose la existencia de una concepción materialista de base marxista y otras idealistas, sin embargo Marcos Saquet explica que también es posible trabajar con un abordaje híbrido o (i)material del paisaje. Tema vinculado también con la identidad, ya mencionada, comprendida en una perspectiva amplia, a partir de autores como Claude Raffestin, Giuseppe Dematteis, Arnaldo Bagnasco, Alberto Magnaghi, Enro Rullani, entre otros, como Francesca Governa, considerándose pesquisas de diferentes ciencias, con fuerte influencia italiana y vínculo con la movilización y actuación política en favor del pueblo.

Para finalizar, Marcos Saquet socializa una síntesis que ha producido a partir de abordajes identificadas y estudiadas, concepciones de pesquisa y acciones participativas, en una dialéctica (i) material, histórico-crítica, transtemporal, multidimensional y multiescalar, sin negar los conceptos de espacio, tiempo, paisaje y lugar, subsidiándose también los conceptos (y procesos) de poder, identidad y redes (de circulación y comunicación en distintas extensiones y duraciones). El abordaje territorial propuesta es una posibilidad de pesquisa y acción, para comprender, explicar, representar y transformar el territorio de acuerdo con los ecosistemas y los sujetos de cada territorio, con sus culturas, con sus necesidades y con sus sueños, preservando la naturaleza para las generaciones presentes y futuras. Se asume una posición política y científica a favor de la enseñanza, de la investigación y de la acción popular que sea participativa, respetuosa, dialógica y sostenible para todos.

Por todos esos aspectos, elementos y factores la lectura del libro es imprescindible para una comprensión consciente y madura del territorio, considerándose las relaciones de poder, la configuración de las redes (comunicación e información), la identidad, la importancia del lugar e principalmente la construcción de autonomía decisoria y la transformación participativa de la realidad social, con respeto a las personas y la naturaleza. Así se puede construir una praxis de transformación desde abajo, desde cada territorio, a partir de sus singularidades, valorizando el lugar, la nuestra gente.

PAMELA CICHOSKI
MESTRANDA NO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO RURAL
SUSTENTÁVEL, UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ, BRASIL
pamelacichoski_@hotmail.com

Los caminos del pensar. La radicalidad de nuestra América

MARIO MAGALLÓN ANAYA (2020). *Los caminos del pensar. La radicalidad de nuestra América*. Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina. 223 pp.

La obra del Dr. Mario Magallón Anaya reflexiona sobre el pensamiento latinoamericano a partir de una serie de problemáticas que están orientadas a la recuperación del sujeto de América Latina situado en un contexto histórico, a su forma de vivir, de pensar y de reflexionar su situación concreta y específica, dejando de lado los discursos occidentales. Un sujeto como creador de su cultura, sobre todo, de su esencia. De ahí la importancia de reflexionar su situación espacial y temporal. El investigador utiliza en su obra una herramienta metodológica que es la hermenéutica analógica propuesta por el pensador Mauricio Beuchot, a partir de esta herramienta de análisis la filosofía se asumirá como una práctica reflexiva y tomará un posicionamiento claro para pensar la realidad histórica del sujeto latinoamericano reflexionando su tiempo y realidad.

Esta filosofía situada le permitirá observar la realidad contextual para la recuperación de un humanismo sensible ante los problemas actuales. Por una serie de caminos, el Dr. Mario Magallón trata con ojos críticos una serie de temas que están vinculados con el pensamiento crítico, el primer apartado es sobre Filosofía, ciencia y tecnologías del presente. Aquí nos muestra un ejercicio crítico de la modernidad y la posmodernidad haciendo referencia a una concepción primordial de la filosofía moderna de nuestra América, para él la modernidad no es única, sino que hay diversas modernidades. Aborda el tema de la relación dialógica y dialécticamente con lo humano, con los objetos y las cosas a través del lenguaje (p.32). Para el autor nos encontramos en un mundo banalizado, neutralizado donde ya nada tiene lugar citando a Jean Baudrillard (p.33). Realiza una crítica a la modernidad capitalista en donde la ciencia y la tecnología hicieron posible que los seres humanos, las cosas y los objetos se volvieran mediciones y pudieran aislarse y ser vigilados a través de la observación y el experimento (p.35). El sistema capitalista neoliberal está radicado en el consumo y el mercado, crea necesidades innecesarias, superfluas a lo que el autor llama: “la prisión de hierro” (p.37), por eso propone una ética solidaria con los marginados y excluidos, liberarse de la retórica ideológica que controla la existencia de la sociedad y de la colectividad, es decir, salir de la “caverna” el “hoyo negro” del estado totalitario.

El segundo apartado aborda el tema del pensar a través de la palabra, su propuesta es que para recuperar al sujeto se necesita una metaforización de las nuevas ciencias, tecnologías y filosofía (p. 71). Las palabras, las imágenes, los símbolos y los signos son formas discursivas, construcciones poéticas, imaginativas y creativas de diversas realidades, donde los sentidos humanos despiertan y armonizan, donde la imaginación

intenta construir un futuro (pp. 72, 73). Su propuesta es crear una nueva imagen por medio del lenguaje, ya que éste es la forma y el proceso del pensamiento de las ciencias, las humanidades, los saberes y el medio a través del que se configuran las ideas (pp. 81, 82). En este apartado, además de darle la importancia al lenguaje, también se la da a la metáfora, al símbolo y a la iconicidad ya que son las partes constituyentes de la vida humana (p. 99). Para el investigador hay que hacer nuevas lecturas de los conceptos a través de la hermenéutica como una vía interpretativa y explicativa del acontecer de la existencia. Es decir, construir un nuevo lenguaje que nos permita fortalecer nuestra identidad a partir de nuestra propia interpretación.

El tercer apartado se titula: “Pensamiento filosófico de la disciplina, la inter y la transdisciplina”, para el autor es necesario que la filosofía se desarrolle dentro de un pensamiento crítico que sea problematizador de los conocimientos y los saberes. Además de la filosofía, la educación debe responder a necesidades sociales, económicas, de producción, científicas, tecnológicas y culturales de los propios países (p.119). El autor hace una reflexión sobre la transdisciplinariedad porque ésta representa una relación compleja entre varias disciplinas, es necesario este concepto de transdisciplinariedad porque a partir de éste se puede construir un nuevo marco conceptual y de acción. Al Dr. Magallón le interesa crear un nuevo marco teórico y epistemológico, es decir, reformar el pensamiento para hacer posible una regeneración cultural. Para él la mayor parte del siglo xx las humanidades y las ciencias sociales se dedicaron a estudiar el problema de la identidad cultural nacional y latinoamericana, la identidad no sólo fue la preocupación de los estudios latinoamericanos ni de América Latina y el Caribe, sino que ha sido de la modernidad en general (p. 137).

El cuarto apartado trata sobre la modernidad y la razón instrumental, señala que: la burguesía se sirvió de la razón para emanciparse políticamente, en este sentido, la razón adquiere un valor emancipatorio y revolucionario (p. 140). En contra del racionalismo universal se levantaron dos posiciones: 1) Rescatar al individuo de la razón universal de Kierkegaard a Sartre y 2) dar a la razón un contenido histórico, concreto y práctico a partir de Marx y Engels (p. 146). Para el investigador la modernidad puede ser una alternativa radical y plural, ya que para él la modernidad no es unitaria históricamente como tampoco lo es el sujeto.

Sobre los Caminos de la realidad de Nuestra América, el Dr. Magallón nos sumerge a las profundidades del saber histórico, debido a que la historia penetra en todos los hechos humanos, la historia está presente en los modos de hacer y quehacer humano (p. 159). Para el autor de esta obra, la modernidad alternativa radical será una crítica al pensamiento identitario exclusivista occidental, por eso es importante revalorar el concepto de modernidad. Nuestra América se ha vuelto hacia sí misma y toma conciencia de sus capacidades y habilidades del pensar, de reconocer su capacidad para

aportar conocimientos a la realidad histórica mundial (p. 163). Es de suma relevancia reivindicar el pensamiento de Leopoldo Zea debido a que él tuvo la concepción de que lo humano estuviera por encima de lo accidental, como el color de piel, posición económica, política, cultural, etc. (p. 183). Este soporte teórico le permitirá a nuestro autor poder reivindicar una posición latinoamericana pensada desde nuestras propias categorías y conceptos de análisis.

Finalmente, en el último apartado, el autor se centra en las políticas culturales: Filosofía, Historia y tradición; comenta que el mundo cultural ha sido puesto en crisis y mediatizado por los medios tecnológicos de comunicación y mercado (p. 191). En este sentido, el surgimiento de una filosofía crítica sobre este fenómeno será de vital importancia para poder hacer una crítica a esta modernidad y proponer nuevas rutas donde se pueda transitar de forma más humanista. Esto es necesario para poder instaurar una identidad cultural, lo nuestro y los otros, debido a que dicha identidad nos dará un sentido de pertenencia y una orientación para saber lo que somos, lo que hemos sido y lo que seremos, al autor le preocupa el tema de la comunidad, es decir, la relación que se establece del uno con los otros y, en dicha comunidad, hacer efectiva una convivencia y una colaboración de la pluralidad del nosotros, para sostener esta idea el autor se apoyará en Emerich Coreth (p. 211, 212).

En este último apartado se realiza una propuesta para poder instaurar una ética de principios y una relación horizontal de igualdad equitativa, aceptando las diferencias con los otros. Para apoyar esta idea, el autor se remite a darle una identidad a los grupos culturales y sociales para que se pueda alcanzar una armonía y un equilibrio en sociedad, en este sentido, se busca dar una solución a los principales problemas que enfrente hoy en día nuestra América.

Este libro nos invita a pensarnos desde nosotros mismos sin necesidad de recurrir a los postulados de la modernidad occidental, además rescata los aportes prácticos de la filosofía para reflexionar sobre los postulados científicos y tecnológicos de nuestro presente, es decir, ¿cuál es el papel de nuestro pensamiento acerca de las ciencias y las tecnologías?, de igual forma, el ¿cómo reencontrarnos con el mundo? y ¿cuál es el papel actual de la economía política y nuestra realidad histórica? Nuestra existencia depende de estas relaciones que tenemos con el mundo, nuestro modo de ser y estar en el mundo es una plataforma que le permite caminar a nuestra existencia. El libro es una guía y una aportación a pensarnos desde el lenguaje mismo, nuestro autor abandera la idea de recuperar al sujeto a partir de una hermenéutica analógica.

El texto es una apertura al diálogo con otros saberes, partiendo siempre desde un pensamiento filosófico crítico. El autor interactúa con otros autores que le permiten dar una utilidad interdisciplinaria para los estudios latinoamericanos. Utilizando los concep-

tos de “modernidad” y “razón instrumental”, se puede configurar una modernidad de nuestra América, nuestro pensador hace una crítica a la posmodernidad, situándola como parte de la modernidad occidental y por ello es que recurre a dar una salida por medio de categorías que nos permitan pensarnos a nosotros mismos desde nuestro espacio y tiempo, es decir, desde nuestra América.

Sin duda alguna es un libro que invita a la reflexión y al pensamiento desde América y por ello el autor hace postulados teóricos y prácticos para observar nuestra realidad a partir de ofrecernos una filosofía latinoamericana, reivindicando la identidad y dándonos una orientación para saber lo que somos y cómo nos hemos pensado a lo largo de nuestra historia, por ello es imprescindible contar con un libro que aporte una aportación al pensamiento latinoamericano.

DR. ALEJANDRO FRANCISCO GUTIÉRREZ CARMONA,
DOCTORADO EN HISTORIOGRAFÍA (UAM-AZCAPOTZALCO)

Políticas editoriales

TEMÁTICA Y ALCANCE

De Raíz Diversa. Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos es una publicación que depende del Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México. *De Raíz Diversa* se rige bajo estándares académicos de calidad, pertinencia, evaluación y arbitraje entre pares. Es una publicación semestral dedicada a la difusión de las investigaciones en estudios latinoamericanos a escala nacional e internacional, publica artículos en español, inglés y portugués.

OBJETIVOS DE LA REVISTA

Elaborar una publicación periódica que difunda, desde diversas plataformas (versión impresa, digital, fascículos digitales), los debates de frontera que se están produciendo en las ciencias sociales y las humanidades, y que se han generado a la luz de los cambios que ha experimentado la región latinoamericana y caribeña en las últimas décadas como consecuencia de los procesos sociales, políticos, económicos y culturales. Posicionar, a partir de este instrumento, a nuestro posgrado como uno de los centros intelectuales más importantes de la región en la creación de conocimiento original.

COBERTURA TEMÁTICA

Los contenidos de las investigaciones que se publican dentro de la revista conciernen a diferentes incursiones analíticas y expresan diversas perspectivas desde las que puede ser estudiada América Latina. Los contenidos temáticos de la revista pretenden explorar y reflejar un sentido plural, que es correspondiente con los seis campos de conocimiento que estructuran el currículo del Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos. En cada uno de sus fascículos la revista ha de tratar problemas que comprenden e involucran, en realidades de creciente complejidad, la historia, la cultura, la formación estructural, la política, la sociedad, los universos de nuestra literatura y los aportes de nuestras filosofías.

PÚBLICO AL QUE VA DIRIGIDA

La revista está dirigida especialmente a los investigadores y estudiantes de los posgrados en Ciencias Sociales y Humanidades, sin embargo, la amplitud de los temas que abarca la reflexión sobre América Latina y el Caribe puede ser de un interés más general que incluya a personas e instituciones de un público más amplio que el del ámbito exclusivo de la academia, aquel formado por personas preocupadas por entender la peculiaridad de los procesos que acontecen en esta área del mundo.

VISIÓN

Consolidar a *De Raíz Diversa. Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos* como una publicación de vanguardia en estudios latinoamericanos a escala nacional e internacional de los resultados obtenidos de las investigaciones de estudiantes, docentes y académicos en el área de Estudios sobre América Latina y el Caribe.

PROCESO DE EVALUACIÓN POR PARES

- Todos los artículos serán sometidos a una valoración editorial preliminar por parte del Comité de Redacción, que se reserva el derecho de determinar si los artículos cumplen con las líneas de interés de *De Raíz Diversa. Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos*, así como los criterios ya descritos.
- El sistema de evaluación empleado es el sistema de doble ciego (*peer review*).
- Los artículos que cumplan con la valoración editorial preliminar serán sometidos a la evaluación de dos dictaminadores, quienes serán designados por los miembros del Comité Académico de la revista. La selección se realizará con los árbitros que forman parte de la cartera de especialistas de instituciones académicas nacionales e internacionales relacionados con la temática del artículo a evaluar.
- El resultado del proceso podrá ser de tres tipos:
 - a) Aprobado.
 - b) Condicionado a modificaciones.
 - c) Rechazado.

En caso de que el artículo obtenga dos dictámenes positivos, el trabajo podrá ser publicado. Si se recibe un dictamen condicionado tendrá que ser el propio dictaminador el que decida nuevamente si dicho trabajo es o no aceptado después de realizadas las correcciones, en el caso de que el dictaminador las haya señalado como indispensables para la aprobación del trabajo.

PRINCIPIOS DE ÉTICA Y DECLARACIÓN SOBRE NEGLIGENCIA

RESPONSABILIDADES

Director

Planificar, organizar, dirigir, ejecutar, supervisar y evaluar el proceso editorial de *De Raíz Diversa. Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos* y servir de enlace con el editor, autores, evaluadores y los lectores.

Editor

- Proporcionar a los autores las directrices que se tienen que reunir para presentar un trabajo académico.

- Proporcionar un ambiente de imparcialidad, objetividad y transparencia en todas las actividades que se realicen.
- Cuidar la confidencialidad del trabajo de todos los actores en el proceso de publicación.
- Implementar mecanismos para la toma de decisiones de forma rápida y razonada.

Autor

- Garantizar que el artículo es inédito y no ha sido presentado ni publicado en ninguna otra revista (impresa o digital) o cualquier otro medio escrito o editorial y que los datos han sido obtenidos de manera ética, sin incurrir en fraude o plagio científico, siendo los únicos responsables del trabajo intelectual presentado.
- Aceptar las condiciones de la revista en cuanto a las normas, procedimientos, formato, edición gráfica en formato PDF, HTML, entre otros, corrección y otros requerimientos que se solicitan en la “Guía para presentar artículos”.
- Declarar que todos los datos de citas textuales, paráfrasis y referencias bibliográficas, se encuentran debidamente identificadas dentro de texto, garantizando la ética y confiabilidad del escrito.
- Aceptar que el artículo se someterá a un proceso de arbitraje por pares y que se acatará el resultado del mismo.
- Ceder los derechos autorales (reproducción por medios electrónicos, incluso en internet) de forma gratuita, exclusiva y por plazo indefinido.
- Aceptar que el artículo pueda ser distribuido, descargado, almacenado gratuitamente y protegido con una licencia.
- Aceptar que la revista no se hará responsable de las ideas y opiniones expresadas en los trabajos publicados. La responsabilidad plena será de las personas autores del manuscrito.
- Aceptar que los nombres y direcciones de correo electrónico introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines declarados por esta revista y no estarán disponibles para ningún otro propósito u otra persona.

Dictaminadores

- Garantizar una evaluación basada en criterios estrictamente académicos.
- Denunciar cualquier anomalía que detecten (plagio o publicación).
- Cumplir con los tiempos establecidos para la entrega de la evaluación.
- Comunicar en tiempo y forma su declinación si el material entregado no lo consideran dentro del ámbito de su competencia.
- Preservar el anonimato del material entregado.

POLÍTICA DE ACCESO ABIERTO

Esta revista provee acceso libre inmediato a su contenido bajo el principio de que hacer disponible gratuitamente la investigación al público fomenta un mayor intercambio de conocimiento global.

POLÍTICA DE COBRO

De Raíz Diversa. Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos no cobra por publicar, leer ni descargar los artículos a texto completo.

PATROCINADORES

Universidad Nacional Autónoma de México

ENVÍOS

NORMAS PARA LA RECEPCIÓN DE ARTÍCULOS

Los escritos originales de *De Raíz Diversa. Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos* deberán reunir los siguientes criterios:

1. Los trabajos a presentar deberán ser originales e inéditos, además de no haber sido publicados simultáneamente en otra revista.
2. Presentar un tema original e innovador.
3. Contener un enfoque novedoso sobre los temas ya tratados.
4. Presentar temas relativos con la historia, la literatura y la filosofía en América Latina.
5. La metodología utilizada debe ser consistente, implícita o explícitamente y aplicarse al tema.
6. La extensión de los trabajos debe ser de entre 20 y 30 cuartillas (1,625 caracteres por página, 25 renglones, 65 golpes por línea).
7. Se aceptan artículos escritos en español, portugués, inglés y francés.
8. Los artículos deberán incluir un resumen en español, inglés y portugués, de cien o doscientas palabras cada uno. Además, las palabras clave deberán ser de un máximo de cuatro.
9. Nombre, correos electrónicos y adscripción de autor(es) (institución, departamentos o coordinación a la que pertenece).
10. También, deberá indicar el grado máximo de estudios y su área de especialización.

PRESENTACIÓN DE CONTRIBUCIONES

- El tipo de letra empleado será Times New Roman, 12 puntos para texto, 10 para notas y 11 para la bibliografía.
- El título del artículo deberá estar en letra Times New Roman 12 versal y negrita, con alineación centrada. Los títulos al interior del trabajo se redactarán en negritas, con alineación a la izquierda. Los niveles subsiguientes podrán ser en cursivas.
- Abajo del título deberá aparecer el nombre del autor, alineado a la derecha y en 11 puntos.
- El interlineado del documento será de 1.5 líneas, con una sangría de 1 cm. En cuanto a los epígrafes y resúmenes, la interlínea cambia a sencillo. En el cuerpo del trabajo no deben emplearse subrayados ni negritas. En caso de que sea necesario enfatizar alguna palabra, se hará entre comillas o con cursivas. No habrá espacio entre párrafos.
- Si el artículo incluye imágenes, éstas deberán enviarse por separado con su respectivo pie de ilustración en formato JPG y en alta resolución. Deberá indicarse claramente el lugar donde deberán ser colocadas.
- Las referencias bibliográficas se harán abreviadas dentro del texto de acuerdo al modelo (apellido del autor, año de publicación, página/s), por ejemplo: “los poemas de Calímaco [...] estaban informados por un conocimiento exacto y amplio de la poesía anterior” (Pfeiffer, 1981: 230), en los casos donde el apellido del autor haya sido indicado inmediatamente antes de la referencia, entonces, sólo se incluirá el año de publicación y la(s) página(s) ej. (1981: 230). Cuando la obra citada consta de más de un volumen, se indicará del siguiente modo: (Cervantes, 1981: I, 90).
- La bibliografía se citará al final de cada contribución, con sangría francesa y siguiendo el siguiente esquema:

a) Libros

APELLIDOS, N. (año); Título del libro, responsabilidad secundaria. Ciudad: Editorial.

ARREOLA, J. J. (1981); *Bestiario*. México: Joaquín Mortiz.

BRADING, D. (2002); *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, trad. de A. Levy y A. Major. México: Taurus.

b) Volúmenes colectivos

APELLIDOS, N., ed./comp./coord.(año); Título del libro, volumen, responsabilidad secundaria. Ciudad: Editorial.

JITRIK, N., dir. (2003); *Historia crítica de la literatura argentina, v. 2: La lucha de los lenguajes*, dir. del volumen J. Schvartzman. Buenos Aires: Emecé.

c) Prólogos, capítulos de libros y artículos en volúmenes colectivos

APELLIDOS, N., “Título del artículo o del capítulo de libro”, en N. y Apellido/s del autor o editor responsable (ed./comp./coord.), Título del libro o publicación, responsabilidad secundaria. Ciudad: Editorial, páginas.

PALCOS, A. (2007); “Estudio preliminar”, en E. Echeverría, *El dogma socialista*. La Plata: Terramar, pp. 9-66.

GLANTZ, M. (2006); “Épica y retórica del infortunio”, en J. Pascual Buxó (ed.), *Permanencia y destino de la literatura novohispana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 43-56

d) Artículos en revistas

APELLIDOS, N. (año); “Título del artículo”, en Título de la revista, vol., núm. (datos complementarios si los hubiera), páginas.

LEONARD, I. (1937); “An Early Peruvian Adaptation of Corneille’s *Rodogune*”, en *Hispanic Review*, 5, 2 (April), pp. 172-179.

- Los documentos no impresos conservarán el mismo orden y no deberá prescindirse de ninguno de los datos requeridos en cada caso. Sólo debe adicionarse el tipo de soporte y, para los sitios de internet, la dirección electrónica correspondiente.
- Las citas textuales deberán realizarse entre comillas. En el caso de que excedan tres líneas irán en párrafo aparte, con letra Times New Roman, en 11 puntos, sangría a la izquierda de 2 cm. e interlineado sencillo. En ambos casos la referencia bibliográfica se dispondrá entre paréntesis al final de la cita.
- Las notas deberán numerarse en superíndice y se colocarán a pie de página en 10 puntos y con interlineado sencillo. Se reservan para información adicional y las referencias bibliográficas que allí aparezcan deberán seguir el mismo formato utilizado en el cuerpo del artículo (apellido del autor, año de publicación y página/s).
- La bibliografía se ordenará alfabéticamente por autor, y dentro de un mismo autor, cronológicamente. En el caso de tener un mismo autor dos publicaciones en un mismo año, se añadirá una letra al año del siguiente modo:

CRUZ, J. I. de la (1951); *Obras completas I. Lírica personal*, ed., pról. y notas de A. Méndez Plancarte. México: Fondo de Cultura Económica.

_____, (1951b); *El sueño*, ed., prosificación, introd. y notas de A. Méndez Plancarte. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

RESEÑAS

- Se aceptan reseñas de libros publicados recientemente, con temas relativos a la historia, la literatura y la filosofía en América Latina, la extensión será de 8 cuartillas como máximo.

HISTORIA DE LA REVISTA

En abril de 2014, el Programa de Posgrado de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México ve cristalizado uno de los objetivos académicos planteados con la presentación del primer número de *De Raíz Diversa. Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos*. Su fundador, el Dr. José Guadalupe Gandarilla Salgado, en la editorial del primer número da la bienvenida a este importante espacio donde se promueve un pensamiento innovador en el ámbito metodológico de la investigación de la región latinoamericana y caribeña, delineando el objetivo de la revista que consiste en articular el trabajo colectivo, promoviendo un modo de pensar crítico e imaginativo, en relación con los nudos problemáticos de los que se ocupan los especialistas en los campos de estudio que la publicación atiende.

Esta joven revista se conforma de 9 números que reúnen diferentes miradas de América Latina y el Caribe. Está incluida en Clase y LATINDEX, su información se encuentra en formato impreso y electrónico. Es una publicación en constante cambio.

Actualmente el trabajo está coordinado por la Dra. Alejandra Giovanna Amatto Cuña, Directora y editora de la revista, apoyada por destacados académicos del área de las Ciencias Sociales y las Humanidades de la región.

LOS TEXTOS DEBEN SER ENVIADOS A:

Dirección postal

De Raíz Diversa. Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos, Unidad de Posgrado, Edificio H, 1er piso, cubículos 102, 109 y 110, Circuito de Posgrados, Zona Cultural. Ciudad Universitaria, del. Coyoacán, C.P. 04510, CDMX, tel. 5623-7030.

CONTACTO

Directora y editora de la revista

Dra. Alejandra Giovanna Amatto Cuña

Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos

deraizdiversa@posgrado.unam.mx

Unidad de Posgrado, Edificio H, 1er piso, cubículos 102, 109 y 110, Circuito de Posgrados, Zona Cultural. Ciudad Universitaria, C.P. 04510, CDMX, tel. 55 5623 7030

Asistente de edición

Lucina Aguilar Ibarra

Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos

lucilejl@hotmail.com

Unidad de Posgrado, Edificio H, 1er piso, cubículos 102, 109 y 110, Circuito de Posgrados, Zona Cultural. Ciudad Universitaria, C.P. 04510, CDMX, tel. 55 5623 7030

Las colaboraciones para la revista deben enviarse al correo: deraizdiversa@posgrado.unam.mx

MAPA DE SITIO DE LA UNIDAD DE POSGRADOS, UNAM



Editorial policies

THEMES AND SCOPE

De Raíz Diversa. A Journal that Specializes in Latin American Studies, is an academic publication that depends on the post-graduate program of Latin American studies imparted by the National Autonomous University of Mexico (UNAM). *De Raíz Diversa* obeys the academic standards of quality, relevance, evaluation and peer review. It is published every semester and its goal is to disseminate investigations in Latin American studies at both national and international level. Its articles are written in Spanish, English and Portuguese.

OBJECTIVES OF THE JOURNAL

To elaborate a periodic publication that disseminates, using various platforms (printed version, digital version, and digital fascicles), the debates that arise in social sciences and humanities, and that have appeared in light of the changes the regions of Latin America and the Caribbean have gone through during the last decades as a result of the social, political, economic and cultural processes. To position, thanks to this journal, the post-graduate program as one of the most important intellectual centers of the region in the creation of original knowledge.

TOPICS IT COVERS

The investigations that are published in this journal include different analytical incursions and express various perspectives from which Latin America can be studied. The topics of the investigations in this journal aim to explore and to reflect the plural sense that corresponds to the six fields of knowledge that form the curricula of the post-graduate program of Latin American studies. In each of its fascicles the journal should deal with problems that include or involve (in the reality of growing complexity) history, culture, structural formation, politics, society, the universe of our literature and the inputs provided by our philosophy.

TARGET AUDIENCE

The journal is directed principally to the investigators and to the students of post-graduate programs in social sciences and humanities. Nevertheless, the scope of the themes about Latin America and the Caribbean covered and reflected upon could be of a more general interest. That includes people and institutions from a public different than the academic one, formed by individuals who are concerned with understanding the peculiarity of the processes which occur in this part of the world.

VISION

To consolidate *De Raíz Diversa. A Journal that Specializes in Latin American Studies*, as a vanguard Latin American studies publication at both national and international level that presents

the results obtained from the investigations conducted by students, professors and academics in the area of Latin American and Caribbean studies.

THE PEER REVIEW PROCESS

- All of the articles will go through a preliminary editorial evaluation conducted by the Editorial Staff Committee that reserves the right to determine whether the articles comply with the interests of *De Raíz Diversa. A Journal that Specializes in Latin American Studies*, as well as with the previously described criteria.
- The system of evaluation used is the peer review process.
- The articles that pass the preliminary editorial evaluation will be handed to two peers for further review. The peers will be designated by the members of the Academic Committee of this journal. The individuals considered for the selection as peers are included on the list of specialists of national and international academic institutions and have a connection to the topic of the evaluated article.
- There can be three different results of the process:
 - a) Approved
 - b) Subject to changes
 - c) Rejected
- In case the article receives two positive reviews, it can be published. If the article obtains one evaluation of “subject to changes”, it has to be the same peer that decides whether the work is accepted or rejected after the modifications have been incorporated in case the peer indicates that the changes are indispensable for the approval of the article.

ETHICAL PRINCIPLES AND A DECLARATION ABOUT NEGLIGENCE

RESPONSIBILITIES

The director

- To plan, organize, manage, implement, supervise and evaluate the editorial process of *De Raíz Diversa. A Journal that Specializes in Latin American Studies*, and to serve as a link with the editors, authors, reviewers and readers.

The editor

- To provide the authors with the guidelines that have to be followed in order to present an academic piece of work.
- To ensure an environment of impartiality, objectivity and transparency in all the activities carried out.
- To ensure the confidentiality of the activities of all the actors involved in the publication process.
- To implement mechanisms for fast and reasoned decision-making.

The author

- To guarantee that the article has not been presented to or published by any other journal (printed or digital) or any other written or editorial medium and that the information included in the text has been obtained by ethical manner without incurring fraud or scientific plagiarism with the author/s being the responsible for the intellectual work presented.
- To accept the conditions of the journal such as norms, process, format, graphic design in PDF or HTML formats among others, corrections and other requirements included in the guidelines for the presentation of the articles.
- To declare that all the citations, paraphrases and bibliographical references are properly identified in the text in order to guarantee the ethics and reliability of the text.
- To accept that the article will go through a peer review process and its results.
- To grant copyright (including reproduction in digital form) free of charge, exclusively and indefinitely.
- To accept that the article might be distributed, downloaded, stored free of charge and protected with a license.
- To accept that the journal will not take responsibility for the ideas and opinions expressed in the published texts. The full responsibility is of the author/s of the text.
- To accept that the names and email addresses presented in the journal will be used exclusively for the objectives declared by the journal and will not be available to any other purpose or person.

The reviewer

- To guarantee a review based on academic criteria only.
- To denounce any anomaly that might be detected (plagiarism or previous publication).
- To comply with the time-frame established for the submission of the reviews.
- To inform in time and form in case they do not consider the submitted material as their area of expertise and therefore decline to elaborate the review.
- To maintain the anonymity of the submitted material.

OPEN ACCESS POLICY

This journal provides a free and immediate access to its content under the principle of making the investigation available to the public free of charge as it promotes a greater global exchange of knowledge.

PAYMENT POLICY

De Raíz Diversa. A Journal that Specializes in Latin American Studies, does not charge for publishing, reading or downloading the full text of the articles.

SPONSOR

The National Autonomous University of México (UNAM)

NORMS FOR THE RECEPTION OF THE ARTICLES

The original pieces of work of *De Raíz Diversa. A Journal that Specializes in Latin American Studies*, should respect the following criteria:

1. The authors should present original and unpublished texts that cannot be published at the same time in a different journal.
2. The topic should be original and innovative.
3. A new focus or approach must be included in case the topic is not original.
4. The presented topics must be related to history, literature, philosophy in the Americas, structural formation and development, political and social processes or the studies about culture and diversity.
5. The used methodology should be consistent, implicit or explicit and applied to the topic.
6. The length of each piece should be between 20 and 30 pages (1625 characters per page, 25 lines, 65 hits per line).
7. The articles might be written in Spanish, Portuguese, English or French.
8. Articles must include a summary in Spanish, English and Portuguese, of one hundred or two hundred words each. In addition, the keywords must be a maximum of four.
9. The name, email address and ascription of the author/s (institution, department or institute where they belong).
10. Also, the highest academic grade of the author and his area of specialty should be indicated.

THE PRESENTATION OF THE CONTRIBUTIONS

- The font used should be Times New Roman, size 12 for the body of the text, size 10 for the footnotes and size 11 for the bibliography.
- The title of the article should use Times New Roman font, size 12, small caps and bold with centered alignment. The titles inside the article should appear in bold and be left-aligned. The subtitles might be in italics.
- Below the title, the name of the author should appear with font size 11 and right-aligned.
- The line spacing of the document is 1.5 with a 1 cm indentation. In case of epigraphs and abstracts, the line spacing is simple. In the body of the text there should be no underlined parts or text in bold font. If it is necessary to emphasize a word, it can be done between quotation marks or in italics. No extra space should be left between paragraphs.
- If the article includes images, these should be sent separately with their respective description in the jpg format and in high resolution. Moreover, it should be clearly stated where the images are to be placed.

- The bibliographic references are to be put in the text according to the following model (last name of the author, year of publication, page/s), for example: “los poemas de Calímaco [...] estaban informados por un conocimiento exacto y amplio de la poesía anterior” (Pfeiffer, 1981: 230). In case the last name of the author is mentioned immediately before the quotation, only a year of the publication and page/s are to be included, for example (1981: 230). When the cited work is formed by more than one volume, it is to be indicated in the following manner: (Cervantes, 1981: I, 90).
- The bibliography is to be located at the end of each contribution with French indentation and according to the following rules:

a) Books

LAST NAME, N. (year); Title of the book, secondary responsibility. City: Publisher.

ARREOLA, J. J. (1981); *Bestiario*. México: Joaquín Mortiz.

BRADING, D. (2002); *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, transl. of A. Levy and A. Major. México: Taurus.

b) Collective volumes

LAST NAME, N., ed./comp./coord. (year); Title of the book, volume, secondary responsibility. City: Publisher.

JITRIK, N., dir. (2003); *Historia crítica de la literatura argentina, v. 2: La lucha de los lenguajes*, dir. of the volume J. Schwartzman. Buenos Aires: Emecé.

c) Foreword, chapters in books and articles in collective volumes

LAST NAME, N. (year), “Title of the article or the chapter”, in N. Last name of the author or responsible editor (ed./comp./coord.), Title of the book or publication, secondary responsibility. City: Publisher, pages.

PALCOS, A. (2007); “Estudio preliminar”, in E. Echeverría, *El dogma socialista*. La Plata: Terramar, pp. 9-66.

GLANTZ, M. (2006); “Épica y retórica del infortunio”, in J. Pascual Buxó (ed.), *Permanencia y destino de la literatura novohispana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 43-56.

d) Journal articles

LAST NAME, N. (year); “Title of the article”, in Title of the journal, vol., number (complementary information if it exists), pages.

LEONARD, I. (1937); “An Early Peruvian Adaptation of Corneille’s *Rodogune*”, in *Hispanic Review*, 5, 2 (April), pp. 172-179.

- The non-printed documents should keep the same order and no required information should be left out. The type of the medium should be added and for websites their complete link.

- The textual quotes should be included inside quotation marks. If they exceed three lines, they have to be in a separate paragraph with font Times New Roman, size 11, left indentation of 2 cm and simple line spacing. In both cases the bibliographical reference is to be included in brackets after the quote.
- The footnotes are to be numbered in superscript and to be collocated at the bottom of the page with font size 10 and simple line spacing. They are to include additional information and the bibliographical references that might appear in them should follow the same rules as the ones included in the body of the text (last name, year of the publication, page/s).
- The bibliography is to be ordered alphabetically according to the author. If the author is the same, then chronologically. In case there are two publications by the same author from the same year, a letter should be added in the following matter:

CRUZ, J. I. de la (1951); *Obras completas I. Lírica personal*, ed., foreword and notes by A. Méndez Plancarte. México: Fondo de Cultura Económica.

———, (1951b); *El sueño*, ed., prosification, introd. and notes by A. Méndez Plancarte. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

REVIEWS

Reviews of recently published books are accepted, with topics related to history, literature, philosophy in America, structural formation and development, political and social processes and studies about culture and diversity. The maximum length is 8 pages.

HISTORY OF THE JOURNAL

In April of 2014 the post-graduate program of Latin American studies of the National Autonomous University of México (UNAM) put into effect one of its academic objectives with the presentation of the first issue of *De Raíz Diversa. A Journal that Specializes in Latin American Studies*. Its founder, Dr. José Guadalupe Gandarilla Salgado, in his editorial of the first issue welcomes this important space that advances innovative thinking regarding methodology in the investigation of the regions of Latin America and the Caribbean specifying the objective of the journal that consists of articulating the collective effort to promote critical and imaginative thinking related to the issues dealt with by the experts whose fields of study this journal comprehends.

This young journal is formed by 9 issues that gather different points of view on Latin America and the Caribbean. It is included in Clase and LATINDEX and can be accessed both in its printed and electronic version. It is a publication that is changing constantly.

Nowadays, the journal is coordinated by its director and editor, Dra. Alejandra Giovanna Amatto Cuña, and supported by outstanding investigators in the areas of Social Sciences and Humanities from the region.

THE TEXTS SHOULD BE SENT TO:

Postal address

De Raíz Diversa. Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos, Postgraduate Unit, Building H, 1st Floor, Cubicles 102, 109 and 110, Postgraduate Circuit, Cultural Area. Ciudad Universitaria, Coyoacán C.P. 04510, CDMX, tel. 55 5623 7030.

CONTACTO

Director and editor

Dra. Alejandra Giovanna Amatto Cuña

Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos

deraizdiversa@posgrado.unam.mx

Unidad de Posgrado, Edificio H, 1er piso, cubículos 102, 109 y 110, Circuito de Posgrados, Zona Cultural. Ciudad Universitaria, C.P. 04510, CDMX, tel. 55 5623 7030

Editing assistant

Lucina Aguilar Ibarra

Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos

lucilejl@hotmail.com

Unidad de Posgrado, Edificio H, 1er piso, cubículos 102, 109 y 110, Circuito de Posgrados, Zona Cultural. Ciudad Universitaria, C.P. 04510, CDMX, tel. 55 5623 7030

Collaborations for the magazine should be sent to the mail: deraizdiversa@posgrado.unam.mx

SITE MAP OF THE POSTGRADUATE UNIT, UNAM



Políticas editoriais

TEMÁTICA E ALCANCE

De Raíz Diversa. Revista Especializada em Estudos Latino-Americanos é uma publicação do Programa de Pós-Graduação em Estudos Latino-Americanos da Universidade Nacional Autônoma do México. *De Raíz Diversa* é indexada no Sistema de Revistas da América Latina e Caribe (Latindex) de relevância e avaliação e arbitragem entre pares.

É uma publicação semestral dedicada à divulgação de pesquisas em Estudos Latino-Americanos em nível nacional e internacional, publica artigos em espanhol, inglês e português.

OBJETIVOS DA REVISTA

Elaborar uma publicação periódica e difundida nas diferentes plataformas (versão impressa, digital, fascículos digitais) promovendo os debates fronteiriços produzidos nas Ciências Sociais e Ciências Humanas e que são geradores à luz das mudanças que vem experimentando a região da América Latina e do Caribe nas últimas décadas como consequência de processos sociais, políticos, econômicos e culturais. Posicionar, através deste instrumento, nossa Pós-graduação como um dos mais importantes centros intelectuais da região na criação do conhecimento original.

COBERTURA TEMÁTICA

Os conteúdos das investigações que são publicadas na revista *De Raíz Diversa* diz respeito a diferentes incursões analíticas e expressam várias perspectivas que podem ser estudados na América Latina. Os conteúdos temáticos da revista pretendem explorar e refletir um sentido plural, que corresponde os seis campos de conhecimento que estruturam o currículo do Programa de Pós-graduação em Estudos Latino-Americanos. Em cada um dos seus fascículos, a revista tem tratado problemas que incluem e envolvem realidades de crescente complexidade da história, da cultura, da formação estrutural, da política, da sociedade e dos universos de nossa literatura, além das contribuições de nossas filosofias.

PÚBLICO-ALVO

A revista é voltada especialmente para pesquisadores e estudantes do Pós-graduação em Ciências Sociais e Humanas, no entanto, a amplitude dos temas abordados na reflexão sobre a América Latina e o Caribe podem ser de interesse geral que inclui outros investigadores e instituições de público mais amplo do que a área exclusiva do Programa de Pós-graduação. A revista se destina a pessoas preocupados em entender a peculiaridade dos processos que ocorrem nesta área do mundo.

VISÃO

Consolidar a *De Raíz Diversa. Revista Especializada em Estudos Latino-Americanos* de alto nível nacional e internacional tendo seus resultados obtidos a partir das investigações de estudantes, professores e pesquisadores.

No caso em que o artigo obtiver duas opiniões positivas o trabalho pode ser aceito e publicado. Se a avaliação for condicional a alteração pode ser recebida e enviada a outro parecerista que decidirá novamente se o referido trabalho é aceito ou não após as correções sugeridas. No caso em que o parecerista indicar o artigo indispensável não será publicado.

PRINCÍPIOS DE ÉTICA E DECLARAÇÃO SOBRE NEGLIGÊNCIA

RESPONSABILIDADES

Diretor

Planejar, organizar, dirigir, executar, supervisionar e avaliar o processo editorial *De Raíz Diversa. Revista especializada em Estudos Latino-Americanos* e serve como ligação ao editor, autores, avaliadores e leitores.

Editor

- Fornecer aos (às) autores (as) as diretrizes a serem reunidas para apresentar um artigo acadêmico.
- Proporcionar um ambiente de imparcialidade, objetividade e transparência em todas as atividades que são realizadas.
- Cuidar da confidencialidade do trabalho de todos os (as) autores (as) no processo de publicação.
- Implementar mecanismos de tomada de decisão rapidamente.

Autor

- Garantir que o artigo seja inédito e não tenha sido submetido ou publicado em qualquer outra revista (impresa ou digital) ou qualquer outro meio escrito ou editorial e que os dados foram obtidos eticamente, sem incorrer em fraude ou plágio científico, sendo os únicos responsáveis pelo trabalho intelectual apresentado.
- Aceitar as condições da Revista em relação às regras, procedimentos, formato de edição gráfica em formato PDF, HTML entre outros, correção e outros requisitos que são solicitados no “Guia para enviar artigos”.
- Declarar que todos os dados de citações, paráfrases e referências bibliográficas, devidamente identificadas no texto, garantindo a ética e a confiabilidade da escrita.
- Aceitar que o artigo passará por um processo de arbitragem por pares e que irá cumprir com o resultado final.

- Transferir direitos autorais (reprodução por meios eletrônicos, incluindo na internet) de forma gratuita, exclusiva e por tempo indeterminado.
- Aceite que o artigo possa ser distribuído, baixado, armazenado livre e protegido com uma licença.
- Aceitar que a revista não será responsável pelas ideias e opiniões expressas nos trabalhos publicados. A responsabilidade total será para o (a) Autor (a) do manuscrito.
- Aceite isso os nomes e endereços de e-mail digitados nesta revista será usado exclusivamente para os fins declarados e não estará disponível para qualquer outra finalidade ou outra pessoa.

PARECERISTAS

- Garantir uma avaliação baseada em critérios estritamente acadêmicos.
- Relatar qualquer anomalia detectada (plágio ou publicação).
- Cumprir com os prazos estabelecidos para a entrega da avaliação.
- Comunicar a tempo e informar sua aceitação para avaliação do artigo ou declínio se o material entregue não lhes considerarem dentro do escopo de sua competência.
- Preservar o anonimato do material entregue.

POLÍTICA DE ACESSO ABERTO

Esta revista fornece acesso livre imediato ao seu conteúdo sob o princípio de que disponibilizar gratuitamente a pesquisa ao público interessado, incentiva maior troca de conhecimento global.

PATROCINADORES

Universidade Nacional Autônoma do México

ENVIO

NORMAS PARA A RECEPÇÃO DE ARTIGOS

Os escritos originais *De Raíz Diversa. Revista Especializada em Estudos Latino-Americanos* devem atender aos seguintes critérios:

1. Os trabalhos devem ser submetidos de forma original e inédita, além de não serem publicados simultaneamente em outra revista.
2. Apresentar um tema original ou inovador.
3. Contenha uma nova abordagem para os tópicos já discutidos.
4. Tópicos atuais relacionados à história, à literatura e à filosofia na América Latina.
5. A metodologia utilizada deve ser consistente, implícita ou explícita aplicada ao assunto.
6. A extensão de cada trabalho deve ser entre 20 e 30 páginas (1.625 caracteres por página, 25 linhas, 65 traços por linha).

7. Artigos escritos em espanhol, português, inglês ou francês são aceitos.
8. Os artigos devem incluir um resumo em espanhol, inglês e português, com cem ou duzentas palavras cada um. Além disso, as palavras-chave devem ter no máximo quatro.
9. Nome, e-mails e currículo do (a) (s) autor (a) (es) (instituição, centros, departamentos ou curso a que pertence).
10. Além disso, você deve indicar o grau máximo de especialização e sua área de interesse.

SUBMISSÃO DE CONTRIBUIÇÕES

- A fonte usada será Times New Roman, corpo 12 para texto, corpo 10 para notas e corpo 11 para a bibliografia.
- O título do artigo deve estar em Times New Roman 12 versal e negrito com alinhamento centrado. Os títulos dentro do trabalho são em negrito, com alinhamento à esquerda. Os níveis subsequentes podem estar em itálico.
- Abaixo do título deve aparecer o nome do autor, alinhado à direita e em corpo 11.
- O espaçamento entrelinhas do documento será de 1,5, com um recuo de 1 cm. Em relação às epígrafes e resumos, a entrelinha muda para simples. O corpo do trabalho não deve ser usado sublinhado ou negrito. Em caso de que seja necessário enfatizar alguma palavra, isso será feito entre aspas ou em itálico. Não haverá espaço entre os parágrafos.
- Se o artigo incluir imagens, elas devem ser enviadas separadamente com a respectiva legenda e a fonte em formato jpg em alta resolução. Você deve indicar claramente onde elas devem ser colocadas.
- As referências bibliográficas serão abreviadas no texto de acordo com o modelo (sobrenome do autor, ano de publicação, página / s), exemplo: “os poemas de Callimachus foram [...] informados pelo conhecimento precisa e abrangente da poesia anterior “(Pfeiffer, 1981: 230), em casos em que o sobrenome do autor foi indicado imediatamente antes da referência, então, somente o ano de publicação e a página (s) ex. (1981: 230). Quando o trabalho citado consiste em mais de um volume, será indicado da seguinte forma: (Cervantes, 1981: I, 90).
- Bibliografia será citada no final de cada contribuição com recuo à francesa e seguindo os critérios:
 - a) Livros
 - b) Volumes e Coletâneas
 - c) Prólogos, capítulos de livros e artigos em volumes de coletâneas
 - d) Artigos em revistas

Documentos não impressos manterão a mesma ordem e não devem dispensar qualquer um dos dados necessários em cada caso. Deve apenas adicionar o tipo de suporte e, para os sites da Internet, o endereço eletrônico correspondente.

As citações devem ser feitas entre aspas. No caso de excederem três linhas vão em um parágrafo separado, com Times New Roman, em corpo 11, recuo à esquerda de 2 cm e espaçamento de linha simples. Em ambos os casos a referência bibliográfica será disposta entre parênteses no final da consulta.

- As notas devem ser numeradas em sobrescrito e colocadas na parte inferior da página em corpo 10 e com espaçamento simples entrelinhas. Eles são reservados para informação e as referências bibliográficas que aparecem devem seguir o mesmo formato usado no corpo do artigo (sobrenome do autor, ano de publicação e página (s)).
- A bibliografia será ordenada alfabeticamente por autor (a) e, dentro de um mesmo autor (a), cronologicamente. No caso de ter o mesmo autor (a) e duas publicações no mesmo ano será acrescentada uma letra ao ano do seguinte modo:

RESENHAS

- Comentários de livros publicados recentemente são aceitos com temas relativos à história, à literatura e à filosofia na América Latina. A extensão será de 8 páginas no máximo.

HISTÓRIA DA REVISTA

Em abril de 2014, o Programa de Pós-Graduação em Estudos Latino-americanos da Universidade Nacional Autônoma do México vê cristalizado um dos objetivos acadêmicos levantados com a apresentação do primeiro número *De Raíz Diversa. Revista Especializada em Estudos Latino-Americanos*, seu fundador Dr. José Guadalupe Gandarilla Salgado, no editorial da primeira edição dá as boas-vindas para este importante espaço onde o pensamento inovador é promovido no escopo metodológico de pesquisa no continente América Latina e Caribe delineando o objetivo da revista que consiste em articular o trabalho coletivo e promover um pensamento crítico, imaginativo em relação aos nossos problemas que são tratados por especialistas nas áreas de estudo que a publicação serve. Esta jovem revista é composta de 9 números que reúnem diferentes olhares sobre a América Latina e Caribe. Está indexada na LATINDEX em formato impresso e eletrônico. É uma publicação em constante mudança. Atualmente o trabalho é coordenado pelo Dra. Alejandra Giovanna Amatto Cuña, Diretor do Journal e apoiado pelos principais acadêmicos da área de Ciências Sociais e Humanidades.

O TEXTO DEVE SER ENVIADO PARA:

Endereço postal

De Raíz Diversa. Revista Especializada em Estudios Latinoamericanos, Unidade de Pós-graduação, Edifício h, 1º andar, Cubículos 102, 109 e 110, Avenida Circuito de Posgrados, Area Cultural. Ciudad Universitaria, del. Coyoacán, C.P. 04510, CDMX, tel. 55 5623 7030.

CONTACTO

Diretor e editor

Dra. Alejandra Giovanna Amatto Cuña

Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos

deraizdiversa@posgrado.unam.mx

Unidad de Posgrado, Edificio H, 1er piso, cubículos 102, 109 y 110, Circuito de Posgrados, Zona Cultural. Ciudad Universitaria, C.P. 04510, CDMX, tel. 55 5623 7030

Assistente de edição

Lucina Aguilar Ibarra

Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos

lucilejl@hotmail.com

Unidad de Posgrado, Edificio H, 1er piso, cubículos 102, 109 y 110, Circuito de Posgrados, Zona Cultural. Ciudad Universitaria, C.P. 04510, CDMX, tel. 55 5623 7030

Colaborações para a revista devem ser enviadas pelo correio: deraizdiversa@posgrado.unam.mx

MAPA DO SITE DA UNIDADE DE PÓS-GRADUAÇÃO, UNAM



De Raíz Diversa. Revista
Especializada en Estudios Latinoamericanos,
vol. 9, núm. 17, editada por el Programa de
Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la UNAM, se
terminó de imprimir el mes de enero de 2022 en los talleres
de Creativa Impresores S.A. de C.V., calle 12, número 101,
local 1, colonia José López Portillo, Iztapalapa, Ciudad de México,
09920, México, teléfonos 5703-2241, e-mail: creaimp_pacheco@
hotmail.com. En su composición tipográfica se emplearon
tipos Minion y Candara. Tipo de impresión offset, las medidas
17 x 23 cm. Los interiores se imprimieron en papel cultural
de 90 gramos y los forros en cartulina sulfatada
de 14 puntos. La edición consta de 100 ejemplares.