

Identities in dispute and senses of future.

Saberes, ideas y lenguajes de las crisis

Claudia Hammerschmidt; David Foitzick Reyes; Lucas Gabriel Christel
(editores)

1ª edición - San Martín: UNSAM EDITA, 2025.

Serie CALAS - Identidades estratégicas y crisis en América Latina.

Procesos y tensiones

ISBN 978-631-90801-9-3

CDD 301

La presente publicación ha sido financiada por el Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Avanzados Latinoamericano CALAS Cono Sur y Brasil con fondos del Ministerio Federal de Educación e Investigación (BMBF) de Alemania.

@ UNSAM EDITA

@ Claudia Hammerschmidt

@ David Foitzick Reyes

@ Lucas Gabriel Christel

Imagen de tapa: *Identities*. Paola Reyes / Colectivo Ocote

Coordinación editorial: Claudia Tomadoni

Se imprimieron 50 ejemplares de esta obra en el mes de febrero de 2025 en FP Compañía Impresora. Beruti 1560, Florida, Buenos Aires, Argentina.

Queda hecho el depósito que dispone la Ley 11.723

Prohibida la reproducción total o parcial, incluyendo fotocopia, sin la autorización expresa de sus editores.

Identidades en disputa y sentidos de futuro

Saberes, ideas y lenguajes de las crisis



EDITORES
Claudia Hammerschmidt
David Foitzick Reyes
Lucas Christel

 **CALAS**
MARIA SIBYLLA MERIAN CENTER

- 7 **Introducción**
CLAUDIA HAMMERSCHMIDT, DAVID FOITZICK REYES,
LUCAS CHRISTEL
- 17 **Construcción de identidades corporales**
El caso de mujeres en migración transnacional
en su paso por México
GUILLERMO ROSALES CERVANTES
- 59 **Soledad e identidad**
Una lectura para salir del “laberinto” de Octavio Paz
MONIKA RAIČ
- 87 **¿En carne propia?**
Transiciones hacia un estilo de vida vegano
e incorporación a activismos antiespecistas
PATRICIO BESANA
- 151 **Mapuches de Mendoza**
Estigmatización, antiintelectualismo y el ascenso
de la ultraderecha en la Argentina
DIEGO ESCOLAR
- 207 **Sobre las y los autores**
- 213 **Serie “Identidades estratégicas y crisis en
América Latina. Procesos y tensiones”**

Introducción

Claudia Hammerschmidt, David Foitzick Reyes, Lucas Christel

La pregunta por las identidades no es nueva en el continente denominado América o Abya Yala. De hecho, se implanta con la llegada de Occidente al territorio y deviene una rumia constante (Altamirano, 2021) y, por esa misma razón, una cuestión siempre en crisis. Ya la misma cuestión acerca de qué es América Latina/Abya Yala, qué es lo que se designa bajo qué nombre, es inescindible de la idea y la experiencia de múltiples identidades en disputa.

No obstante, las discusiones acerca de las identidades adquieren especial vigor en las torsiones de las crisis y críticas de nuestro tiempo. Especialmente desde la década de 1990, la definición y formación de identidades devino un campo de batalla teórico y existencial en América Latina/Abya Yala, que se manifestó tanto en términos de disputas académicas como en protestas callejeras y contiendas políticas. Y más aún, en el contexto actual del resurgimiento de las ultraderechas, de las disputas económicas y comerciales de las grandes potencias y de la lucha por la redistribución de los poderes y áreas de influencia, los debates sobre las identidades obtienen un carácter esencial y se imbrican crecientemente con la noción de crisis.

Desde sus orígenes, Merian CALAS Cono Sur y Brasil se encuentra realizando un esfuerzo transdisciplinar por teorizar, comprender y afrontar las crisis e identidades. Así, frente a las graves pluricrisis actuales, expresadas en los conflictos y la violencia sociopolítica, las desigualdades y

la pobreza, los desafíos ambientales y la emergencia de nuevas (nociones de) identidades, el presente tomo abre la serie de publicaciones Merian CALAS Cono Sur y Brasil “Identidades estratégicas y crisis en América Latina”,¹ que hace foco en las identidades en disputa y los sentidos de futuro. Basada en la idea de la constitutiva pluralidad de los sujetos atravesados por los lenguajes y disputas por la identidad, esta serie de trabajos conceptualiza la crisis como una noción que colabora en la enunciación de los problemas de nuestra época, a la vez que transmite la vulnerabilidad tanto de las instituciones como de los sujetos. Considera, además, que las identidades en disputa forman parte neurálgica de las sociedades contemporáneas, en tanto las mismas articulan, a la vez, los debates sobre el futuro como las interrogaciones sobre el pasado.

“Crisis” es una noción que remite a las percepciones o señales de fisura y desacople del presente con respecto a las formas aprendidas del saber y del hacer. De algún modo, mientras se trata de la incertidumbre acerca del porvenir y la baja simbolización acerca de lo que estamos viviendo, la misma noción se ha vuelto, desde finales de la centuria pasada, paradójicamente, la perspectiva más estable de nuestras sociedades. Sin embargo, es una noción altamente ambivalente. El tiempo de crisis es un tiempo desajustado que invade el tiempo presente, desestructura campos de acción, descarta enfoques racionales tanto como afecta la validez de las creencias (Freund, 1979). Pero implica, a la vez que el resquebrajamiento de algo establecido en el pasado, el surgimiento de algo nuevo. Puede entenderse como conflicto constructivo (Corona Berkin, 2012) que rompe sistemas establecidos para concebir nuevas constelaciones (Koselleck, 2010).

Desde esta perspectiva, las crisis generan problemas, pero también abren posibilidades, una “sensación colectiva de liminalidad”, de que algo (un sentido crucial, certidumbres, discursos hegemónicos) ha llegado a su fin sin que se haya impuesto todavía otro régimen de significación

1. Para una explicación acerca de Merian CALAS, Merian CALAS Cono Sur y Brasil, el laboratorio de investigación “Identidades estratégicas y crisis en América Latina” y la serie de libros homónima, ver la p. 213 de este tomo.

(Grimson, 2011, p. 14). Así, las crisis se consideran como una constante renovación conflictiva, que provocan una situación de perpetua inestabilidad, tal como lo plantea la idea de la “modernidad líquida” (Bauman y Bordoni, 2014). En todo caso, siempre significan, no un simple cambio, sino un cambio de marco, que otorga un nuevo sentido a lo que sucede (Grimson, 2018) y trastoca las relaciones entre lo hegemónico, lo emergente y lo residual (Williams, 1980). En este sentido, pueden presentar una oportunidad para abrir puertas, para pensar, buscar y encontrar soluciones aún no ideadas (Tomadoni, Romero Grezzi y Chirino, 2018, p. 58).

De este modo, las crisis producen (y son acompañadas de) saberes y lenguajes que se disputan su interpretación, su crítica y sus alternativas futuras, a la vez que son, también, parte fundamental de las interrogaciones sobre el pasado que se añora o se cuestiona. Transformadas en procesos recurrentes y expansivos (y ya no excepcionales o episódicos), las crisis remiten, por lo tanto, a la vez a experiencias de ruptura de procesos habituales o saberes establecidos, como también a la emergencia de nuevas subjetividades, nuevos actores sociales y, en algunos casos, fuertes mutaciones institucionales. Particularmente, todas estas discusiones conceptuales se ven reforzadas y resignificadas en América Latina/Abya Yala. Por un lado, la región opera como un espacio vivido de experimentación histórica y presente para problematizar la profunda imbricación de identidades y crisis. El constante desafío de afrontar múltiples crisis sociales, étnicas, políticas, económicas, ambientales y sanitarias fuerza la noción de crisis como instancia crítica y coyuntura para convertirla en espacio de cotidianidad y permanencia. Por otro lado, la compleja coexistencia multiactoral en América Latina/Abya Yala opera como un escenario sumamente proclive para la productividad política y la (re)emergencia de nuevos significados, interpretaciones y alternativas de futuros.

El presente libro aborda las disputas identitarias como se dieron (y siguen dándose) en América Latina/Abya Yala en los siglos XX y XXI. Se basa en la convicción de que identidad y crisis son nociones altamente complejas que se implican mutuamente. Considera las identidades en plural desde una mirada transdisciplinaria y ofrece distintas

perspectivas sobre cómo se entienden o reinventan las identidades étnicas, raciales, de género y de clase a partir del siglo pasado. Reflexiona sobre la cuestión de las crisis y las identidades en América Latina/Abya Yala poniendo el foco en los saberes, las ideas y los lenguajes que las han nombrado, representado y conceptualizado, al mismo tiempo que las han arriesgado y les han imaginado un porvenir. Parte del reconocer que las interrogaciones identitarias son tanto disputas a futuro como indagaciones sobre el pasado y el presente, que articulan sentidos sobre etnias, géneros, clases, naturalezas y territorios y que, por lo tanto, se desarrollan en ámbitos políticos, sociales, económicos y culturales situados y heterogéneos. Se pregunta acerca de qué nuevos sentidos se le da a la misma noción de identidad, o hasta qué punto emergen y se toman en cuenta identidades tradicionalmente invisibilizadas (como las indígenas) o no consideradas tales (como las no humanas: las plantas, los animales o los territorios). Pondera la pregunta si estos nuevos sentidos o identidades no solo responden a saberes, ideas, discursos o lenguajes alternativos, sino que a la vez plantean nuevos sentidos de futuro, y hasta qué punto (y cómo) estos nuevos sentidos se representan.

El primer capítulo, escrito por Guillermo Rosales Cervantes, sobre “Construcción de identidades corporales. El caso de mujeres en migración transnacional en su paso por México”, se dedica a los sujetos fronterizos y su necesaria identidad transnacional al analizar las mujeres migrantes en territorio mexicano en su camino hacia los Estados Unidos. En su escrito, el autor reconstruye cómo las mujeres, a través de su performatividad corporal, ofrecen alternativas para la definición identitaria personal y colectiva y las razones por las cuales su desplazamiento simboliza una expresión de lucha. Transgrediendo explícitamente el análisis dicotómico de lo político-ideológico, Rosales parte de la construcción de territorialidades y tiempos alternativos desde la solidaridad, y de un sujeto nómada transnacional que, ajeno a las jurisdicciones nacionales respectivas, las traspasa y se constituye en la misma liminalidad fronteriza. Analiza cómo, al transgredir las fronteras nacionales (y otras fronteras), las mujeres migrantes trastocan la lógica dominante en el terreno simbólico y

ofrecen otros modos de definir el significado de la identidad personal y colectiva. Así, el estudio demuestra que, con su lucha cotidiana, estas mujeres van estableciendo espacios de conflictividad constitutiva que desestabilizan los metarrelatos de la modernidad, como el de la nación y sus fronteras, visibilizando, por el contrario, la reciprocidad y la vincularidad solidarias. Adicionalmente, el trabajo muestra cómo las transformaciones corporales de las mujeres inmersas en contextos migratorios habilitan la construcción de identidades antagónicas que posibilitan su inscripción en otro universo sensible. Finalmente, no puede dejar de señalarse cómo el análisis de Rosales emerge como un insumo fundamental de descollante actualidad. El regreso de Trump al gobierno de los Estados Unidos en enero del 2025 (como una muestra más del avance global de las derechas) reconfigura el escenario de análisis a partir del endurecimiento brutal de las políticas migratorias como una de sus primeras acciones de gobierno.

Monika Raič, en su capítulo “Soledad e identidad. Una lectura para salir del ‘laberinto’ de Octavio Paz”, desarrolla una comprensión de la soledad desde un punto de vista filosófico-literario, en un cruce específico entre las identidades y el conocido y tan influyente ensayo *El laberinto de la soledad*, de Octavio Paz, publicado originalmente en 1950. El trabajo no busca dar una definición de soledad, sino que pretende, más bien, elaborar cuáles son los problemas que constituyen los discursos sobre la soledad. Raič retoma el texto de Paz para leerlo y resignificarlo en el contexto de la pospandemia de Covid-19, un nuevo escenario político, histórico y sociocultural. En este análisis, la soledad no se entiende como el sentimiento o la condición de sentirse particularmente sola/solo o aislada/aislado, sino como el resultado de un proceso interrumpido y de una crisis de reconocimiento. La meta, en definitiva, es dar un entendimiento sobre la soledad como una parte necesaria en el proceso dialéctico de reconocimiento. Retoma así las críticas al texto de Paz, que exalta el pasado precolombino, pero a la vez niega la diversidad de las culturas indígenas de México haciendo del mestizaje un mecanismo de exclusión política y cultural y subordinando las múltiples identidades bajo una visión uniforme y centralizada de la mexicanidad en lugar de integrarlas.

El capítulo se estructura en tres partes, en las cuales se examinan la relación entre los escritos de Octavio Paz y el psicoanálisis en el contexto de pospandemia de Covid-19; el término “soledad” desde el punto de vista filosófico, es decir, entendiéndola como crisis del sujeto (individual o colectivo) y de su existencia en el mundo; y las dimensiones políticas y estéticas en torno a la soledad. La autora sostiene, como hipótesis, que la soledad puede entenderse como la consecuencia de un proceso de crisis en la formación de la identidad cultural, individual o nacional, leyéndola, entonces, como el resultado de una dialéctica de crisis en el reconocimiento, tanto individual como político, dentro de un proceso de construcción identitaria, y destaca que, más allá de patologizarla o reducirla a una carencia, es necesario explorar cómo la soledad puede ser resignificada a través del reconocimiento subjetivo y la construcción de relaciones intersubjetivas.

En el siguiente capítulo, “¿En carne propia? Transiciones hacia un estilo de vida vegano e incorporación a activismos antiespecistas”, presentado por Patricio Besana, se estudian las características que asume la identidad antiespecista en Latinoamérica, prestando especial atención a las formas de pensar, decir y hacer de activistas antiespecistas en México y Argentina. A través de una sólida propuesta metodológica y una estrategia rigurosa de recolección de datos, el trabajo releva características demográficas y socioeconómicas, afinidades de ideas, creencias y valores respectivos y, finalmente, procesos de transición hacia un estilo de vida vegano o el involucramiento en el activismo antiespecista de las y los entrevistados. El estudio, basado en la revisión de bibliografía especializada, sugiere que el conocimiento sobre identidades y activismos antiespecistas en México, puntualmente, y en América Latina, en general, es relativamente acotado. Besana reconstruye, además, cómo quienes adoptan el veganismo transitan una crisis de identidad que involucra una deconstrucción y posterior reconstrucción de su propia subjetividad a partir de vínculos con otros grupos de pertenencia. Asimismo, mediante su trabajo de campo, muestra cómo estas nuevas identidades realizan una crítica a la idea del progreso con base en

la dominación del hombre sobre la naturaleza. Finalmente, el trabajo muestra cómo las y los activistas reclaman por daños a un integrante de la comunidad con la que se identifican. Así, el reconocimiento y la identificación de otros animales como personas sintientes (y sufrientes) contribuyen a la construcción de un “nosotras” y “nosotros” que excede las fronteras de lo humano.

El capítulo de Diego Escolar, “Mapuches de Mendoza. Estigmatización, antiintelectualismo y el ascenso de la ultraderecha en la Argentina”, se centra en las prácticas de revisionismo histórico indígena en la Argentina, tomando el caso de la provincia de Mendoza como ejemplo. El autor empieza por reconstruir el proceso de incorporación forzada en la sociedad provincial de mapuches del sur de Mendoza, Neuquén, La Pampa y Río Negro durante la denominada “Conquista del Desierto”, ocurrida entre 1879 y 1884, con vistas a presentarlo como insumo fundamental de una Comisión de la Verdad sobre el genocidio mapuche en Mendoza. Pero va más allá de la reemergencia de identificaciones y sentidos de pertenencia indígena entre poblaciones no reconocidas previamente como tales, que desde finales del siglo XX se desarrollaron basándose en memorias colectivas, familiares e incluso individuales. Durante este proceso, la referencia a la historia o a memorias colectivas (Delrio, 2005; Ramos, Crespo y Tozzini, 2016) fue crucial para la articulación de identidades al poner en crisis presupuestos muy arraigados sobre la identidad y cultura nacionales y, en ocasiones, recrear clasificaciones étnicas consideradas extinguidas. El camino propuesto por Escolar, menos explorado, se basa, por el contrario, en la elaboración de un revisionismo indígena moderno mediante la construcción de narrativas históricas y el desarrollo de prácticas historiográficas destinadas a articular la indigenidad de colectivos sociales que dialogan con las historias nacionales y provinciales. Para esto, el estudio se enfoca explícitamente en el debate y en la disputa pública y legislativa sobre la (in)existencia mapuche en Mendoza durante el año 2023 en relación con el ascenso de la nueva ultraderecha en la región y en el país, tomándolo como ejemplo de la devaluación de la autoridad científica y su reemplazo por falsas

proposiciones instaladas consensualmente por los medios de comunicación masivos y uso de las redes sociales digitales. Por lo tanto, este trabajo significa, a la vez, una reconstrucción histórica, un debate teórico, una intervención política y una presentación de pruebas con valor judicial que contribuye abiertamente a las discusiones sobre estrategias indígenas y académicas en contextos de crisis.

Todos estos capítulos, y por ende el presente libro, son el resultado de la investigación de las y los *fellows* de Merian CALAS Cono Sur y Brasil correspondientes al primer eje del Laboratorio sobre identidades estratégicas, codirigido por la Universidad Friedrich Schiller de Jena, Alemania (directora: Prof. Dr. Claudia Hammerschmidt) y la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), Argentina (director: Dr. Lucas Christel).²

Queremos expresar nuestras profundas y sentidas gracias al Ministerio Federal de Educación e Investigación de Alemania (BMBF) por la financiación de Merian CALAS Cono Sur y Brasil y a todas las autoridades de la Universidad Friedrich Schiller de Jena y de la UNSAM por permitir que el proyecto de Merian CALAS Cono Sur y Brasil se haya hecho realidad y lo apoyaran durante los casi nueve años de su existencia. También damos las gracias por su trabajo al comité científico de CALAS Cono Sur y Brasil y a quienes lo codirigieron anteriormente por parte de la UNSAM, Alejandro Grimson (2017-2019) y Luciana Anapios (2020-2022). Nuestro especial agradecimiento se dirige a las coordinadoras de Merian CALAS Cono Sur y Brasil que lo acompañaron durante la intensa fase de trabajo entre julio 2023 y diciembre 2024 por parte de la Universidad Friedrich Schiller de Jena (muy especialmente a la Dra. Claudia Tomadoni, quien trabajó para Merian CALAS Cono Sur y Brasil desde sus inicios, y a Fernanda Oliveira de Souza) y por parte de la UNSAM (a Emilia Reischer). Finalmente, damos las gracias a todas y todos los *fellows* y autoras y autores del presente libro por sus importantes aportes.

2. Para una explicación de CALAS Cono Sur y Brasil, su enfoque científico y funcionamiento, otra vez remitimos a la p. 215 de este tomo.

Bibliografía citada

- Altamirano, C. (2021). *La invención de Nuestra América. Obsesiones, narrativas y debates sobre la identidad de América Latina*. Siglo XXI.
- Bauman, Z. y Bordoní, C. (2014). *State of Crisis*. Polity Press.
- Corona Berkin, S. (2012). Horizontale Methoden. Im Dialog mit Jugendlichen Wixáritari in Jalisco, Mexiko. En Kaltmeier, O. y Corona Berkin, S. (eds.), *Methoden dekolonialisieren. Eine Werkzeugkiste zur Demokratisierung der Sozial- und Kulturwissenschaften* (pp. 72-94). Westfälisches Dampfboot.
- Delrio, W. (2005). Archivos y memorias subalternas. *Cuadernos del Taller*, 3, 10-17.
- Freund, J. (1979). Observaciones sobre dos categorías de la dinámica polemógena. De la crisis al conflicto. En VV.AA. (ed.), *El concepto de crisis*. Megalópolis.
- Grimson, A. (2011). *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Siglo XXI.
- (2018). Argentina y sus crisis. *Nueva Sociedad*, 273, pp. 44-54.
- Koselleck, R. (ed.) (2010). *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*. Suhrkamp.
- Ramos, A.; Crespo, C. y Tozzini, A. (2016). *Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad*. Editorial de la Universidad Nacional de Río Negro.
- Tomadoni, C.; Romero Grezzi, C. y Chirino, S. (2018). Impensar las crisis socioambientales. Producción cooperativa de un hábitat inclusivo. *Nueva Sociedad*, 273, pp. 55-71.
- Williams, R. (1980). *Marxismo y literatura*. Península.
- Zapata, C. (2019). *Crisis del multiculturalismo en América Latina. Conflictividad social y respuestas críticas desde el pensamiento político indígena*. Bielefeld UP (Colección “CALAS. Maria Sibylla Merian Center”).

Construcción de identidades corporales

El caso de mujeres en migración transnacional
en su paso por México

Guillermo Rosales Cervantes

Introducción

Las mujeres en tránsito se constituyen al fragor de las tensiones jurídico-políticas con las autoridades de los territorios por los que cruzan. En esa constitución como sujeto juegan un rol importante los conflictos propios del capitalismo global, así como las transformaciones transnacionales en las que están insertos sus actos habituales. Las prácticas, dinámicas, relaciones y, sobre todo, los significados construidos tienden al reconocimiento de principios que reconozcan su condición de humanidad, que no remite solo a una situación legal o a una adscripción estatal, sino primordialmente al manejo del cuerpo en su trayecto.

Parafraseando a Alberto Melucci (2002) puede afirmarse que, por medio de su andar y presencia en distintas geografías, estas mujeres buscan trastocar la lógica dominante en los terrenos simbólico y material, tienden a cuestionar la definición de los códigos por los cuales se entiende la forma de ser y estar en el mundo. Con su actuar y proceder, las mujeres en tránsito contribuyen a modificar la lectura y comprensión de la realidad. Por medio de su performatividad (Butler, 2009) ofrecen alternativas para la definición identitaria personal y colectiva que construyen en su trayecto. Anuncian a la sociedad la posibilidad de construir un mundo alternativo. Una batalla

que libran en el ámbito de lo cotidiano, por ser este plano el que representa un espacio de conflictividad constitutiva.

Es a través de su andar cotidiano que las mujeres identifican el carácter político que conlleva la cotidianidad, ya que son capaces de reconocer en cada decisión, práctica o estrategia, la inscripción social que conlleva y que obliga a buscar otro tipo de vida respecto al habitual. Lo anterior será posible mediante el moldeado de un cuerpo capaz de inscribirse en un nuevo universo sensible (Quintana, 2020). Así, la transformación identitaria que se experimenta permite desafiar los principios y valores normativos de la sociedad en la que está inserta una persona de origen distinto. Lo cotidiano desvela la dimensión crítica y política de acciones que por su naturaleza son consideradas inofensivas en contextos normalizados, pero que adquieren relevancia en contextos diferenciados (sea mundial, regional, nacional, local o personal). En ellos pueden apreciarse tensiones, negociaciones, luchas que tienden al cuestionamiento de la posición que como sujetos experimentan socioculturalmente y que representa el acto inaugural de un cambio futuro en los patrones de relación entre hombres y mujeres.

El objetivo del presente escrito es comprender las distintas inscripciones, estrategias y transformaciones corporales que experimentan las mujeres en contextos migratorios, y cómo tal metamorfosis permite construir identidades antagónicas que posibilitan inscribir sus cuerpos en otro universo sensible. Para el logro de tal fin se realizaron participaciones observantes que permitieron una aproximación más empática a la forma en la que las mujeres experimentan el proceso migratorio. Aunado a lo anterior, se llevaron a cabo 15 entrevistas en profundidad con personas que oscilaban entre los 20 y los 60 años. Todas desarrollaban una actividad económica, ya sea en el plano formal o informal, y contaban con dependientes económicos. Cada una de ellas otorgó el consentimiento para que las entrevistas fueran grabadas en audio y las transcripciones pudieran ser utilizadas con fines académicos bajo la condición de anonimato. En consecuencia, todos los nombres utilizados en el texto son apócrifos.

El trabajo se encuentra organizado en 5 secciones: la primera establece los postulados teóricos que fungirán como marco de referencia para el análisis posterior de la información recopilada en campo; la segunda deja de manifiesto la relación existente entre tiempo y espacio y la forma en que esta incide en el cuerpo de las mujeres en el trayecto; la tercera subraya las fronteras simbólicas que son construidas entre los cuerpos y que vuelven a las personas consideradas ajenas objetos de sentimiento; la cuarta pone énfasis en las estrategias corporales que desarrollan las mujeres frente al universo sensible adverso que se les presenta y la forma en que perfilan uno nuevo mediante el desarrollo de una identidad corporal antagónica; el último apartado contiene un considerando metodológico y una serie de reflexiones personales sobre la experiencia propia como investigador al abordar este tema. El texto en general tiene por pretensión evidenciar la articulación entre lo históricamente estructurado, lo socialmente experimentado y lo corporalmente sentido como condición para comprender qué, cómo y por qué se disputan y se transgreden elementos como las fronteras.

1. Identidad como elemento constitutivo de la vida social

En esta sección quedan plasmadas dos formas de entender la identidad. Por un lado, aquellas concepciones que describen el concepto como elemento unívoco, homogéneo, derivado de un ejercicio racional que toma en consideración distintos componentes que le dan sustento. Por el otro, abordajes centrados en la pluralidad del término, en su plasticidad y su estrecha relación con elementos sensoriales. Esta evolución conceptual permitirá evidenciar distinciones de cada postura y dejar de manifiesto los elementos que serán el fundamento para el análisis subsecuente en cada uno de los apartados que componen el escrito.

Con el afán de establecer una base para la comprensión del régimen sensorial (Sabido, 2021) que permea el sentido de la vida cotidiana de las mujeres en movilidad transnacional (Appadurai, 2001) y que incide en la

conformación identitaria, se parte de una premisa básica: migrar es un proceso de subjetivación en sí mismo (Álvarez, 2019). Es el resultado de las tensiones entre los mecanismos de control a la movilidad y las expresiones de libertad en movimiento (Cordero, Mezzadra y Varela, 2017); simboliza la cristalización de influencias múltiples y condicionamientos que se desarrollan en entidades complejas, multidimensionales y multifuncionales, como son los espacios fronterizos (Camacho, Ruíz de Oña y Torres, 2021).

Esta aclaración inicial permite dar paso al entendimiento de la conformación de la identidad (principalmente de género) en las mujeres en movilidad transnacional por medio de transformaciones corporales. El abordaje del tema requiere el reconocimiento de una concepción dual en los procesos de subjetividad que eventualmente influyen en las características identitarias de los seres humanos. Una primera vertiente, denominada *subjetal*, posee un vínculo directo con la percepción de la persona sobre la serie de signos y símbolos culturales de una sociedad, momento y lugar determinados. La segunda, nombrada *subjetividad participante*, tiene estrecha relación con el cuerpo sensible (actante) y los aspectos sensoriomotrices (Colas, 2019). En tanto la una concibe la construcción de la identidad como ejercicio cognitivo del propio sujeto, la otra subraya la relevancia del aspecto sensorial en la elaboración de significados que dotan de sentido la realidad experimentada, sentida.

La formación del carácter identitario en el primer caso se encuentra en relación estrecha con la condición territorial, legal, social, cultural y temporal de las personas, es decir, el elemento contextual incide en el tipo de identificación por expresar. Las mujeres en movilidad están insertas en una condición liminar, media, en tránsito, en la frontera (La Barbera, 2015, p. 3). Tal circunstancia produce una trama de espacios, actores y saberes que trascienden la inmediatez local y que, no obstante, son elementos que construyen de forma cotidiana una inmediatez dual (Veneziani, 2022, p. 22) o con carácter múltiple (sentirse de aquí, de allá, instalarse en el pasado, proyectarse al futuro).

Como aduce Antonio Álvarez, la cualidad de ser personas con capacidad circulatoria o de movimiento en redes les confiere inestabilidad

de características, estructuras reconocibles y veraces. Su configuración identitaria es compleja y contingente y está directamente relacionada con quiénes, en qué contexto y con qué intenciones construyen la categoría que las identifica (2019, p. 107). La identificación, entonces, no se encuentra en consonancia con un solo lugar, sino con la variedad de sitios que intervienen en los procesos de movilidad. Es lo que Lazzarotti, recuperado por Musset (2015), denomina una sociedad de habitantes móviles (p. 312).

En la actualidad el territorio es interpretado, en su amplitud espacial y simbólica, en función de las capacidades reales de acción de las personas (es decir, de su capital social y cultural) (Musset, 2015, p. 314). El carácter procesual que le confiere la circularidad de la existencia humana permite concebir la identidad como una construcción dinámica, en constante reactualización. Por tal motivo, las nociones que tratan la identidad como algo que tiene un principio y un final están fuera de toda consideración (Ramos, 2009, p. 11) por no contemplar el hecho de que los cambios identitarios en los procesos migratorios son explícitos, fluidos y múltiples; en consecuencia, el producto resultante de esa experiencia debe entenderse más como algo que los individuos hacen que una cualidad que se posea (La Barbera, 2015).

Para terminar con la vertiente subjetal, señalaremos que el eje de análisis de estas visiones sobre la identidad descansa en “una continua interpretación reflexiva y una narración de la propia biografía que dotan al agente de un sentido, una moralidad y una posición social específicos” (García, 1994, p. 57). Es un proceso relacional y contextual que incita a las personas a construirse, considerarse y posicionarse a sí mismas con relación a los demás a partir de categorías sociales como la nación, la edad, la clase, el sexo y el género (La Barbera, 2015).

En consonancia con Serret (2011, pp. 74-75), podemos resumir de la siguiente manera: los seres humanos construyen un referente primario de significación en contextos presididos por una lógica simbólica; a esto puede llamarse identidad como símbolo. Tal construcción simbólica es personificada en tipificaciones sociales sobre las implicaciones de ser y

estar en la vida, pero siempre referidas al núcleo central de la identidad simbólica, es entonces que se genera la identidad como imaginario social. Finalmente, este imaginario social cristaliza en actuaciones que de forma cotidiana llevan a cabo las personas, y como consecuencia de tal escenificación es que la identidad deviene en imaginario subjetivo.

Por otro lado, los estudios inclinados hacia la subjetivación participante centran su mirada en la dimensión corporal que tiene vínculo directo con las cuestiones sensoriales. La relevancia de esta interconexión descansa en colocar el cuerpo como lugar y tiempo donde el mundo social, el cultural y el personal se encarnan (Le Breton, 2002); la corporeidad representa el vehículo de representación, signo y significante, “superficie de inscripción y también portador y emisor de signos capaces de producir una significación” (Londoño, 2005, p. 70); funge como entorno, instrumento, sitio, singularidad y multiplicidad, es un rasgo necesario de la situación social y de identidad personal (Turner, 1989, p. 33). En el lenguaje del cuerpo está inscrita la historia individual y social de las personas, así como su condición genérica (Rodó y Saball, 1994, p. 85) que, en casos como el de las mujeres, obstruyen la manifestación de autonomía de acción.

La necesidad de estas posturas de recurrir al análisis de la cuestión corporal responde al hecho de reparar en matices que no habían sido suficientemente considerados en el tema de la constitución identitaria de las personas, en general, y de las mujeres, en particular. Con la incorporación de la variable cuerpo se buscó no solo distanciarse de posturas canónicas en las que la identidad era considerada como resultante solo de procesos cognitivos, sino subrayar la desigualdad inscrita en las relaciones entre hombres y mujeres, así como evidenciar los excesos de la cultura corporal occidental (Esteban, 2008). El uso del cuerpo como categoría de análisis permite evadir el dualismo estructura/agente que tantos debates generó en el pasado (Le Breton, 2002; Turner, 1989).

El yo encarnado que somos (García, 1994, p. 48) funge como repositorio articulador de la identidad personal con el cuerpo sociopolítico que almacena y consolida escalas de valor, significados y micropoderes.

La relación de simultaneidad transformativa entre cuerpo e identidad es consustancial: las transformaciones experimentadas en uno son directamente proporcionales en la otra, y viceversa. Ambos inciden en el modo de vida y experiencia que sentirán y examinarán las personas. En ocasiones, la idea de cuerpo es trascendida y se enfatiza en la noción de experiencias corporales con el propósito de establecer que la sujeción del cuerpo debe ser estudiada como acto, acción o acontecimiento de experiencia (Martínez, 2007, p. 5). Por ende, la existencia corpórea representa el cruce de saberes, técnicas, ejercicios, y es la realización de normas.

Esta vertiente de análisis concibe una identidad solo en tanto sea simbólica y materialmente actuante en la realidad social (García, 1994, p. 68). La dependencia de expresión en el plano material deja de manifiesto el carácter relacional e incompleto de lo identitario; este se encuentra en proceso constructivo reiterado (Veneziani, 2022). La identidad como concepto, en consecuencia, no está petrificado (Labrador, 2002, p. 76), experimenta una renegociación entre las nuevas inscripciones simbólicas y materiales con los componentes ya prefigurados del sujeto. Esto es así, ya que los modelos sensoriales a los que están expuestos los cuerpos no son estables y se transforman con el tiempo, como consecuencia de las resistencias que manifiestan las personas a los valores hegemónicos que establecen jerarquías en el plano social (Sabido, 2021, p. 249).

En los procesos de constitución de la identidad de mujeres en contextos migratorios se experimentan, sienten y reconocen situaciones cotidianas de subordinación social que incitan a la organización y a la movilización para desafiarla. Este empoderamiento en situación de movilidad transnacional es expresado en diferentes niveles interrelacionados: “físico, psicológico, social y político, y que no está exento de contradicciones y conflictos” (Esteban, 2013, p. 11), en razón de que se conjuga la creciente subjetivación femenina con un *habitus* genérico tradicional que impone múltiples responsabilidades en la vida cotidiana y que produce emociones y sentimientos contrastantes y encontrados (Maier, 2006, p. 222).

El *habitus* tradicional, o la adjudicación de género (Martínez, 2007, p. 5), tiende a ser desafiado mediante la desnaturalización de los significados y funciones adjudicados históricamente. La ubicación tensional histórica entre relaciones de dominación y formas de subjetividad da cabida a estrategias de politicidad en clave femenina (Segato, 2021, p. 17), en las que se desarrollan formas de interacción corporal que rehumanizan el cuerpo (Deveraux, 2012, p. 86) por medio del autocuidado, la regeneración de la convivialidad y la autodefensa. En ellas, el encuentro y el goce son pilares en la búsqueda de la apropiación corporal de los espacios y la afirmación de pertenencia a un grupo (Melgar, 2007).

Como colofón, señalamos que los procesos identitarios experimentados en movilidad transnacional por las mujeres tienden, de forma incipiente, a su emancipación. Entendida esta última no en un sentido convencional, sino como una ruptura con la corporeidad tradicional, con formas de experimentarla que permitan una inscripción en otro universo sensible con respecto al social e históricamente asignado por medio de prácticas de reflexividad corporal que favorezcan otras formas de ser y estar el mundo (Quintana, 2020, p. 35). Donde el producto de las constantes tensiones, desavenencias, rearticulaciones y modificaciones subjetivas apunten a una identidad orientada a las contingencias, no principista en su moralidad, solucionadora de problemas y preservadora de la vida en lo cotidiano (Segato, 2021, pp. 17-18). Este compendio conceptual sirve de base para mostrar en los apartados subsecuentes cómo, para las mujeres en movilidad transnacional, “andar con cuerpo propio y apropiarse el espacio es una aventura, un reto y una fantasía” (Melgar, 2007, p. 146).

2. Temporalidad cotidiana

El cuerpo es, en otras cuestiones, tiempo (Heidegger, 2009), y este último puede concebirse como expresión de una identidad simbólica y materialmente actuante (García, 1994). En su determinación y manejo está implícita una pléyade de aprendizajes y saberes sensoriales que

evidencian atisbos de transgresión del *habitus* genérico tradicional (Maier, 2006). El binomio entre temporalidad discrepante (Gardiner y Lem, 2018) y apropiación del espacio (Melgar, 2007) arrojará claves para entender la forma en que es producida la inscripción de las mujeres en otro universo sensible. Como paso inicial se hace uso de un conjunto de observaciones realizadas durante el trabajo de campo.

La dinámica en las calles de Tapachula y su conformación social han sufrido un cambio considerable. Si anteriormente podían observarse por sus vialidades a una gran cantidad de personas provenientes de Haití, el número ha disminuido de forma importante... El largo corredor humano que comunicaba los mercados no existe más. El tránsito por las calles es fluido y en las fachadas de diversos negocios comienzan a aparecer anuncios con vacantes laborales para puestos otrora ocupados por la población migrante. Aunque el número ha disminuido, de cualquier forma la presencia migrante es palpable. Todo parece indicar que algunos han decidido continuar con sus actividades económico-comerciales ya sea como medio para prolongar su estadía de forma permanente o como mecanismo de ahorro mientras concluyen sus trámites ante la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (COMAR). La salida de muchas de estas personas, aunada a la dispersión de quienes permanecen en la ciudad, brinda una percepción errónea a los residentes de Tapachula de que “ya no son tantos, ya se han ido, ya quedan poquitos”. Ahora el centro de toda concentración es el Ecoparque. En su entrada principal se hace evidente un contraste. Por un lado, el hacinamiento, la desesperanza, el enojo, el hambre, la oscuridad y el abandono son notorios. Frente a esta imagen, del lado contrario puede verse gente ejercitándose en la pista de atletismo (del parque los Cerritos) en un sitio bien iluminado, con la seguridad y comodidad necesarias. Del lado opuesto, dos filas numerosas de personas son sustituidas con el correr del tiempo por cartones, mochilas, colchonetas o cualquier otro objeto que cumpla la función de reserva del espacio de sus propietarios; la noche, así

como las políticas gubernamentales, los vuelven invisibles, los deja a su suerte. Ellas y ellos continúan con la esperanza de que, así como cada día la luz se asoma, su vida se ilumine con la posibilidad de acceder a las instalaciones del Ecoparque y salir de ellas con su código QR, el mismo que les indicará dónde comienza un nuevo ciclo de espera (Notas de campo, Tapachula, 19 de diciembre de 2021).

Este extracto muestra las circunstancias y las situaciones contrastantes por las que atraviesan las personas para poder acceder a la protección institucional vía un permiso provisional. Sin embargo, la intención central del uso de estas notas es plasmar la forma en que las disposiciones institucionales y el ambiente social generados construyen la alteridad. Un cuerpo que no merece mayor consideración por ser ajeno, intruso, invasor, que representa una amenaza al orden instituido; un cuerpo extranjero e irregularizado. El cuerpo es existencia temporal y está sustentado en imágenes, disposiciones, actitudes, ambientes, emociones e impresiones encaminadas a convertir la coacción externa en autocoacción (Elias, 2010). Pero también está facultado para constituir identidades y temporalidades discrepantes (Gardiner y Lem, 2018) en las cuales las medidas temporales del control y de la migración son manifestas (Andersson, 2014).

Lo primero para resaltar es la forma en que se conduce la política pública a partir de la concepción que sobre ella tienen los representantes estatales. La migración es concebida como un problema social que pone de manifiesto la división legal/ilegal como elemento constitutivo de la visión estatal contemporánea sobre el proceso migratorio (Domenech, 2011). Las distinciones no solo están circunscritas al aspecto legal de la migración, incluso entre las personas que son consideradas eufemísticamente como irregulares se establecen divisiones.

En el tiempo de investigación, la regla en la atención a las personas por parte de las instancias estatales fue crear grupos diferenciados. La racialización resulta ser un pilar organizativo; el agrupamiento humano en función del tipo de piel es una práctica habitual. Prevalece la idea estereotípica y estigmatizante que ellas “no conocen” o “no respetan” las

reglas básicas de convivencia, es decir, a su consideración carecen de un “proceso civilizatorio” que permita el desarrollo armónico de la atención y de la convivencia social en las oficinas gubernamentales. Incluso tal estratificación inculca entre las personas en tránsito que quienes provienen del Caribe o de África deben ser organizadas por separado.

Como señala Álvarez (2021, pp. 31-32), lejos de ser un rasgo natural, el carácter irregular o ilícito que prima en la conceptualización del tránsito migratorio es consecuencia de deliberadas acciones estatales. Esta figuración construida y reproducida por unos y otros establece un tipo específico de paisaje del tiempo (Andersson, 2014) en el cual se llevan a cabo diferentes acciones que marcan la pauta para el establecimiento de temporalidades discrepantes (Gardiner y Lem, 2018). En México son recurrentes las barreras de regularización, la saturación de los trámites de refugio, el riesgo de detención y deportación, los operativos masivos, las condiciones de hacinamiento en estaciones migratorias (incluso en época de pandemia) y la retención temporal prolongada (Colectivo de Monitoreo de Derechos Humanos en el Sureste Mexicano, 2019). Situación compartida regional y mundialmente, que evidencia el carácter extendido de este tipo de concepciones sobre la cuestión migratoria.¹

Todas estas modificaciones trastocaron las vidas de las personas en movilidad e “intensificaron la precarización de la vida, afectaron el derecho al asilo y al refugio” (Domenech, 2020, p. 18). Este régimen de control fronterizo coloca en el centro la colonización del cuerpo como medio de modulación de la conducta humana mediante la obstaculización

1. Se han identificado once situaciones comunes que ocurren en diversas localidades de América y que derivan del proceso migratorio: 1) cierre fronterizo e hipervigilancia; 2) suspensión del derecho al refugio; 3) hipernacionalismo selectivo; 4) espiral de violencia en el sur como efecto de la externalización de la frontera de Estados Unidos en la región; 5) configuración de espacios de confinamiento y sacrificio humano; 6) desposesión de derechos de migrantes irregularizados; 7) producción del miedo como forma de control; 8) migración en reversa; 9) trabajadores migrantes: esenciales pero desechables; 10) niñez y adolescencia al borde; y, 11) respuestas sociales que contrastan entre luchas migrantes y xenofobia (Álvarez, 2020, p. 13).

del desplazamiento y su consecuente capacidad de producir síntesis temporales (Herrera, 2021).

Un primer ejemplo de temporalidades discrepantes (Gardiner y Lem, 2018) es el que se presenta cuando las personas ingresan a territorio mexicano y tienen una vaga noción sobre la regularización de su situación migratoria. A pesar de que el trayecto hasta México ha tenido contratiempos, todos fueron resueltos de una u otra forma. No obstante, el incremento de los puntos de control migratorio ha generado la necesidad en las personas de buscar algún salvoconducto o permiso de tránsito temporal que les permita continuar su travesía. Los ritmos de atención institucional colocan a las personas solicitantes en una diatriba: continuar el viaje sin protección legal alguna o bien intentar conseguir el respaldo gubernamental mediante un documento oficial.

Para el caso de las mujeres no resulta tan simple resolver tal disyuntiva, ya que ellas, por los mandatos de género o estereotipos prescriptivos establecidos socialmente (Lagarde, 2005), llevan la familia tatuada en el cuerpo (Guizardi y Magalhaes, 2023). Por ende, la decisión que tomen estará en dependencia absoluta y directa de la consideración familiar.² Muchas mujeres solas, madres solteras o con pareja reciben un primer golpe de realidad cuando detectan que los tiempos del Estado no responderán a los propios. Tal es el caso de Amalia, mujer que al ser

2. "Es diferente porque cuando, yo siento que uno de mujer, se preocupa más; de cierta forma, o sea uno siente más, piensa más en sus hijos, va pensando en ¿qué vamos a comer cuando lleguemos?, ¿qué vamos a hacer cuando lleguemos?, y a veces los hombres no, los hombres salen, ellos saben que si dejan a sus hijos, saben que lo dejan con su mamá, entonces está bien, porque lo dejaron con su mamá, mientras que uno no, porque si uno dice 'yo salí del país como mujer, yo sola, y dejé a mis hijos con el papá' no anda tranquila, y el hombre dice, hasta el hombre ha dicho 'sí, yo estoy tranquilo porque mis hijos están con la mamá', la mamá resuelve siempre. Entonces, sí es diferente. Además, un hombre no, no anda ahí chineando [cargando a los hijos], bueno, hay unos que sí, ¿verdad?, andan con sus hijos ahí, pero la mayoría de ellos tratan de venirse solos, algunos también para proteger a su familia y no traerla a estas situaciones... Es más difícil, pero la mayoría, yo he visto a la mayoría de los de los hombres, en otros lugares, eh, no le llevan ni la bolsa, no le llevan ni el niño" (Entrevista Katia, 2023).

perseguida por sus ideas políticas tuvo que salir de su país con sus hijos para iniciar una nueva vida. Al preguntarle su opinión con relación a la pausa prolongada que debería realizar para tener una respuesta gubernamental favorable, su respuesta refleja varios aspectos para destacar.

ENTREVISTADOR: ¿Qué pensaste cuando te dieron una cita para dos meses después de haber hecho tu solicitud en COMAR?

AMALIA: ¡Aquí valí madres! ¡Aquí ya me hice mierda, como decimos! ¡¿Ahora qué voy hacer?! No, mi pensamiento no era quedarme en México mucho tiempo, mi pensamiento era seguir, continuar. Llegar hasta allá, hasta la frontera. Ahora qué voy hacer es lo primero. ¡¿Y de qué voy a vivir, que voy a comer?! (Entrevista Aimé, 2022).

Lo primero para resaltar es la alteración en el ritmo de vida generada por la contención institucional; esta política representa una tecnología de época que es compatible con los cuerpos y las subjetividades modernas, contribuye a crear cierto tipo de cuerpos, subjetividades y modos de ser (Sibilia, 2005). El acento en la corporalidad resulta trascendente, pues, como lo evidencia la entrevistada, la distorsión temporal de su proyecto la obliga de golpe a pensar en cómo mantener a salvo el cuerpo. En consecuencia, una primera reestructuración del tiempo estará encaminada a la obtención del alimento para la reproducción de la existencia. El segundo elemento para destacar es la soledad que deja en evidencia la frase “¡¿Ahora qué voy hacer?!”. A pesar de contar con redes de apoyo en su país de origen y en los Estados Unidos, las mujeres son conscientes de que la resolución de sus problemas, en última instancia, recae sobre su persona. Los recursos económicos de los que disponen de manera directa o por terceros no solucionan de forma súbita sus tribulaciones. Es aquí donde comienza a entrar en acción una primera parte de su capacidad de determinación temporal, al establecer jerárquicamente el orden de los pasos que hay que seguir a partir de su nueva circunstancia. Buscar un sitio para pernoctar y resguardarse, conseguir alimento, buscar un empleo, son acciones que deben resolverse de forma cotidiana previo al

ocaso del sol. De la rapidez de la respuesta depende la efímera estabilización de su circunstancia y el mantenimiento de su integridad corporal.

Tal y como señala Herrera (2019), la restricción de la movilidad física, además de producir espacios de invisibilidad y subyugación, obliga a las mujeres a una forzada orientación al presente. El tiempo entra en una especie de dinámica circular, en constante reconstrucción, que imposibilita un sentido de proyección. Lo que se aprecia es que la técnica de inmovilidad por movilidad (Gardiner y Lem, 2018) tiene por finalidad colonizar el tiempo futuro al establecer los límites de lo que el cuerpo puede hacer, pensar, decir, sentir, aspectos propios de espacios delimitados por consideraciones de tipo jurídico-político.

Otro caso que ilustra los efectos del contacto entre personas e instituciones lo representa el caso de Caridad, una mujer que por una condición corporal específica necesita atención médica especializada. Ella nos ilustra desde una perspectiva distinta las distorsiones temporales en su existencia cuando acude a las instancias correspondientes para obtener apoyo al respecto.

He luchado por esto y lo solicité en la Agencia Mexicana de Ayuda a Refugiados (ACNUR). Primero me mandaron que llevara una referencia del centro de salud, tuve que ir siete veces al centro de salud... ya tengo más de tres meses en el proceso... Sí, desde que yo les hice el planteamiento y ellos me dijeron que necesitaban eso, todavía ni se ha podido hacer la referencia médica a ortopedia para que ellos hagan todo el procedimiento. Ni eso se ha podido hacer. Entonces yo digo que lo hacen como de esa forma para que uno se canse y desista de la situación, que cada quien va a enfrentar su situación (Entrevista Yara, 2021).

Como puede verse, los períodos extendidos de espera no se circunscriben al ámbito migratorio. Los constantes *ires y venires* a clínicas y hospitales son un elemento más en la larga cadena de factores para considerar cuando de armonizar la existencia se trata. Las visitas reiteradas al mismo sitio cumplen una función de desestabilización y usurpación

del tiempo (Andersson, 2014), representan rituales de trato (Elias, 2010) que, llevados a cabo por las instancias estatales, dejan en claro las jerarquías temporales (hay tiempos más importantes que otros). La apropiación del tiempo es crucial para la estrategia de contención, como lo señala el testimonio de Yara, al hacer referencia al cansancio y el desistimiento. El robo del tiempo tiene por finalidad minar la vitalidad de las personas (Khosravi, 2018), representa una suerte de filtro selectivo para conocer qué cuerpos son aptos para las duras faenas que enfrentará en el camino y a su llegada a los Estados Unidos.

Las fronteras físicas, políticas, jurídicas y simbólicas que se construyen y que provocan accesos diferenciados a la movilidad (Poutignat y Striff-Fénart, 2016) encuentran, en el componente temporal, el elemento que determina dónde, cuándo y a quién se le interrumpe la fluidez de la existencia mediante la contención. La contención no es lo que constituye la visión de la migración como amenaza, sino que esta visión (que busca ser compartida en el mundo) coloca lo permanente, lo igual, lo homogéneo en el centro de la organización de las relaciones sociales, y esto permite la institución de la contención como símbolo de prosperidad y desarrollo estatal y social.

La contención, entonces, se convierte en una necesidad cuasi “natural” del corpus político, y en consecuencia su establecimiento y reproducción son legítimos; deviene en algo moralmente viable e ineludible. De ahí la necesidad de construir un “Otro” que funja como indicador de lo civilizado e incivilizado (Elias, 2009), esto es, como mecanismo de exclusión social (Rojas y Ángeles, 2012). La barrera que se construye no resulta tan trascendente como la modulación que se logra mediante los mecanismos de control, estos indican el lugar y el momento de cada cual.

Los dos últimos casos nos muestran la forma en que el manejo temporal por parte de las instancias gubernamentales moldea la estructura de la personalidad de las mujeres mediante la construcción de un *habitus* social y así la coacción externa deviene en una pauta de autocoacción. No obstante, en esta última se expresan incipientes destellos de facultad de síntesis como síntoma de transgresión del orden históricamente instituido.

Sí, hoy se me hace esperar porque, la verdad, ya anduve sin documento, y es andarle pensando mucho que cualquier ratito pues lo agarra Migración y va deportado al país, y uno, pues, teniendo problemas en el país pues no se le hace fácil por el miedo de que le está esperando gente mala allá, verdad, dije. Por eso uno no, no se le hace fácil de que Migración lo agarre y lo deporte, entonces, por ese motivo, yo voy a esperar a que me den la resolución o a ver qué documento me puedan dar. Sí, a hoy que se me hace esperar hasta el tiempo que ellos me digan, de que ya tengo la información, de que ya voy a tener mis documentos, entonces por ese motivo se me hace ya mejor esperar el tiempo que ellos me digan (Entrevista Vivian, 2023).

Queremos hacer las cosas correctamente para poder seguir avanzando, porque dicen que eso no nos sirve [la forma migratoria múltiple], porque la meta de nosotros, en realidad, es llegar a los Estados Unidos y, pero también como se porten las cosas también, porque no sabemos lo que vaya a pasar allá [en la frontera México-Estados Unidos] esperando y eso, no sabemos lo que vaya a pasar, no sé, no sé porque mi esposo y yo nos sentamos, nos reunimos, hablamos qué vamos a hacer, tomamos la decisión los dos, entonces a veces él dice, él se quiere desesperar, por lo menos hoy estaba como desesperado “ya me quiero ir, ya me quiero ir”, y entonces yo le digo que tenemos que aguantarnos, porque también tenemos que pensar en los muchachos (Entrevista Nuria, 2023).

La experiencia migratoria individual, irregularizada, coloca el cuerpo de las mujeres en una condición de vulnerabilidad, de riesgo, que actúa de forma negativa en la conciencia y en su percepción que sobre el tiempo elaboran. Los operativos implementados por Migración surten el efecto deseado en la dimensión emocional (Cruz, 2012), de ahí la expresión “esperar el tiempo que ellos me digan”, en este caso la espera es inducida y no representa una medida estratégica asumida como respuesta propia ante las medidas de control institucional, por el contrario, es una muestra vívida de cómo una coacción externa lleva a una pauta de autocoacción (Vera, 2010). Los

mecanismos de admisión, permanencia y expulsión adscriben en el cuerpo de las personas la noción de ilegalidad que las ubica como las indeseables, pero ante todo muestran que la administración de la migración, independientemente del signo político del gobierno, posee una autonomía relativa respecto a otras esferas estatales (Domenech, 2011, pp. 33-34).

La latencia de deportación surte el efecto deseado en el cuerpo al permanecer palpable como posibilidad; su cualidad espectral busca eclipsar la percepción (Comaroff y Comaroff, 2013) hace posible el robo del tiempo y la vitalidad (Khosravi, 2018). La expresión “hacer las cosas correctamente” manifiesta el deseo de liberarse de la clandestinidad, la angustia, la inseguridad permanente (Villanueva, 2012), evoca el interés por desinstalar la provisoriedad (Domenech, 2020), lo transitorio. En el mar de incertidumbres surgen esbozos de una mentalidad temporal que tiende a la fluidez: del hacer las cosas correctamente se pasa a “seguir avanzando” teniendo en consideración “cómo se porten las cosas”, se producen nuevas figuraciones a partir del señalar “hablamos qué vamos a hacer/tenemos que pensar en los muchachos” para mantener la meta “llegar a los Estados Unidos”.

El orden socialmente instituido comienza a evidenciar fisuras por las que asoma la facultad creadora de las mujeres. Lo anterior permitirá el control temporal de los acontecimientos, al dejar fluir impulsos espontáneos en acciones liberadas de los aparatos de control (Elias, 2009). Este tránsito de una condición que es presa de la dispersión temporal o atomización del tiempo (Han, 2015) a otro en el que la capacidad de síntesis y armonización se manifiestan, cuenta con un elemento gravitacional: la corporalidad activa o experiencia corporal (García, 1994) fundamental para evadir las fronteras materiales e inmatrimales que delimitan los espacios.

3. Fronteras intersubjetivas

Las fronteras administrativas y políticas han tenido una preponderancia en los estudios sobre el desplazamiento humano, las distinciones que

derivan de las disposiciones jurídico-políticas establecen límites relativos al comportamiento, la disposición de recursos, la protección de derechos, el uso de los espacios, la forma de percibir la vida. Los límites fronterizos delinear los confines territoriales y, de forma paralela, establecen lindes corporales por medio del establecimiento de las categorías legal e ilegal que crean espacios diaspóricos³ y marcajes raciales (González, 2023), destinados a la creación de la diferencia social. La marca de la aporofobia se inscribe de manera directa en el sector poblacional con menor capacidad económica. A partir de este ejercicio gubernamental, la prótesis identitaria, como denomina González a los documentos de identidad estatal, es sustraída a fin de situar a la persona en una condición criminal.

La criminalización del cruce de fronteras realizado por cauces denominados no legales funciona como instrumento para el establecimiento de un Otro. La creación de la figura ajena acompaña de forma permanente a quien transgrede los límites estatales; el estigma está axiológicamente constituido por sentimientos provocados por el diseño político institucional, el discurso intersubjetivo, la delimitación cotidiana de los espacios, las experiencias de contacto previas. Los sentimientos generados son asociados a atributos corporales de quienes se perciben como ajenos: el tono de piel, cabello, ojos, la estatura, la compleción corporal y, de forma obvia, el género y el sexo. La frontera que se traza con la distinción corpórea es la que indica quien ha abandonado la condición humana para volverse un objeto de sentimiento (Ahmed, 2015).

Las jerarquías sociales trazadas por el campo institucional tienen hondas expresiones en el ámbito cotidiano. Es a partir de la experimentación habitual que se busca construir en las mujeres un carácter identitario que tienda a concepciones tradicionales de pensar, sentir, mostrar y manejar el cuerpo. La violencia establecida por el Estado a través de la determinación

3. Joy González utiliza el concepto de *Avtar Brah* para resaltar los lugares en los que la experiencia cotidiana, los conflictos y las interacciones en general están asociados a las consecuencias sociales de diferentes diásporas. Los flujos múltiples instalan una tensión identitaria particular que excede los límites geopolíticos de los Estados nación.

legal/ilegal marca un umbral de desprecio e instituye la sensibilidad que permea las relaciones humanas. Una distinción fundante en este caso la representa el término *migrante*; las connotaciones varían en función del sujeto enunciante, el tono de la enunciación, el contexto en el que se enuncia y la persona a quien describe, pero más allá de la forma de concebirla, lo importante aquí es subrayar el efecto jerárquico que produce el vocablo.

Se escucha bien feo la palabra migrante, sí, para mí es una palabra ¡bien fea, es bien fea! No me gusta decirles a las personas así, ni que me digan así, ¡me molesta la palabra! Se escucha bien aguda [punzante] y no me gusta como quien dice “yo soy más que vos” ahorita me acabo de acordar, solo por ello lo insultan a uno como migrante [una persona] nunca me bajó de ¡pinche migrante! de que éramos piojosos, de que palabras bien feas ¡bien feo! Sí, por eso no me gusta porque “¡pinches inmigrantes!”, dicen, eso suena muy agudo o sea piensan que son mejores que uno y somos iguales, todos somos hijos de dios (Entrevista Leyla, 2023).

¡Ay, yo siento bien feo que me digan que los inmigrantes! Digo, ¡que feo nos dicen! ¡Ay, es una palabra muy fuerte! Muy fea, no sé, la siento bien fea, porque siento como discriminatoria la palabra, como “¡Ay es que son migrantes!” y “¡Hazlos a un lado!”, te sientes feo porque te sientes como pecesito fuera del agua, entonces lo siento así. Que nos llamaran por el nombre y como es “¡no, es que ellos son los migrantes, ellos son migrantes!”, y así, por eso hay cosas que no, se siente feo, bien pesado, tú sabes. La misma palabra lo dice *migrantes*, ¿no? pero así es (Entrevista Nineth, 2023).

El marcaje racial inscrito en los testimonios deja en evidencia varios aspectos: la posición subordinada de quien funge como receptor del término *migrante*: “soy más que vos”, “siento como discriminatoria la palabra”; la condición subhumana fijada en el otro “que éramos piojosos”; la distribución social del desprecio, “¡pinches inmigrantes!; la instauración

de una emocionalidad encausada, “es una palabra muy fuerte, la siento bien fea!; y el dislocamiento identitario producto del efecto nominal, “te sientes como pececito fuera del agua”.

El cuerpo es marcado social e institucionalmente con el término *migrante*, este vocablo funge como interruptor que establece límites personales (Le Breton, 2002), instaura una conducta punitiva que modela la emocionalidad individual y colectiva. Adjudica y priva de facultades a los seres humanos a partir del reconocimiento estatal de la condición legal. La migración o diáspora constituye un proceso de construcción de una estructura de diferenciación poblacional en términos raciales (González, 2023, p. 72). La organización social bajo esta lógica está sustentada en un dispositivo dual: la deshumanización y la humanización de la violencia a través de su incorporación en el imaginario colectivo (Chaves, 2011). En espacios diaspóricos es instaurada una pedagogía de la crueldad (Segato, 2021, p. 13) destinada a capturar la fluidez de la vida con el propósito de instalar una existencia mensurable, controlable, previsible y consumible.

Como parte de la cotidianidad, las mujeres deben afrontar largas jornadas laborales que provocan que su entrada o salida del lugar de trabajo se lleve a cabo en horas con ausencia de luz natural y de poca afluencia de transeúntes. Tal circunstancia deja de manifiesto el estado de excepcionalidad existencial en el que se encuentran.

A las dos me levanto, me preparo a orar, a conversar con mi dios, a las tres ya me salí de la casa, y hay un puente, hay que pasar por abajo del puente, está oscuro y me pasó, pero hace frío con chaqueta en la cabeza y mi mano en el bolsillo. Yo tenía dos celulares uno chiquitito y uno normal, yo lo guardé adentro de mi pantalón y el otro en mi bolsillo y el dinero para desayunar, y yo caminando así y una persona viene y pasó la mano ¡así!, como si fuera mi esposo, y me dice, con cuchillo ahí, y me dice: “dame tu celular y la plata que tienes”, así lo saqué y lo pasé, tenía como dos mil pesos, pero dos mil, y lo pase y me dice: “¿no tienes más?”, “No, ya váyase”, digo yo, “¡Pérate!, ¿me puedes regalar el chip por favor?”, y él no sabe cómo sacar el chip y me pasó el celular

[risas], ¡Uy! ¡me pasó el celular para sacar el chip y para devolver! Ahí yo tenía una, digo yo: “¡si encuentro un palo para pegarle!”, ¿me entiendes? Ya lo saco el chip y le paso el celular y sigo mi camino y, ¿sabes qué?, ¡mañana me vendré a la misma hora!, a la misma hora, porque tengo que llegar a la hora (Entrevista Guerline, 2023).

Las agresiones al cuerpo que experimentan en los espacios públicos sirven como mojones fronterizos en las relaciones habituales con los hombres. Estos ataques tienden al restablecimiento de linderos que hacen consciente la sujeción que evadieron temporalmente al salir de su hogar. En este escenario en el que la violencia, la privación y el estigma son una constante, es donde se desenvuelve la existencia en tránsito. Con el propósito de producir un enmarcamiento colectivo del sentir de los cuerpos (Sabido, 2021), el ataque al cuerpo debe contar con agentes diversos, incluso aquellos que en esencia deben procurar la integridad personal son quienes dan las primeras pautas de lo que será el trayecto migratorio. Con la implementación de una emocionalidad institucionalmente deseada (el miedo encarnado), el patriarcado clava sus insignias de soberanía territorial y de control jurisdiccional en el cuerpo de las mujeres en tránsito (Segato, 2021, p. 50).

Discutiendo con los de Migración y todo, ya hubo un retén antes de llegar a Tecún [Umán] que fue que nos bajaron nos dijeron “tienen que darnos, si quieren seguir, tienen que darnos tanto”, y yo; “¡Cómo! ¡si no tengo ni un peso!”. Yo traía como cien quetzales en aquel momento y le digo “yo no tengo dinero”, le digo. “No, pero tienes que darme algo, tienes que darme algo”, “No tengo nada”. Él me empezó a hurgar todo, me empezó a hurgar y me tocó la parte íntima también y me empezó como a masturbar, le digo “¡Pucha, déjeme!”, “¡Quédate quieta!”, dice, “si no, te vas con todo y tus hijos” (Entrevista Madelaine, 2022).

El peligro que recorre al cuerpo allana el camino para la inscripción de emociones negativas por medio de actos en distintos espacios: andar

por las calles, asomarse a la puerta de casa, interactuar con extraños en el espacio público, ingerir alimentos desconocidos, acercarse o alejarse de la autoridad, realizar trámites en oficinas, subir al transporte público, pasear con los hijos por las plazas y parques. La parálisis corporal a la que inducen estos dispositivos deviene de la sospecha propia y ajena; los cuerpos de las mujeres en tránsito son receptores, pero también emisores de mensajes emocionales al conjunto social. Ellas temen y son temidas: una designación común de residentes en la ciudad de Tapachula es considerar a las mujeres en tránsito como las roba maridos.

La deconstrucción de concepciones identitarias estables y la despolitización de las emociones es un camino que recorren de forma paralela las mujeres en su andar migratorio; la construcción de una identidad transgresora pasa por despojar al cuerpo de la emocionalidad negativa de la que fue provisto. Esto último es posible a través de la activación de experiencias corporales (Martínez, 2007) por las cuales las mujeres concebidas como las otras, la extrañas, comienzan un proceso de apropiación corpóreo espacial que hasta entonces resultaba ajeno.

La activación permite una identificación efímeramente estable que compila los hechos y proporciona ritmos y ciclos constantes que consienten el cierre con sentido de los acontecimientos. Les permite extender la experiencia de la duración o capacidad de demora (Han, 2015) dando paso a un proceso de modelamiento corporal antagónico o politicidad en clave femenina (Segato, 2021).

4. Identidades corporales antagonistas

El primer paso en esta sección es especificar el significado del concepto *antagonismo* en términos corporales. Lo anterior requiere preguntarse por el carácter ontológico del término. No basta con analizar los acontecimientos que se suceden en plano material sin antes discutir de forma sucinta su dimensión ontológica, ya que de ello depende el discernir entre prácticas que cuestionan en lo cotidiano la cohesión interna de una estructura

normativa de acontecimientos, que en el papel fungen como opuestos a un orden, pero que, en esencia, poseen una dimensión antagónica ficticia. Con tal fin nos servimos de la propuesta de Ernesto Laclau (2014).

Para este autor, el antagonismo supone no una mera oposición, ya que esta última pertenece al mismo espacio de representación de la estructura normativa a la cual, en apariencia, cuestiona. Es decir, en la oposición real y en el orden normativo no existe perturbación o negación de la identidad; ninguna representa la contradicción de la otra por lo que representa una negatividad ficticia (Laclau, 2014, p. 138). Caso contrario, en el antagonismo, la negatividad juega un papel fundante en su estructuración. Así, los significados contenidos en el orden que estructura la vida social interrumpen la plena identidad de uno o varios elementos que la componen.

Por tanto, una primera condición para el surgimiento de un antagonismo es que se impida la constitución identitaria plena. Una segunda característica es que, en una postura de este tipo, la universalidad no es un dato sino una construcción contingente: representa un proceso de universalización hegemónica (Laclau, 2014, p. 149). Finalmente, un tercer rasgo es su función revelatoria, como menciona el propio Laclau: “la estructuración interna de la identidad se muestra a través de aquello que la interrumpe y limita... el acto de institución se muestra plenamente solo a través de aquello que lo pone en cuestión” (pp. 150-151).

Un acto antagonista, entonces, coloca una suerte de *impasse* constitutivo del proceso de significación, así, aquello que hasta ese momento no podía ser significado es la condición *sine qua non* que pone en movimiento todo proceso significativo. El *impasse* al que se hace referencia se forja, en este caso, a través del tránsito de las mujeres por diversos territorios. Introducir una salvedad poco habitual en estudios sobre la cuestión migratoria: la necesidad de recuperar el carácter biológico de lo social (García, 1994).

La intención de hacerlo se desprende del hecho de apreciar que su inclusión permite distinguir la dimensión potencial, intencional, intersubjetiva, activa y relacional del cuerpo (Esteban, 2008). Gracias a esa recuperación es

posible comprender cómo en contextos de movilidad transnacional puede producirse una suerte de desgarramiento de la identidad (Pedraza, 2010), con su consecuente construcción antagónica. Todo ello resultado de las modificaciones corporales que se suscitan en el trayecto y que modifican los significados y contenidos adquiridos socialmente (Rodó y Saball, 1994).

Así, el cuerpo, además de fungir como espejo de una esencia construida históricamente, representa un lienzo para las diferencias (Turner, 1989), su papel como metáfora posibilita entenderlo, y en cuanto mero organismo material, es un componente de la acción (Gaytán, 2011) donde participan deseos, afectos y sentimientos en la configuración cognitiva. El entorno patriarcal en el cual se desarrollan las vidas de las mujeres deja una huella inicial en el modo de ser y estar en el mundo. Esta forma de sentir, entender y habitar tiene apariciones esporádicas y recurrentes en el camino, esto es, la inexpresión obligatoria de los sentimientos (Tedesco, 2012), además de representar un acto de subordinación fundante del cuerpo a disposiciones patriarcales, es también una muestra de la forma en que se materializa la promoción social del sacrificio (Sutton, 2007, p. 136).

Para mi mamá, pasar hambre es cosa de mujeres, o sea, te tienes que aguantar hasta que te mueras (Entrevista Catalina, 2023).

En los testimonios de las mujeres es evidente que la violencia configura el sentido de su humanidad en la medida en que produce éticas y valores que determinan el vivir en el mundo (Chaves, 2011) y las inscribe en una cadena ejemplarizante de mandos y expropiaciones (Segato, 2021) en donde padecen las huellas físicas y tensiones emocionales de la pobreza, el peso de las responsabilidades sociales y la escasez de tiempo (Maier, 2006). Desde sus hogares consanguíneos hasta los que forman con sus respectivas parejas pueden observarse socializaciones y prácticas corporales generizadas y generizadoras (Esteban, 2008), que articulan el cuerpo con la estructura social propia de un contexto cultural e histórico específico.

La familia como institución de referencia social encarna la dinámica histórica en la corporalidad individual y, de forma paralela, establece

su papel en la escena colectiva al delinear su performatividad; lo vuelve una falsa evidencia (Le Breton, 2002, p. 28) al transformarlo en una elaboración social y cultural a la que se le otorga y restringe la expresión de ciertos gestos, comportamientos y actos dotados de significación y valor cultural. Esos contactos iniciales de la existencia humana introducen a las mujeres en un régimen sensorial (Sabido, 2021, p. 250) en el que están inscritas representaciones de género que asocian los cuerpos de hombres y mujeres a dimensiones, planos y jerarquías diferenciados. En estas los sentidos son clasificados en función de una distribución específica del poder que, a su vez, establece una distribución espacial del deseo y la razón (Turner, 1989) en los ámbitos público y privado.

Las biografías sensoriales (Sabido, 2021, p. 252) de las mujeres registran, casi de forma unánime, filtros perceptivos delineados por convencionalismos que anclan sus concepciones identitarias en enculturaciones corporales (Esteban, 2013). Estas buscan instaurar a través de la estandarización de sentimientos, afectos y emociones, una imagen y un comportamiento corporal en consonancia con un sistema sexo-género institucionalmente idóneo. La emotividad disonante, en este caso, atenta contra la ritualización de las orientaciones sociales, pone en riesgo estructuras simbólicas de larga data e inserta la posibilidad de cambio en el imaginario colectivo.

En toda sociedad la repetición juega un papel fundamental en el mantenimiento de pautas de expresión corpórea que garanticen la subordinación de las mujeres a un entramado normativo. No obstante, las vivencias corporales (Gaytán, 2011) y la intuición sensible aprendidas desde la infancia no determinan (en sentido teleológico) el proceso de identificación de las mujeres. La interrogante aquí es, tal como plantea Labrador (2002), ¿qué estrategias implementan las mujeres para contribuir a la reapropiación de sus cuerpos, y qué factores inciden para que estas puedan llevarse a cabo?

Ingresamos a la selva. Ingresamos con un grupo. Ese grupo, como mi bolsa, estaba muy pesado. Distribuimos la comida y hubo un momento

que esas personas se perdieron, o sea, avanzaron mucho, pero obviamente porque yo venía... yo tengo problemas en la rodilla, sufro, soy asmática crónica, entonces eran muchas lomas que subir y más que bajar, y obviamente yo tenía que ir un poco más despacio que todos los demás. Entonces, tenía esa condición física y venía lenta, aparte de mi sobrepeso que tengo, entonces como que es algo normal. Entonces, ellos siguieron avanzando porque eran hombres y se llevaron la comida. Sí, estuvimos tres días sin comer, solo agua, sin comida, nada, o sea, me acuerdo de dos personas que nos ayudaron, que nos dieron unos envueltos de tortilla con atún y unas sopas que le dieron a mis hijos, y ellos dos se lo tomaron. Yo no comí nada en ningún momento, primero, porque soy alérgica al atún y, segundo, porque yo solamente quería que ellos tuvieran fuerza para que ellos siguieran (Entrevista Suri, 2023).

Como manifiesta el relato, sentir el camino y tener la capacidad de expresar la emotividad que produce son cuestiones distintas. Los cuerpos de mujeres y hombres reciben estímulos variados en el camino, pero la permeabilidad y la expresividad mostrada ante estos son de carácter disímil. Los hombres son conscientes de tener un cuerpo, pero no así de que son un cuerpo que debe protegerse, lo que trae consigo una construcción del mundo que concibe la emotividad como impedimento para el logro de las metas establecidas en su proyecto.

Por su parte, las mujeres diseñan estrategias encaminadas, primero, a apartarse de modelos sociales que incitan a llevar el cuerpo al límite de su capacidad. Segundo, a reconocer en la acción solidaria un elemento esencial para mantener el cuidado de su integridad física. Tercero, a tener en consideración la protección de los otros, independientemente de la filiación que se tenga con ellos. Cuarto, a establecer un manejo apropiado del tiempo como medio de ralentización de la vorágine temporal en la que están inmersas. Quinto, a colocar el cuidado de la vida (sin particularizaciones) como pilar fundamental del proyecto migratorio.

En consonancia con Ahmed (2015), subrayamos la relevancia de la circulación de las palabras en los espacios de interacción, ya que

estas producen trazas identitarias imbuidas de emocionalidad. Vocablos como vergüenza, miedo, tristeza, angustia, incertidumbre, alegría, gratitud, esperanza y orgullo están presentes en los testimonios; es a través de su enunciación que puede dejarse constancia del camino oscilante de emociones por el que atraviesa la construcción identitaria. El trayecto emotivo es pendular y es provocado por datos biológicos, como el hambre, la sed, el dolor (Le Breton, 2002, p. 56), que construyen una representación y significación corporal contingente pendiente de ritmos, contextos, exigencias, amenazas y circunstancias variadas.

Es desagradable porque no tienes un baño para tú hacer tu necesidad, no tienes una cama para tú poder dormir bien, no tienes una seguridad, un techo; hay que cuidar tus cosas que no te las roben, porque no sabes a quién tengas al lado y de tantas cosas que uno escucha de acá de México, que uno duerme con un ojo abierto y uno cerrado. No es fácil porque no les estás dando lo que queremos como tal a nuestros hijos, no se alimenta uno bien, eh, si uno no tiene los tres pesos de ir al baño, ¿cómo tú haces la necesidad? Porque, aparte de eso, no hay baño que tú digas, porque habemos personas que no tenemos para pagar tres pesos. En un lado te cobran tres pesos, en otros lados te cobran diez pesos, igual para bañarse, o sea, si te bañas una vez, duras uno o dos días sin poderte bañar porque todo es plata, es gasto, y entonces también no puedes desayunar, almorzar y cenar. Si desayunas, tienes que esperar hasta las seis, siete de la noche para poder comer, porque no hay generación de dinero (Entrevista Nuria, 2023).

El cuerpo siente la ausencia de seguridad, cuidado, aseo, descanso, comodidad, pero en paralelo serán estas condiciones las que inculcarán la capacidad transvaloración (Rangel, 2018) que supone la creación de otros valores que afirmen la vida, generen otro horizonte de referencia, otras concepciones del valor y otra perspectiva para la valoración. En suma, formas heterogéneas de sentir, percibir, pensar, habitar y ser, que permitan que las creadoras de los significados jueguen con su creación.

Con esta lógica, toda actividad llevada a cabo de forma rutinaria bajo circunstancias normalizadas asumirá un cariz político en contextos migratorios. Como señala Sabido (2021), la carencia de alimento refleja cómo una necesidad fisiológica se torna un tema de formas sociales. El rasgo contingente del carácter identitario que se forja en el camino no tiende a esencialismos, por el contrario, es tributario de constantes modificaciones que se suscitan en la relación entre el equilibrio interno del cuerpo y el sistema de valores inscrito en el plano social (Le Breton, 2002).

Como se ha expresado en líneas previas, las modificaciones a las disposiciones en materia migratoria tienen por objeto criminalizar el cruce fronterizo. Esa criminalización es acompañada de inscripciones emocionales en clave negativa, que apuntan a la construcción de una existencia previsible, mensurable y gestionable. Paradójicamente, los resultados de la táctica institucional producen efectos no deseados en la búsqueda de una fragmentación corpórea (Melgar, 2007, p. 146), como lo es el hecho de incitar a una reinención de significados, posiciones y roles de género como paso previo para la creación de otro universo sensible.

En la travesía migratoria las mujeres desarrollan una cualidad que sirve para categorizar objetos externos y ponerlos en relación con otros, denominada comprensión del riesgo (Canevaro, 2021, p. 119). Esta cualidad se logra mediante la ejercitación del cuerpo (en maneras de ser, decir, sentir, percibir, padecer y desobedecer), y esto habilita la conformación de un cuerpo performativo (Martínez, 2007) que tiende a la acción en una trama colectiva producto de la inclusión de elementos emotivos e instintivos (Gaytán, 2011) que reconstruyen los códigos de expresividad y representación, las normas y valores, y las geometrías sociales de los deseos privados y sociales (García, 1994).

Un aspecto sensorial relevante del trayecto es el registro olfativo. En conversaciones y entrevistas fue resaltada su importancia a la hora de establecer contacto interpersonal o asistir a determinados lugares con presencia de personas desconocidas. No obstante, el mismo ejercicio tiene efecto distinto entre quienes componen el grupo de acompañamiento migratorio,

en cuyo caso se produce una especie modulación o borramiento de las percepciones odoríferas premigratorias. El aseo intermitente del cuerpo, el contacto con la tierra, la sudoración y el uso recurrente de la ropa producen una emanación que en ambientes habituales genera desagrado, pero en contextos migratorios su tolerancia es expresión de transformación de los saberes sensoriales sintetizados en la frase “todos olemos igual”.

El potencial de los saberes sensoriales aprendidos (Sabido, 2021) puede degradar incluso la marca estatal por excelencia: la nacionalidad. Como lo muestra el siguiente testimonio la procedencia de origen es dislocada como referente en las relaciones entre seres humanos y en su lugar es colocada la conservación de la vida.

Eso me enseñó esa selva, porque en esa selva se ayuda, uno con otro le da la mano: un haitiano le da la mano a un cubano, el cubano le da la mano al venezolano para pasar. Ahí no importa la nacionalidad. ¿Viste que allí ah lo que estábamos hablando de la nacionalidad? Ahí no importa la nacionalidad, yo te doy la mano, te estás cayendo, ¡vente! Esa es una de las experiencias que vivimos en esa selva (Entrevista Mariel, 2023).

En sus distintas manifestaciones y expresiones, el cuerpo es puesto en favor de otras y otros, y cuando eso sucede estamos en presencia de comunidades sensoriales que, en términos de Olga Sabido en consonancia con Vannini, son grupos de personas que comparten formas comunes de utilizar los sentidos y dar sentidos a las sensaciones (Sabido, 2021, p. 250). Las sensaciones en contextos migratorios están mediadas por el contacto con los otros; es producto de ese empalme que determinadas emociones se adhieren al cuerpo, se vuelven pegajosas (Ahmed, 2015). Los otros dejan una impresión en la persona, y ella hace lo propio con los demás. El acto de circulación permite a las mujeres *ser* con los otros a diferencia de solo *estar* con ellos. La circularidad es la que atenúa los procesos previos de producción de los cuerpos y da pauta al desarrollo de una identidad corporal antagonista.

Lo anterior lleva a preguntarse qué es lo distintivo de estas construcciones identitarias. Un rasgo propio de estas formas de ser y estar en el mundo es el abandono del miedo atávico a la otredad (Veneziani, 2022) expresado en el temor a la diversidad y lo extraño. Con lo anterior no se obvia la propensión a la cautela en las interacciones personales, sin embargo, la volición de exposición del cuerpo frente a los otros supera las restricciones impuestas culturalmente. El uso de indumentaria que en el conjunto social es considerada poco apropiada, en ciertos espacios cobra una dimensión distinta cuando se priorizan el desplazamiento y la libertad corporal. Las dimensiones de las prendas, su estrechez y los atributos que resaltan pasan a segundo término.

En el proceso constructivo se reconoce que la interacción humana no supone únicamente peligro para la integridad física. La exhibición y el contacto públicos extienden la cadena de registros sensoriales que a su vez permite andar con cuerpo propio y apropiarse del espacio (Melgar, 2007). El cuerpo en la calle se rehumaniza (Deveraux, 2012) mediante el despojo de ataduras, se reinventa, transgrede los límites de lo socialmente permitido, subvierte las fronteras forjadas en las relaciones entre mujeres y hombres. Como consecuencia de esta postura antagónica se pueden desafiar, paulatinamente, los fundamentos básicos de la formación social hegemónica.

Créeme que ni tú mismo te conoces, tú no sabes ni tus mismas capacidades, tú crees, tú te limitas mucho, por muchos temores, pero México me ha hecho reconocerme tanto y saber que tengo tanto valor para muchas cosas que yo no sabía [...] Ahora si antes lo hacía que por inocencia, que por valores. ¡No! Ahora lo hago ¡porque me tengo que defender! No me dejas que se pasen ¡No! Porque no me vas a tocar. ¿Y por qué? ¿Por qué lo vas a hacer? ¿Es que soy de tu propiedad, pues? Es que aprendes mucho de eso (Entrevista Nineth, 2023).

Me ofrecí al señor. Yo le dije “este, y si me da algo a cambio yo le voy a traer el agua”. Después él me dice “es que usted es ruda al trabajo” me dice. Entonces le digo “la necesidad me ha enseñado, la necesidad

me ha enseñado”, le dije. “¿Qué más sabe hacer?”. “De construcción un poquito”, le dije yo. “Entonces, ¿qué sabe hacer?”. “Bueno, le sé aplomar”, le digo, “le sé a plomar, le sé y entonces”. Me dice “¿qué más conoce usted?”. “Bueno, sé de fontanería, sé de electricidad”, y entonces me dice “¡venga, trabaje conmigo!”. Y estuve trabajando ahí (Entrevista Madeleine, 2022).

Yo pienso que las mujeres somos capaces de hacerlo, si nosotros somos capaces de dar vida a un hijo, traer al mundo un hijo, nosotros somos capaces de eso y de más (Entrevista Vivian, 2023).

El proceso identitario que se construye toma distancia de los mecanismos unidimensionales que orientan las formas de sentir, percibir, ser y estar. La manufactura corporal desarrollada en el trayecto es resultado no solo del cruce de fronteras políticas, sino también de atravesar lindes culturales, de género, sexuales; en suma, involucra haber recibido adscripciones de otredad (Gruner, 2012, p. 207). La relación entre lo corporal, lo cognitivo, lo experiencial y lo cotidiano permite una captación y construcción disímil de significados y conduce a la presencia humana hacia una activa corporalidad (García, 1994, p. 44). El viaje, entonces, hace las veces de galvanizador de la experiencia con la otredad y vuelve a las mujeres productoras de sus cualidades corpóreas (Le Breton, 2002).

La expresión última de las identidades corporales antagónicas está representada por un reajuste del orden histórico presentado como natural, que define a las mujeres como pasivas, sumisas, dóciles, subordinadas (Londoño, 2005). La contraparte de ese orden ubica lo heterogéneo como referente axiológico, en él no tienen cabida las esencias ideales, las regulaciones universales o las instancias acabadas (Waldenfels, 2006, p. 136), por ende, al hacer uso de la noción de identidades antagónicas se busca resaltar tanto el carácter dinámico como multiforme en que la existencia es desplegada.

El presente apartado finaliza de la siguiente manera: el carácter antagónico de la identidad de las mujeres muestra los límites en la constitución

de la sociedad como orden objetivo (Laclau, 2014, p. 140). Esos lindes impiden que las identidades confluyan e interactúen en igualdad y, en consecuencia, lo social, a diferencia de la sociedad, es presentado como objetividad fallida. Las transformaciones corporales experimentadas en el decurso migratorio conllevan un momento de construcción y constitución radical en el que determinados significados son investidos con la función de representar plenitud y vacuidad.

En lo social, este tipo de investimentos están representados por el término genérico *Mujer*, símbolo que a la par de subrayar las características físicas de un cuerpo, de forma paralela, funciona también como mito. Es este carácter dual la prueba fidedigna del investimento ontológico al cual fue sometido el vocablo. Entonces, *mujer* no simboliza solo un criterio taxonómico sexual, por el contrario, socialmente representa un elemento constitutivo de identidad. Ergo, las construcciones antagónicas introducen una serie infinita de figuraciones que no encuentran punto de anclaje en una literalidad última y no predeterminan el carácter de los sujetos resultantes. Es bajo estos supuestos que se concluye que en contextos migratorios, en el caso de las mujeres, todo proceso constitutivo de identidades corporales antagonistas atraviesa el desarrollo de una intuición sensible o experiencia corpórea que dinamice el proceso de significación al cual se encontraban constitutivamente adscritas.

Reflexiones finales

América Latina, como otras regiones del mundo, se encuentra inmersa en la dinámica de transformación mundial que apunta a la constitución de nuevas esferas de influencia de las grandes potencias. Ese reacomodo mundial deriva de un cambio en los patrones productivos, el cual ha incrementado la condición de crisis a escala regional. Por ello, puede afirmarse que a cada cambio del patrón productivo le corresponde su consecuente transformación del patrón migratorio. En el pasado los autodenominados países desarrollados requerían enormes cantidades

de personas con habilidades no cualificadas. Sin embargo, la carrera tecnológica del presente supone un requerimiento mayor de mano de obra cualificada, lo que hace entrar en crisis al modelo productivo y demográfico de la región latinoamericana, ya que este se ha caracterizado por emplear ingentes cantidades de personas con baja cualificación y un desarrollo científico y tecnológico marginal.

La situación mundial descrita ha provocado la precarización de las condiciones de vida en la región, incertidumbre, mayores flujos migratorios y endurecimiento de las medidas administrativas en materia migratoria, con el propósito de desincentivar, obstaculizar y frenar el tránsito humano irregularizado proveniente del sur global. En contextos de crisis, las personas comprenden que la movilidad internacional representa una posibilidad de respuesta para enfrentar esta crisis estructural que se manifiesta en su vida cotidiana. Tal circunstancia las incita a trasladarse, resistir, negociar y aprender a vivir con diversos actores promotores de violencia. Lograr vencer el miedo que produce la violencia representa, entonces, una manifestación clara de cómo las personas, en general, y las mujeres, en particular, hacen frente de forma cotidiana y creativa a la crisis que se vive en la región, en sus países y en sus proyectos de vida.

El énfasis de este trabajo en las prácticas desarrolladas en el ámbito de lo cotidiano tuvo por intención resaltar el carácter popular de las acciones y relatos de las mujeres en movilidad transnacional. Lo popular es entendido como disputa de sentido. A través de la inserción del conflicto en la configuración de las identidades es posible producir formas alternativas de significar mediante el replanteo de los modelos de percepción en los que, contrario a colocar el énfasis central en las formas de control, se juegue con la relación entre estas últimas y las formas de expresión cotidianas que enriquecen la diversidad social. La articulación entre lo históricamente estructurado, lo socialmente experimentado y lo corporalmente sentido habilita el entendimiento de aquello que se disputa y se transgrede como las fronteras.

En la experiencia de las mujeres, la frontera más complicada para cruzar es la del miedo, debido al efecto paralizador que produce, la

incertidumbre en la que coloca la existencia, los significados que inserta en el cuerpo, la cancelación de alternativas a la expresión corpórea, el encasillamiento que hace de la narración y la expresión de lo popular. Una vez franqueado este obstáculo, producto de los saberes sensoriales producidos en el trayecto, ese saber no produce discurso sino relato, distinción clave para entender las prácticas que van a contracorriente de lo hegemónico de aquellas que son antagónicamente ficticias. El relato permite la integración de componentes que el discurso omite, como el humor, la ironía, la estética: pone a danzar los significados. La danza invita al encuentro, al acompasamiento, a la armonización, a la asociación y, a la par, deja espacio para la contradicción, la ambigüedad, la complicidad, pero no induce a la disociación identitaria que engendra el discurso.

La ganancia enunciativa del relato está en directa consonancia con el desarrollo de la experiencia corporal. El cuerpo, al mostrarse en espacios, momentos y formas impredecibles, genera un fenómeno dual: la presencia de la distorsión y la reinención en los campos material y simbólico en los que tienen lugar las relaciones entre hombres y mujeres. Estos elementos representan el producto del ejercicio de dos derechos: el de resistencia y el de réplica. El primero cuestiona las bases en las cuales se sustenta el entramado sociohistórico, el segundo introduce elementos novedosos que reactivan el proceso de significación. Distintas formas de ser y estar del cuerpo acarrear formas de significar en clave afectiva, no solo cognitiva.

El análisis del movimiento de las personas no puede estar anclado en formas estratificadas y petrificadas de análisis, por el contrario, nuestras palabras deben acompañar el andar de quienes por distintas razones construyen su proyecto existencial alejadas del sitio de nacimiento y convivencia iniciales. Eso implica no solo formas alternativas de aproximarnos a las cuestiones que estudiamos, sino que también pasa también por reformular la manera en que interactuamos con quienes comparten sus saberes y conocimientos. Comprender que en la ecuación “ellos y nosotros” está implícita la distinción racial, social y nacional que tanto

aludimos combatir en foros académicos. Por ello, la decisión de omitir la pertenencia nacional o territorial tuvo como intención dejar de manifiesto la referencia sistemática de las mujeres: en el camino, las personas son iguales. Los padecimientos y las formas de enfrentarlos pueden ser diferenciados, pero los sufrimientos son compartidos. De forma efímera, el camino constituye una comunión emocional que libera transitoriamente a la corporeidad de la distinción nacional.

A fin de modificar la forma en que construimos nuestras investigaciones es preciso dar ciertos pasos en esa dirección: el primero sería que las personas que participan en nuestros ejercicios de investigación decidan cómo iniciar la conversación sin que esta sea de antemano determinada por el entrevistador. Otro sería eludir nuestro deseo casi instintivo por conocer la nacionalidad de la persona. Si en vez de preguntar “¿De dónde eres, provienes, etc.?” abrimos paso a la posibilidad de saber quién es esa persona, nos colocaremos en un punto diametralmente opuesto al que comenzamos. Uno más sería, en la medida de lo posible, apartarse de los albergues como fuentes únicas o principales de información. Lo anterior no supone desconocer su relevancia para el tema, pero circunscribir la vitalidad de la cuestión migratoria a un espacio con normas, estructuración y prácticas que en ocasiones hace eco de disposiciones macro, puede distorsionar la información obtenida. No solo eso. De manera involuntaria se contribuye a la perpetuación de pensar la vida en cautiverio.

Un último punto por resaltar: las transformaciones corporales y afectivas que lograron las mujeres fue una experiencia mutua. Su sentir expresado en una banca, en el suelo, sobre un cartón, bajo la lluvia, el sol o la sombra, trastocan las percepciones y saberes sensoriales de quien lleva a cabo el trabajo de campo. Es usual que, en los procesos de aprendizaje para la investigación, específicamente en lo relativo a la realización de entrevistas, se advierta la posibilidad de hacer pausas en momentos de suma emotividad para las entrevistadas con la finalidad de que la persona se recomponga y continúe con el relato. En este caso, varias pausas fueron efectuadas a petición del entrevistador, debido a

que lo narrado contenía una carga emotiva de tal grado que provocó el llanto del interlocutor. Contrario a lo que puede pensarse, este tipo de manifestaciones emocionales no hacen sino mostrar el momento en el que se ha cruzado un umbral dentro del proceso de investigación. Ser profesional en la investigación no implica ser insensible ante el dolor y el sufrimiento de alguien más.

La interrupción de la conversación no solo fue producto del dolor, también el gozo fue responsable de tal circunstancia. Los momentos de risa, ironía e histrionismo estuvieron siempre presentes. Con ello se comprueba que los espacios transnacionales o liminares no solo producen dolor y sufrimiento a quienes los habitan o transitan; de igual forma estimulan el despliegue creativo de las formas de ser y estar como condición básica de no repetición de los referentes premigratorios (Álvarez, 2019). Las mujeres en su caminar aprenden a evadir fronteras materiales e inmateriales, y su presencia pública le recuerda al conjunto de la sociedad que los sentidos de los que está dotado el cuerpo, además permitir sentir, oler, mirar, degustar y oír, nos ayudan, en palabras de la poetisa Rosario Ferré, a “disolver la piel que separa la palabra piel de la piel del cuerpo”.

Referencias

- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. UNAM.
- Álvarez, A. (2019). Migraciones e identidad. Una aproximación desde la teoría de la identidad colectiva y desde la teoría del sujeto. *Estudios de la paz y el conflicto. Revista Latinoamericana*, 97-115. DOI: 10.5377/rnpc.v1i1.9518.
- Álvarez, S. (2020). (In)Movilidad en las Américas y COVID-19. Un proyecto colectivo transnacional en curso. *Transfronteriza*, 3, 9-16. Obtenido de <https://www.clacso.org/boletin-3-transfronteriza/>.
- (2021). Tránsitos irregularizados. *Migración*, 31-37. Obtenido de https://www.academia.edu/67690812/Migracion_CLACSO_UAM.
- Andersson, R. (2014). Time and the Migrant Other: European border controls and the temporal economics of illegality. *American Anthropologist*, 116(4), 795-809. DOI: 10.1111/aman.12148.
- Appadurai, A. (2001). *La Modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Ediciones Trilce/Fondo de Cultura Económica.
- Butler, J. (2009). Performatividad, precariedad Y políticas sexuales. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 4(3), 321-336. Obtenido de <https://www.redalyc.org/pdf/623/62312914003.pdf>.
- Camacho, D.; Ruíz de Oña, C. y Torres, A. (2021). La narrativa como enfoque metodológico para el estudio multidisciplinario de la frontera sur (Chiapas-Guatemala). Experiencias y reflexiones. *Entre Diversidades*, 8(1), 141-163. DOI: 10.31644/ED.V8.N1.2021.A06.
- Canevaro, S. (2021). ¿Los riesgos cambian, las percepciones quedan? Géneros, identidades y migraciones en el Área de Reconquista. En L. Nejankis, L. Conti y A. Mustafa, *(Re)pensando el vínculo entre migración y crisis* (pp. 113-137). CALAS-CLACSO. Obtenido de <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/15771/1/Repensando-el-vinculo.pdf>.
- Chaves, J. (2011). Entre la violencia sobre el cuerpo y la violencia incorporada. *Revista Hacia la Promoción de la Salud*, 16(2), 162-172. Obtenido de <https://www.redalyc.org/pdf/3091/309126696012.pdf>.

- Colas, M. (2019). Subjetividad, subjetalidad y subjetivación: el devenir (del) sujeto (B.U. Puebla, Ed.). *Tópicos del Seminario*, 57-77. Obtenido de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-12002019000100057&lng=es&tlng=es.
- Colectivo de Monitoreo de Derechos Humanos en el Sureste Mexicano (2019). *Impactos de la política migratoria de México en la frontera sur. Hallazgos de la misión de observación de derechos humanos en Tapachula, Chiapas*. UIA. Obtenido de <https://prami.iberomex.mx/informes-y-investigaciones/impactos-de-la-politica-migratoria-de-mexico-en-la-frontera-sur-hallazgos-de-la-mision-de-observacion-de-derechos-humanos-en-tapachula-chiapas/>.
- Comaroff, J. y Comaroff, J.L. (2013). *Teoría desde el sur. O cómo los países centrales evolucionan hacia África*. Siglo Veintiuno Editores.
- Cordero, B.; Mezzadra, S. y Varela, A. (2017). *América Latina en Movimiento. Migraciones, límites a la movilidad y sus desbordamientos*. Traficantes de sueños/Universidad Autónoma de la Ciudad de México/Tinta limón.
- Cruz, T. (2012). Jóvenes centroamericanas en Chiapas: Reflexiones sobre la transmigración indocumentada. En E. Tuñón y M. Rojas, *Género y Migración* (Vol. I, pp. 117-148). ECOSUR/COLEF/COLMICH/CIESAS.
- Deveraux, S. (2012). Corporalidad y performance. *Sociológica*, 27(75), 69-93. Obtenido de <https://www.scielo.org.mx/pdf/soc/v27n75/v27n75a3.pdf>.
- Domenech, E. (2011). Crónica de una “amenaza” anunciada. Inmigración e “ilegalidad”: visiones de Estado en la Argentina contemporánea. En B. Feldman, L. Rivera, C. Stefoni y M. Villa, *La construcción social del sujeto migrante en América Latina: prácticas, representaciones y categorías* (pp. 31-77). CLACSO/Universidad Alberto Hurtado. Obtenido de <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/39545.pdf>.
- (2020). Pandemia y control de las fronteras en el espacio sudamericano. *Transfronteriza*, 3, 17-23. Obtenido de <https://www.clacso.org/boletin-3-transfronteriza/>.
- Elias, N. (2009). *El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Fondo de Cultura Económica.

- (2010). *Sobre el tiempo*. Fondo de Cultura Económica.
- Esteban, M. (2008). Etnografía, itinerarios corporales y cambio social: apuntes teóricos y metodológicos. En M.E. Imaz Martínez, *La materialidad de la identidad* (pp. 135-158). Hariadna Editoriala. Obtenido de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=294088>.
- (2013). *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Edicions Bellaterra.
- García, F. (1994). El “cuerpo” como base del sentido de la acción social. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 68, oct-dic, 41-83. Obtenido de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=768114>.
- Gardiner, P. y Lem, W. (2018). Temporality and Capitalism: A brief Introduction. En *Migration, Temporality and Capitalism. Entagled mobilities across global spaces* (pp. 1-20). Palgrave Macmillan. Obtenido de <https://link.springer.com/book/10.1007/978-3-319-72781-3>.
- Gaytán, P. (2011). La contribución del estudio del cuerpo y las emociones a las teorías sociológicas de la acción (vs. los estudios culturales). *Sociológica*, 25(72), 139-165. Obtenido de <https://www.redalyc.org/pdf/3050/305026713006.pdf>.
- González, J.H. (2023). *Racialización. Sentidos, sensaciones y emociones en barrios populares*. Flacso México.
- Gruner, S. (2012). Identidad, Migración y mediaciones: Aspectos transnacionales en las experiencias de mujeres latinoamericanas en Alemania. *Revista de Ciencias Sociales*, 29, 205-224. Obtenido de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=70824863009>.
- Guizardi, M. y Magalhaes, L. (2023). Llevar la familia en el cuerpo. En G. Menara, *Patriarcado de ultraintensidad. Cuidados y violencia de género en la triple frontera del Paraná* (pp. 141-166). OCHOLIBROS.
- Han, B.-C. (2015). *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. Herder.
- Heidegger, M. (2009). *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica.
- Herrera, G. (2019). Precariedad laboral y construcción social de la “ilegalidad”: familias indígenas ecuatorianas en Nueva York. *Migraciones*

- Internacionales*, 1-22. Obtenido de https://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S1665-89062019000100119&script=sci_abstract#:~:text=El%20art%C3%ADculo%20muestra%20que%20la%20precariedad%20laboral%20y,de%20aquellos%20ecuatorianos%20que%20emigraron%20en%20d%C3%A9cadas%20anteriores.
- (2021). Subjetividades. *Migración*, 21-27. Obtenido de https://www.academia.edu/67690812/Migracion_CLACSO_UAM.
- Khosravi, S. (2018). Stolen time. *Radical Philosophy*, 2, 38-42. Obtenido de https://www.radicalphilosophy.com/wp-content/uploads/2018/12/rp203_contents.pdf.
- La Barbera, M.C. (2015). Identity and migration: An introduction. En *Identity and migration in Europe: Multidisciplinary perspectives. International perspectives on migration* (pp. 1-13). Springer International Publishing. DOI: 10.1007/978-3-319-10127-9_1.
- Labrador, J. (2002). Identidad e inmigración femenina. En A. García-Mina, *Cuestiones de género en el fenómeno de las migraciones* (pp. 75-90). Universidad Pontificia Comillas. Obtenido de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=288538>.
- Laclau, E. (2014). *Los fundamentos retóricos de la sociedad*. Fondo de Cultura Económica.
- Lagarde, M. (2005). *Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, putas, presas y locas*. UNAM.
- Le Breton, D. (2002). *La sociología del cuerpo*. Nueva Visión.
- Londoño, L.M. (2005). La corporalidad de las guerreras: una mirada sobre las mujeres combatientes desde el cuerpo y el lenguaje. *Revista de Estudios Sociales*, 67-74. Obtenido de <http://journals.openedition.org/revestidsoc/23428>.
- Maier, E. (2006). Tránsitos territoriales e identidad de las mujeres indígenas migrantes. *Papeles de Población*, 12(47), 201-225. Obtenido de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-74252006000100008&lng=es&tlng=es.
- Martínez, A. (2007). Contando las maneras para decir el cuerpo. *Debate feminista*, 36, 3-8. Obtenido de <https://www.jstor.org/stable/42624998>.

- Melgar, L. (2007). El cuerpo en la calle. Crónicas fragmentarias. *Debate Feminista*, 36, 137-146. Obtenido de <https://www.jstor.org/stable/42625006>.
- Melucci, A. (2002). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. El Colegio de México/Centro de Estudios Sociológicos.
- Musset, A. (2015). De los lugares de espera a los territorios de la espera. ¿Una nueva dimensión de la geografía social? *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, 305-324. DOI: <https://doi.org/10.5565/rev/dag.315>.
- Pedraza, S. (2010). Alegorías del cuerpo: Discurso, representación y experiencia. En E. Muñiz, *Disciplinas y prácticas corporales. Una mirada a las sociedades contemporáneas* (pp. 51-71). Antropos-UAM Azcapotzalco.
- Poutignat, P. y Striff-Fénart, J. (2016). La prova della soglia: migranti africani tra mobilità e immobilizzazione. *Mondi Migranti (Rivista di studi e ricerche sulle migrazioni internazionali)*, 1-11. Obtenido de <https://core.ac.uk/download/pdf/47358667.pdf>.
- Quintana, L. (2020). *Política de los cuerpos. Emancipaciones desde y más allá de Jacques Rancière*. Herder.
- Ramos, M.E. (2009). Introducción. Los rostros ocultos de la migración. En *Migración e identidad: emociones, familia, cultura* (pp. 9-18). Fondo Editorial Nuevo León. Obtenido de <https://www.researchgate.net/publication/235435533>.
- Rangel, S. (2018). Sentimiento trágico y corporalidad. Líneas de fuga entre Friedrich Nietzsche y Otto Dix. En J. Ezcurdia, *Cuerpo, resistencia y producción de subjetividades frente a la lógica de la globalización capitalista* (pp. 61-77). UNAM/CRIM/FFyL.
- Rodó, A. y Saball, P. (1994). El cuerpo ausente. *Debate Feminista*, 10, 81-94. Obtenido de <https://repositorio.unam.mx/contenidos/4001266>.
- Rojas, M. y Ángeles, H. (2012). La situación de las mujeres migrantes en la frontera de México con Guatemala. En E. Tuñón y M. Rojas, *Género y Migración* (Vol. I, pp. 37-66). ECOSUR/COLEF/COLMICH/CIESAS.
- Sabido, O. (2021). El giro sensorial y sus múltiples registros. Niveles analíticos y estrategias metodológicas. En B. Escamilla y E. Rodríguez, *Et-nografías desde el reflejo: práctica-aprendizaje* (pp. 243-276). UNAM.

- Obtenido de http://ciid.politicas.unam.mx/www/libros/etnografias_marquez_rodriguez_21.pdf.
- Segato, R. (2021). *Contra-pedagogías de la crueldad*. Prometeo.
- Serret, E. (2011). Hacia una redefinición de las identidades de género. *Géneros. Revista de investigación y divulgación sobre los estudios de género*, 2(9), 71-98. Obtenido de http://bvirtual.ucol.mx/descargables/663_hacia_redefinicion_identidades.pdf.
- Sibilia, P. (2005). *El hombre postorgánico: Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Fondo de Cultura Económica.
- Sutton, B. (2007). Poner el Cuerpo: Women's Embodiment and Political Resistance in Argentina. *Latin American Politics and Society*, 49(3), 129-162. Obtenido de <http://www.jstor.org/stable/30130813>.
- Tedesco, G. (2012). Una aproximación a los usos sociales del cuerpo en espacios correccionales: Córdoba, Argentina. *Boletín científico Sapiens Research*, 2(2), 85-89. Obtenido de <https://biblat.unam.mx/es/revista/boletin-cientifico-sapiens-research/articulo/una-aproximacion-a-los-usos-sociales-del-cuerpo-en-espacios-correccionales-cordoba-argentina>.
- Turner, B. (1989). *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*. Fondo de Cultura Económica.
- Veneziani, M. (2022). Entre el viaje y la identidad. Pertenencias. Narraciones textiles de mujeres migrantes en el Hemisferio Sur. *Cuadernos del Centro de Estudios en Diseño y Comunicación*, III, 17-29. DOI: <https://dx.doi.org/10.18682/cdc.vi111.4228>.
- Vera, H. (2010). Prólogo a la Tercera edición en español. En N. Elias, *Sobre el tiempo* (pp. 9-22). Fondo de Cultura Económica.
- Villanueva, M. (2012). Género y Migración: estrategias de mujeres migrantes centroamericanas en tránsito por México. En E. Tuñón y M. Rojas, *Género y Migración* (Vol. I, pp. 93-116). ECOSUR/COLEF/COLMICH/CIESAS.
- Waldenfels, B. (2006). El sitio corporal de los sentimientos. *Signos Filosóficos*, 8(15), 129-150. Obtenido de <https://www.scielo.org.mx/pdf/signosf/v8n15/1665-1324-signosf-8-15-129.pdf>.

Soledad e identidad

Una lectura para salir del “laberinto” de Octavio Paz

Monika Raič

Introducción

El laberinto de la soledad (LS) es un ensayo del escritor mexicano Octavio Paz, publicado por primera vez en 1950 y ampliado sucesivamente por las partes “Posdata”, en 1970, y por la conversación con Claude Fell, “Vuelta a *El laberinto de la soledad*”, en 1979. En la actualidad el libro es considerado una obra clave de la literatura mexicana y sirve como punto de partida o texto de referencia para los debates sobre cuestiones de identidad mexicana como en el excelente trabajo de José Clemente Carreño Medina, *El México ausente en Octavio Paz*, publicado en 2020.

Con la experiencia de la pandemia de Covid-19, la soledad, tema transversal y unificador de los nueve capítulos del ensayo de Paz, renació de manera intensa en el discurso público global. Para abarcar el fenómeno en su libro, Paz ofrece una descripción universal: “Todos los hombres, en algún momento de su vida, se sienten solos; y más: todos los hombres están solos. [...] La soledad es el fondo último de la condición humana. El hombre es el único ser que se siente solo y el único que es búsqueda de otro” (2022, p. 225).

Gracias al Premio Nobel de 1990, el nombre de Paz es globalmente conocido y asociado con el LS. El libro además es conocido como

referente acerca de reflexiones sobre la identidad cultural, social y política de México,¹ desde su pasado colonial hasta su contemporaneidad en la mitad del siglo XX. Con la aparición del coronavirus a comienzos de 2020 se introdujeron toques de queda y restricciones de contacto a nivel global,² por lo cual mucha gente experimentó los efectos de la reclusión y el aislamiento como *soledad*. Fue el momento en el que intelectuales y escritores comentaban la nueva situación pandémica, como puede leerse en el volumen *Sopa de Wuhan* (2020), pero en estos comentarios no aparecía el problema de la soledad. Por lo tanto, muchos individuos se volvieron hacia la literatura en busca de ayuda o entendimiento sobre la soledad, y así fue como el LS volvió a entrar en escena. Su título sugerente prometía para muchos una solución o al menos una comprensión del laberinto de la soledad vivido en su realidad inmediata.³

1. Ricardo Pérez Montfort agrega que el “texto, escrito sobre todo desde afuera, es decir, mientras el autor trabajaba en la diplomacia mexicana en Estados Unidos y en Francia tratando de explicarse las especificidades de los mexicanos y diversos aspectos de su cultura, no solo se convirtió muy rápido en libro de amplio consumo interno, sino que fue referencia obligada para el conocimiento de México en muchos ambientes estadounidenses, europeos y latinoamericanos” (2013, p. 1660).

2. Estoy aquí generalizando la situación global, que era cualquier cosa menos homogénea. De ninguna manera, las personas de todas las clases sociales podían recluirse, del mismo modo que no todos los países adoptaron o podían adoptar las mismas medidas de confinamiento. Nombro el estudio “The Role of COVID-19 in Molding the Economy and Social Inequity of Mexican Households” (Suárez-Meaney *et al.*, 2023) para dar un ejemplo del caso mexicano. Como toda crisis, el Covid-19 ha sacado a la luz las grandes desigualdades socioeconómicas individuales e internacionales, así como la importancia de la pertenencia de clase social. Quiero hacer constar que cuando este texto se refiere a *todos*, en realidad se refiere a la burguesía o clase media que es donde la producción cultural que este texto discute está situada.

3. Aquí no me refiero a estudios empíricos, sino a discusiones sueltas con personas amigas y conocidas, así como con los estudiantes que atendieron a mi seminario “Soledad” en el semestre de verano de 2020. Todos expresaron un interés particular por el libro de Octavio Paz, porque esperaban que su lectura los ayudara o introdujera algún tipo de revelación sobre lo que estaban experimentando.

1. El discurso sobre la soledad actual: el sujeto frente a gobiernos e instituciones

Mientras los individuos inexpertos gestionaban la compleja y nueva situación pandémica, los gobiernos internacionales seguían obligando a sus ciudadanos, en modalidades diversas, a reducir hasta el mínimo sus relaciones interpersonales para controlar la transmisión y extensión del virus. En el momento de la crisis pandémica no se pudo prever el efecto que las prohibiciones (el distanciamiento físico, el aislamiento social, el cierre de escuelas, jardines de infantes, instituciones públicas, culturales y gastronómicas, o las limitaciones de compras en el supermercado) tendrían a largo plazo en las vidas personales y sociales. Hoy, las medidas de contención del virus pueden considerarse la gota que colmó el vaso y que puso sobre la mesa la necesidad de actuar para cercar la epidemia de la soledad que ya dimanaba desde hace muchos años.

Consecuentemente, en noviembre de 2023 la Organización Mundial de la Salud (OMS, 2023) anunció una nueva “comisión para fomentar la conexión social”. Como organismo de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), el rol de la OMS consiste en gestionar políticas de salud a nivel mundial. Según sus comunicados, la creación de la nueva comisión es consecuencia del reconocimiento de que “la soledad y el aislamiento social” se han convertido globalmente en problemas serios de salud pública, con repercusiones tanto a nivel individual como colectivo. Según la OMS, los principales efectos asociados con la soledad son problemas de la salud mental, especialmente la depresión, pero se mencionan también patologías físicas como enfermedades cardiovasculares. La moción de la OMS no es la primera medida gubernamental tomada para “combatir la soledad”. Ya a principios de 2018 el gobierno británico había lanzado “a strategy to tackling loneliness”, iniciativa celebrada al unísono a nivel internacional como una decisión acertada, necesaria y pionera.⁴ La entonces primera ministra Theresa May cerró su prólogo

4. Ver una compilación representativa de comentarios de la prensa internacional en el apéndice.

al comunicado de la estrategia proclamando que “[t]his strategy is only the beginning of delivering a long and far reaching social change in our country – but it is a vital first step in a national mission to end loneliness in our lifetimes” (HM Government UK, 2018, p. 4).

Entre las muchas similitudes de la iniciativa nacional del ministerio británico y la iniciativa transnacional de la OMS resalta la perspectiva negativa sobre la soledad, descrita como problema y error que debe ser eliminado y superado. Por lo tanto, no sorprende que en ambos comunicados se destaque una retórica bélica según la cual la soledad representa un peligro que tiene que ser combatido. El punto culminante de esta retórica puede ser visto en el enunciado citado de Theresa May, al usar la metáfora de la “misión”, cuya meta es “poner fin a la soledad en nuestras vidas” (HM Government UK, 2018, p. 4). Desde un punto de vista gubernamental, la urgencia de la mencionada “misión” se ve agravada por la de la pandemia de Covid-19 tras la cual las declaraciones sobre la experiencia de la soledad aumentaron drásticamente como señalamos. Pero ¿qué problemas aparecen representados en realidad cuando se habla de la soledad de la que los gobiernos ahora se ocupan?

En su informe, la OMS destaca que a causa del Covid-19, jóvenes y adolescentes han experimentado y expresado un notable incremento de sensaciones que describen como soledad, lo que los convierte, junto a las y los mayores, en los dos grupos más afectados, aunque este fenómeno haya aumentado de manera preocupante en todas las edades. Como razones principales se destacan la exacerbada experiencia individual y colectiva del distanciamiento físico llamado *social distancing*. Debido a su mayor vulnerabilidad y a la atención emocional y práctica de los demás, jóvenes, adolescentes y mayores resultan ser los grupos particularmente afectados, a pesar de que las medidas de distanciamiento hayan sido el método con que se buscó protegerlos. Entonces, queriendo otorgar protección contra el virus, las políticas de distanciamiento parecen haber reforzado una “epidemia de la soledad” dentro de la pandemia de Covid-19. Quizá, sea injusto comparar una infección como la del Covid-19 con la experiencia de la soledad, que se

entiende como patología en el discurso actual. Pero la detención de la vital experiencia humana que es el contacto intersubjetivo a diferentes escalas ha causado lesiones que, como muestran las políticas institucionales, no se curan por sí solas.

La iniciativa de la OMS puede ser entendida como el intento de rehabilitar las interacciones represadas durante la pandemia y fortalecer las relaciones interpersonales en todos los estratos. Pero, como ya se señaló, la experiencia actual global de soledad pos-Covid-19 parece ser solo la culminación de un desarrollo que ya se vislumbraba en el horizonte. La iniciativa del gobierno británico puede servir de prueba de que la falta de pertenencia, la exclusión social y el aislamiento ya eran problemas considerables y estructurales en los Estados occidentales del llamado Norte global, incluso antes de la pandemia.⁵ Pero más allá de este cotejo (las medidas restrictivas gubernamentales durante la pandemia y los intentos transnacionales de la ONU de atender al problema de la soledad), en este trabajo queremos proponer que el surgimiento del discurso gubernamental e institucional sobre la soledad remite una vez más a la “crisis del sujeto moderno”.⁶ El uso unilateral, negativo y patologizante del fenómeno de la soledad indica, desde ya, una comprensión simplificada del asunto y excluye las múltiples capas que el fenómeno toca a nivel individual, colectivo y global.

Lo que las mencionadas perspectivas excluyen es el rol que la soledad puede jugar en la relación del sujeto consigo mismo. En el proceso de autorreconocimiento que tiene lugar tras procesos dialécticos, el individuo gana conciencia de sí mismo. Esta relación crítica y consciente consigo mismo es la base desde la cual el individuo puede formar parte de una colectividad que puede consistir en dos o más personas y ser caracterizada

5. Me refiero aquí a Europa, Estados Unidos y, en parte, a América Latina. No incluyo ni excluyo el resto del mundo, simplemente no dispongo de conocimiento sobre las discusiones en los continentes de África y Asia, en Rusia o en Australia.

6. Es imposible referenciar una obra que represente la problemática tan heterogénea que se abre entre los términos y conceptos *modernidad* y *sujeto*. Abro aquí un paréntesis provocador entre la *Fenomenología del espíritu* (1807), del filósofo alemán Georg Wilhelm Friedrich Hegel, y *La modernidad de lo barroco* (1998), del filósofo ecuatoriano-mexicano Bolívar Echeverría.

por el reconocimiento (Benjamin, 1988, pp. 3-10). En pocas palabras: si el individuo no es capaz de realizar una autorrelación consciente a través de procesos dialécticos de reconocimiento –procesos en los que se reconoce a sí mismo en todas sus facetas, positivas y negativas– tampoco será capaz de armar y mantener lazos intersubjetivos y colectivos sanos. Desde este punto de vista, la soledad aparece como un campo de tensión en el que el individuo (y también colectivos, como veremos más adelante en la lectura de LS) debe entablar un autocuestionamiento para poder orientarse y entender a qué colectividad pertenece y por qué.

Dado que es más fácil observar situaciones del pasado, este trabajo hará uso del ensayo de Octavio Paz para ilustrar este argumento. Creemos que la distancia histórica que nos separa de este texto híbrido, que a través de un lenguaje literario enfoca la soledad como problema histórico y psicoanalítico, puede ayudar a arrojar luz sobre los problemas múltiples encerrados en el término soledad que, en la actualidad, como vimos, no solo discuten amigas y amigos íntimos, sino también gobiernos e instituciones transnacionales. Creemos que en el debate actual sobre el tema se omiten problemas que también aparecen en el LS, donde Paz discute la historia, la memoria y la identidad cultural, social y política de México. Estos problemas siguen vigentes en particularidades muy diversas dependiendo del lugar de su enunciación y los rasgos del individuo o la colectividad que lo experimenta y expresa. El presente trabajo no busca dar una definición de soledad, más bien, pretende elaborar cuáles son los problemas que constituyen el discurso sobre la soledad. La meta es, en definitiva, abrir un entendimiento sobre la soledad como una parte necesaria en el proceso dialéctico de reconocimiento.

2. ¿Qué es la soledad? Un acercamiento terminológico y psicológico

Desde un punto de vista crítico y terminológico, se puede observar el uso sinónimo de las palabras *soledad* y *aislamiento*. Esta falta de

exactitud también ocurre en el ensayo de Paz, lo que resulta problemático ya que *estar solo* o *aislado* y el fenómeno de la *soledad* son términos que ocupan semánticas parecidas, pero que, a la vez, presentan problemáticas diferentes.

En las sociedades occidentales, la soledad surge como tema y problema a partir de la década de 1950, momento en que investigadores tanto del campo de la psicología social como de la psicología conductual se dedican a estudiarlo. Hacia 1980 se publican varios estudios a largo plazo y se proponen definiciones de *loneliness* con el fin de abordar el problema, facilitar diagnósticos y “curar” la soledad. Las actuales campañas institucionales del gobierno británico o la OMS basan sus medidas políticas en las definiciones de los estudios de Peplau y Perlman (1982). En la sección “Facts about loneliness” de la página web de la iniciativa del gobierno británico, *Campaign to end Loneliness*, se encuentra la siguiente definición basada en el trabajo de estas dos investigadoras estadounidenses:

Loneliness is a subjective, unwelcome feeling of lack or loss of companionship, which happens when there is a mismatch between the quantity and quality of the social relationships that we have, and those that we want (“Campaign to End Loneliness”).

La página web referencia también estudios más recientes (Canham, 2015), pero en ellos la misma base conceptual sigue vigente y, además, esta definición parece haberse establecido internacionalmente, ya que un estudio suizo publicado en 2022 comparte el mismo carácter:

Einsamkeit wird definiert als die aversive Erfahrung, die auftritt, wenn das Netzwerk sozialer Beziehung von einer Person entweder quantitativ oder qualitativ als defizitär erlebt wird. Anders gesagt, Einsamkeit tritt auf, wenn eine Person die schmerzhafteste Erfahrung macht, dass ihr momentanes soziales Umfeld nicht ausreicht, um ihr Bedürfnis nach Bindung zu befriedigen. [...] Einsamkeit kann als

subjektiv wahrgenommene soziale Isolation gesehen werden, da sie von außen nicht beobachtbar ist (Krieger y Seewer, 2022, p. 3).

La soledad se define como la experiencia aversiva que se produce cuando una persona experimenta que la red de sus relaciones sociales es cuantitativa o cualitativamente deficiente. En otras palabras, la soledad se produce cuando una persona tiene la dolorosa experiencia de que su entorno social actual no es suficiente para satisfacer su necesidad de apego [...] La soledad puede considerarse como un aislamiento social percibido subjetivamente, ya que no es observable desde el exterior (Traducción propia).

Al igual que en los ejemplos anteriores, también en esta descripción resalta la comprensión negativa de la soledad, en la que la carencia de un *yo* no es correspondida por *otro* o una *colectividad de otros*.⁷ Pero ¿cómo tratamos un problema que parece estar siempre en cada uno de nosotros? ¿Cómo distinguimos si padecemos de soledad patológica o si simplemente estamos atravesando un mal momento?

Para acceder a la lectura de LS con más claridad, parece oportuno despegarnos de estas definiciones, ya que en este trabajo se abordará la soledad desde un punto de vista filosófico-literario, en un cruce específico con la idea de identidades. Para eso vale señalar una diferencia léxica importante entre el uso de la palabra alemana *Einsamkeit* y la palabra española *soledad*. Mientras en el alemán existen dos sustantivos para describir el sentirse o estar solo [*Alleinsein*], el español opera solamente con el término *soledad* [*Einsamkeit*]. Karl Vossler, lingüista y romanista alemán (1872-1949) debatió estas diferencias en los primeros dos capítulos de su libro *Poesie der Einsamkeit in Spanien* [*La poesía de la soledad en España*] publicado por primera vez en 1940. Vossler explica

7. Dada la complejidad de los asuntos discutidos y porque aún sigue siendo la forma habitual de expresión, en este texto optamos por el uso del masculino genérico. No es satisfactorio, pero la realidad política tampoco lo es.

que la palabra *soledad* no deriva directamente del latín *solitudo*, como es el caso en la versión alemana de *Einsamkeit*, sino que se trata de un neologismo inspirado en la poesía gallego-portuguesa. En portugués, la palabra afín *saudade* es un término emotivo que engloba no solo la soledad, en el sentido de estar solo, sino también la añoranza, la pena y la nostalgia. En castellano, *soledad* se vincula con la idea de aislamiento, desolación o reclusión, y a menudo es usado de manera poética y simbólica. Además, no solo describe un estado de aislamiento, sino también una experiencia con significado espiritual. Vossler subraya que esta concepción es especialmente polifacética en la poesía castellana, en la que *soledad* ocupa el doble significado de duelo y belleza introspectiva, que no ocurre necesariamente en el uso alemán de *Einsamkeit*. Más allá de sus observaciones etimológicas y lingüísticas, Vossler ofrece una consideración que los conceptos de la psicología rozan, pero no profundizan cuando mencionan los términos aislamiento social, subjetividad, percepción y deficiencia de relaciones sociales. Vossler abre el segundo capítulo, titulado “Der Begriff Einsamkeit” [“El concepto de soledad”], con la constatación:

Die vollständige Einsamkeit kommt im Bereich der lebenden Wesen nicht vor. Alles Lebendige hat seine Welt, seine Umwelt, in der es wächst und gedeiht und von der es nur durch den Tod sich trennend scheidet. Auch logisch ist kein einsames Subjekt, kein Subjekt ist ohne Objekt denkbar. Wenn das denkende Subjekt sich isoliert, so vermag es diesen Akt nur um den Preis zu vollziehen, daß es sich selbst zum Gegenstande seines Denkens macht, seinem Ich ein Du oder ein Nicht-Ich, seinem So-Sein ein Anders- Sein, seiner Einheit eine Mehrheit oder Vielheit, seinem Hier ein Dort, seinem Jetzt ein Früher und Später, seiner Absolutheit eine Relation, seiner Selbständigkeit eine Abhängigkeit, seiner Freiheit eine Gebundenheit entgegengesetzt usw. Es gibt also nur eine verhältnismäßige oder annähernde, niemals die volle Einsamkeit: sei es daß diese als ein letztes Ziel erstrebt, oder gemieden wird. Man müßte, wenn die Sprache logisch wäre, nie von

Einsamkeit schlechthin, sondern immer nur von einem Hang zu ihr oder von der Abkehr von ihr sprechen (Vossler, 1950, p. 21).

La soledad completa no se da en el reino de los seres vivos. Todo ser vivo tiene su mundo, su entorno, en el que crece y prospera y del que solo se separa mediante la muerte. Lógicamente, tampoco es concebible ningún sujeto solitario, ningún sujeto sin objeto. Si el sujeto pensante se aísla, solo puede realizar este acto al precio de convertirse él mismo en objeto de su pensamiento, de oponer su yo a un tú o a un no-yo, su así-ser a un de otro modo-ser, su unidad a una mayoría o multiplicidad, su aquí a un allá, su ahora a un antes y un después, su absoluto a una relación, su independencia a una dependencia, su libertad a una limitación, etcétera. Por lo tanto, solo existe una soledad relativa o aproximada, nunca una soledad completa: tanto si se busca como objetivo último como si se evita. Si el lenguaje fuera lógico, nunca habría que hablar de soledad *per se*, sino solo de una inclinación hacia ella o de un alejamiento de ella (Traducción propia).

A diferencia de las conceptualizaciones anteriores, la perspectiva de Vossler pone en duda la posibilidad de una patología de soledad en el sentido de *Einsamkeit*, porque, desde el punto de vista filosófico hegeliano que claramente informa su proposición, se trata de un estado imposible durante la vida activa. Además, pone énfasis en la relación entre sujeto y objeto, subrayando el inseparable e indisoluble carácter del sujeto en el mundo, entendido como todo lo que el yo reconoce. Durante el transcurso de su argumentación en la cual contrasta la relación entre el ser humano *solitario* y *sociable* no busca solucionar el pseudodilema sobre el estado original del ser humano sino, más bien, señala que se trata de una relación recíproca y casi lúdica entre un sujeto y su objeto (Vossler, 1950, p. 22), entre el sujeto y su entorno o, para decirlo a partir de la propuesta de la psicología interpersonal de Jessica Benjamin (1995), el sujeto que reconoce en el otro no un objeto, sino también un sujeto. Esta perspectiva no solo arroja luz sobre la cuestión de la agencialidad

del sujeto, sino que además señala la relación, la reciprocidad y la comunicación entre el yo-sujeto y el otro-objeto/sujeto.

En los debates actuales, al igual que en el tratamiento del tema por Octavio Paz, la soledad se presenta como una condición en la que el sujeto padece de síntomas ambiguos, pero cuya característica es natural e inmutable. Desde esta perspectiva, la soledad solo tiene remedio a través de la reorganización del mundo exterior, como si el sujeto que la padeciera no formase parte integral de este mundo. En esta perspectiva, ni la historia del sujeto (individual o colectivo) ni su identidad actual parecen transformables; la transformación debe tener lugar en el mundo exterior percibido como objeto que da o niega la satisfacción de necesidades. Pero esta comprensión no representa de manera adecuada los procesos de formación de conciencia, individualidad e identidad, ya descritos por Hegel en el famoso capítulo sobre el amo y esclavo en la *Fenomenología del espíritu*. En términos radicales podríamos decir que esta postura transmite que los sujetos que padecen de soledad ya no viven en el “reino de los seres vivos”, para usar la expresión de Vossler. En vez de ser actores activos en el sistema democrático social y cultural, estos sujetos parecen depender de la estructura institucional que inicialmente ordenó el aislamiento que consecuentemente produjo la epidemia de la soledad. Sin reconocerse a sí mismo, sin el reconocimiento de su propia agencialidad, el sujeto ya no puede ser considerado sujeto, sino el mero objeto para las instituciones y las fuerzas del mercado global. La perspectiva global es el marco en el que Octavio Paz discute las diversas problemáticas del sujeto mexicano que, según él, sufre de una soledad única o especial.

3. *El laberinto de la soledad*: historia e identidad mexicana

Desde un punto de vista formal, el LS se presenta como un ensayo en la tradición de *Les Essais*, de Michel de Montaigne, a quien se le atribuye la invención del género literario “ensayo” que proviene del verbo francés *essayer*, “intentar”. La intención del autor consiste en la reflexión

filosófica y literaria sobre el tema elegido. “De la tristeza”, “De los mentirosos”, “De la amistad” y “De la soledad” son algunos de los ensayos más conocidos. Para abarcar la problemática, el autor usa su propia vida y mente como base y material. Con sus ensayos, Montaigne introduce una nueva subjetividad en el ejercicio de la escritura, que combina con la postura del relativismo, y así, desmitifica el saber y la autoridad mostrando que cada experiencia y cada discurso propio pueden servir para proyectar una nueva verdad. (Desan, 2007, p. 8) De una manera muy parecida procede Octavio Paz en los nueve capítulos del LS y lo aclara en las primeras páginas, donde, además, mediante el verbo *confesar* se inscribe deliberadamente en otra tradición literaria, la de san Agustín de Hipona y su serie de trece libros biográficos, *Confesiones*:

Y debo confesar que muchas de las reflexiones que forman parte de este ensayo nacieron fuera de México, durante dos años de estancia en los Estados Unidos. Recuerdo que cada vez que me inclinaba sobre la vida norteamericana, deseoso de encontrarle sentido, me encontraba con mi imagen interrogante. Esa imagen, destacada sobre el fondo reluciente de los Estados Unidos, fue la primera y quizá la más profunda de las respuestas que dio ese país a mis preguntas. Por eso, al intentar explicarme algunos de los rasgos del mexicano de nuestros días, principio con esos para quienes serlo es un problema de verdad vital, un problema de vida o muerte (Paz, 2022, p. 16 f.).

Paz considera que para los *pachucos* el problema de “ser mexicano” es de vida o muerte. En su libro dedica el primer capítulo, “El pachuco y otros extremos”, a la figura cultural del *pachuco*, representante de una contracultura de jóvenes de origen mexicano en la frontera México-Estados Unidos. Los pachucos le sirven como metáfora para ejemplificar la crisis identitaria de los mexicanos. Con su vestimenta extravagante y su actitud rebelde, el pachuco no busca ser parte ni de la sociedad mexicana ni estadounidense. Más bien muestra un rechazo hacia ambas. Para el autor, esta figura encarna la voluntad de ser diferente y, a la vez, la

negación de su propia historia y cultura, lo cual, según el autor, representa el dilema identitario de los mexicanos en el extranjero.

En el segundo capítulo, “Máscaras mexicanas”, Paz usa la *máscara* como metáfora del disimulo social mexicano cuyo objetivo es la protección de la intimidad. Allí, introduce el concepto del *ninguneo* (Paz, 2022, p. 53), un término con el que se refiere a una actitud común en la cultura mexicana, con la que una persona busca minimizar o anular a otra, tratándola como si no existiera. Para el autor, el *ninguneo* es una manifestación del carácter defensivo y hermético del mexicano, quien, al cerrarse emocionalmente, tiende a ignorar o desvalorizar a los demás para protegerse. El *ninguneo* puede ser entendido como una forma de agresión simbólica que revela las tensiones sociales y personales dentro de la sociedad mexicana. Según Paz, este comportamiento refleja la lucha constante entre mostrarse fuerte y no ser vulnerado, pero al mismo tiempo genera un aislamiento mayor que perpetúa la soledad analizada a lo largo de la obra. En resumen, de acuerdo con Paz, el hermetismo del mexicano se manifiesta en la desconfianza hacia los demás, en la reserva emocional y la necesidad de aparentar fortaleza. Esta actitud defensiva surge del sentimiento de soledad producido por la historia mexicana, marcada por el sufrimiento y la traición.

En “Todos Santos, Día de Muertos”, Paz observa la relación cultural mexicana con la muerte, que no es vista como un final, sino como parte integral e inseparable de la vida. Expone que el feriado Día de Muertos es una mezcla de tradiciones prehispánicas y cristianas y que cuando los mexicanos lo celebran, muestran una actitud burlona, irónica y a la vez festiva hacia la muerte. Este día, según él, reafirma la identidad cultural mexicana en particular.

En el cuarto capítulo, “Los hijos de la Malinche”, Paz se vuelve hacia la historia mexicana y repasa el impacto de la conquista. A través del mito de la Malinche, la histórica figura femenina, explica el contexto entre traición y mestizaje. Por un lado, la sumisión y colaboración de Malinche con Hernán Cortés es entendida como la base de la creación de una nueva identidad mexicana; por el otro, su relación con Cortés

forma el tejido que genera la relación ambivalente con el pasado. En este capítulo, Paz propone la perspectiva según la cual el mestizaje es el fundamento de la identidad nacional de los mexicanos quienes por las implicaciones del mestizaje viven con una herida histórica, compuesta por resentimiento y orgullo. Como veremos más adelante, la hipótesis del mestizaje contiene la problemática general de la perspectiva “paciana” que se caracteriza por un esencialismo político-cultural que también informa su visión de la historia.

En la quinta parte, “Conquista y colonia”, el autor examina la huella de la conquista y del período colonial en la estructura social y psicológica de México. Allí señala que la imposición cultural y religiosa española introdujo las jerarquías y contradicciones de la actual sociedad mexicana. En la mezcla cultural resultante, identifica otra característica de la identidad única y compleja de México.

En el sexto capítulo, “De la independencia a la revolución”, Paz analiza las transformaciones políticas y sociales desde la independencia, en 1821, hasta la Revolución mexicana, en 1917. Según el autor, estos movimientos no lograron consolidar una identidad nacional unificada, pero abrieron caminos para la creación de nuevas expresiones culturales y sociales conectadas con la búsqueda constante por encontrar el significado unificador de lo que significa ser mexicano.

En “La inteligencia mexicana”, Paz investiga el rol de los intelectuales mexicanos y su esfuerzo por reconciliar las influencias europeas con las tradiciones indígenas. Critica la tendencia a imitar modelos extranjeros, en lugar de buscar una originalidad basada en su propia realidad. Según el autor, esta falta de confianza en las capacidades intelectuales del país es un reflejo de una inseguridad histórica.

En el penúltimo capítulo, “Nuestros días”, esboza los desafíos que México enfrenta en su proceso actual de modernización, señalando siempre las tensiones entre tradición y modernidad. Paz sostiene que México debe buscar un equilibrio que permita integrarse al mundo global sin perder sus raíces culturales y cierra convocando la formación de autoconciencia, así como la transformación social y política.

Finalmente, en el capítulo de cierre, “Apéndice. Dialéctica de la soledad”, Paz explora la condición humana universal a partir de la soledad, señalándola como la base de nuestra existencia y, al mismo tiempo, el impulso que nos lleva a buscar la comunión con otros. Propone que el amor y la poesía son vías para trascender la separación entre los individuos, aunque las estructuras sociales modernas tiendan a sofocar estas formas de unión auténtica. Analiza la tensión entre lo individual y lo colectivo, y destaca que las sociedades modernas buscan anular las diferencias humanas en favor de una uniformidad mecánica.

Finalmente, Paz reflexiona sobre la posibilidad de redimir nuestra soledad a través de un regreso a lo esencial y lo trascendente, logrando una comunión que reconcilie los opuestos de la existencia. No obstante, no aclara cómo estas ideas se podrían poner en práctica en México y en todo el mundo.

Si bien este resumen no puede reproducir los argumentos pacianos de manera muy detallada, el recorrido *in nuce* será suficiente para poder señalar en lo siguiente las críticas que recibió el texto y que nos servirán para señalar la problemática de la soledad. El filósofo Adolfo Sánchez Vázquez presentó, quizá, la crítica más afilada y sucinta en su ensayo *Octavio Paz en su laberinto*:

El laberinto de la soledad es un bellissimo poema en prosa, cuyo vuelo poético nos vuelve cautivos de nuestra propia admiración. Pero es también, por sus ideas filosóficas, antropológicas, históricas y políticas, un agudo ensayo que [...] nos mueve a reflexionar y ejercer lo que tanto ensalzó y ejerció Octavio Paz: la crítica (Sánchez Vázquez, 2009, p. 243).

En su ensayo, Sánchez Vázquez critica ante todo la perspectiva esencialista que Paz asume en su lectura del mexicano y las limitaciones en la comprensión histórica. Señala que el ensayo transporta una triple dimensión histórica que consiste en la perspectiva de la i) historia idealista, ii) la historia lineal y iii) la historia escatológica (2009, p. 247). Según el

filósofo, con esta preconcepción se desvincula al mexicano de su historia y se privilegia una visión idealista y ontológica que ignora los conflictos sociales y de clase al interpretar la historia mexicana como una búsqueda del ser auténtico sin la inclusión de las diferentes condiciones materiales.

De una manera similar a la de Sánchez Vázquez, en 1972 Carlos Blanco-Aguinaga ya había comentado el texto de Paz condensando su crítica en el título de su ensayo: *El laberinto fabricado por Octavio Paz*. Blanco-Aguinaga cuestiona fuertemente el uso de estereotipos para describir “el ser mexicano”. En su lectura señala nítidamente cómo Paz recurre a generalizaciones como la “disimulación”, la “hipocresía” o el “machismo” (1972, p. 2), características que presentan una visión esencialista y ahistórica del mexicano. Estas descripciones, carentes de un anclaje sólido en realidades históricas y materiales concretas, perpetúan una imagen fija y estática del asunto. La manera en la que Paz minimiza o evade la importancia de la historia también preocupa a Blanco-Aguinaga. Si bien Paz reconoce que “el hombre, me parece, no está en la historia: es historia” (Paz, 2022, p. 31), también afirma que el mexicano solamente “cruza” la historia sin hacerla ni ser hecho por ella, lo cual resulta en una contradicción que imposibilita comprender la historicidad y las transformaciones sociales y económicas que han configurado al mexicano. Blanco-Aguinaga argumenta que Paz nombra los importantes eventos históricos en el territorio mexicano, pero descontextualiza y desconecta al ser mexicano de estos conflictos históricos y materiales. Más bien, lo termina enmarcando en el ámbito mítico y poético. Asimismo, Blanco-Aguinaga cuestiona el rigor dialéctico de Paz, señalando inconsistencias en conceptos clave como el “ninguneo”. Según Paz, el mexicano convierte a otros en “ninguno”, pero sostiene que esto no implica negar la existencia del otro, una afirmación que Blanco-Aguinaga considera confusa y contraria a principios básicos de la dialéctica hegeliana descrita en las “relaciones amo-esclavo” (Blanco-Aguinaga, 1972, p. 7).

La falta de rigor argumentativo y la ambigüedad caracterizan en gran parte el análisis de Paz, quien evita enfrentarse a las contradicciones

inherentes en su narrativa y más bien busca deshacerse de los campos de tensión que presentan las relaciones desiguales de la historia. Por ejemplo, desde una perspectiva chicana, Blanco-Aguinaga pone en duda la interpretación de Paz sobre el pachuquismo. Para él, los pachucos no “flotan”⁸ en un vacío existencial, como sugiere Paz, sino que representan una forma de resistencia frente a la opresión histórica, cultural y social en Estados Unidos. Esta perspectiva crítica parte de la lucha cultural chicana y destaca cómo Paz simplifica procesos complejos al tratar de encasillar al mexicano en categorías esencialistas. En síntesis, Blanco-Aguinaga, como otros críticos, sostiene que el LS mitifica al mexicano y lo aleja de su contexto histórico y social. El lenguaje poético y la perspectiva mítica crean un “laberinto” que distrae al lector de las realidades concretas y las luchas históricas que definen al pueblo mexicano. Blanco-Aguinaga cierra su texto resumiendo que el libro de Paz puede servir como punto de partida para una lectura crítica que desmitifique los estereotipos y permita una comprensión realista y comprometida de la historia.

En respuesta a este tipo de críticas, Paz aclaró en *Postdata*, la primera ampliación del texto:

El laberinto de la soledad fue un ejercicio de la imaginación crítica: una visión y, simultáneamente, una revisión. Algo muy distinto a un ensayo sobre la filosofía de lo mexicano o una búsqueda de nuestro pretendido ser. El mexicano no es una esencia sino una historia. Ni ontología ni psicología (Paz, 2022, p. 249).

Con respuestas tales como “ejercicio de la imaginación” para categorizar el argumento de su ensayo, Paz no responde a las críticas. Más bien se esconde detrás de un lenguaje poético alejándose una vez más de lo

8. “Y digo que flota porque no se mezcla ni se funde con el otro mundo, el mundo norteamericano, hecho de precisión y eficacia. Flota, pero no se opone; se balancea, impulsada por el viento, a veces desgarrada como una nube, otras erguida como un cohete que asciende. Se arrastra, se pliega, se expande, se contrae, duerme o sueña, hermosura harapienta. Flota: no acaba de ser, no acaba de desaparecer” (Paz, 2022, p. 17).

que es la historia y la realidad material en México. Y aunque se distancia de querer haber escrito un “ensayo sobre la filosofía de lo mexicano”, su texto claramente busca describir la ontología e historia mexicana, como mostró Jorge Aguilar Mora en su excelente estudio *La divina pareja. Historia y mito en Octavio Paz* (1978).

Si bien no resulta claro a qué alude Paz con la observación de que el mexicano “no es ontología ni psicología”, esta nota remite al hecho de que el psicoanálisis formaba parte de la lectura corriente entre los años de la primera publicación de Paz y sus contemporáneos:

Freud was read by Mexican poets, novelists, historians, philosophers, and artists, as well as by medical doctors and psychiatrists. Salvador Novo was a reader of Freud, and so were Samuel Ramos, Octavio Paz, and Frida Kahlo, as well as lesser-known figures like judge Raúl Carrancá y Trujillo. Some could read German, but most read the Spanish translation of the Complete Works issued between 1922 and 1932 by Madrid’s Biblioteca Nueva, a publishing house connected to Ortega y Gasset’s influential *Revista de Occidente* (Gallo, 2010, p. 5 f.).

Varios trabajos ya mostraron la presencia e importancia argumentativa del psicoanálisis en el ensayo de Paz (Gallo, 2010, 2011; Mermall, 1968; Páramo Ortega, 1992). En *Vuelta a El laberinto de la soledad* Paz mismo admite que “el estudio de Freud sobre el monoteísmo judaico me impresionó mucho” (2022, p. 348). Pero aún sin esta confesión, la influencia de Freud, al igual que el influjo de filósofos alemanes como Friedrich Hegel o Martin Heidegger, es evidente. Por ejemplo, en el párrafo de apertura,⁹

9. “A TODOS, en algún momento, se nos ha revelado nuestra existencia como algo particular, intransferible y precioso. Casi siempre esta revelación se sitúa en la adolescencia. El descubrimiento de nosotros mismos se manifiesta como un sabernos solos; entre el mundo y nosotros se abre una impalpable, transparente muralla: la de nuestra conciencia. Es cierto que apenas nacemos nos sentimos solos; pero niños y adultos pueden trascender su soledad y olvidarse de sí mismos a través de juego o trabajo. En cambio, el adolescente, vacilante entre la infancia y la juventud,

Paz utiliza la metáfora de Narciso expuesta por Freud en su estudio *Introducción al narcisismo* (Freud, 2000) en la que introduce al adolescente como representante de la soledad. Paz describe el momento de la adolescencia como una etapa crucial en la que se revela la “existencia como algo particular, intransferible y precioso”. Este descubrimiento de sí mismo, que aparece como un “sabernos solos”, expone paralelismos con el mito de Narciso. Freud asocia el narcisismo primario con un estado de fusión del sujeto consigo mismo, pero en la adolescencia se manifiesta un narcisismo secundario: el joven comienza a distinguirse del mundo externo, desarrollando una conciencia reflexiva que le permite observarse como objeto. La imagen que Paz esboza del adolescente inclinado sobre el “río de su conciencia”, preguntándose si ese rostro deformado por el agua es el suyo, evoca directamente la metáfora de Narciso en el mito clásico. Al igual que Narciso, el adolescente de Paz experimenta un desdoblamiento entre el yo que observa y el yo observado, lo que en términos freudianos representa el desarrollo de la conciencia del yo frente al mundo externo. Esta mirada absorta es también una forma de alienación, ya que el sujeto queda atrapado entre el descubrimiento de su singularidad y la incapacidad de comprender plenamente lo que ese rostro significa. La “conciencia interrogante” que menciona Paz es un eco del narcisismo freudiano como motor de la introspección y el autoconocimiento. Pero Paz no conecta estas descripciones del desarrollo de la subjetividad o la identidad del sujeto con su visión de la historia de México. Reduce el desarrollo a las tres fases de la vida, infancia, juventud, vejez, como si los sujetos adultos no tuvieran o pudieran seguir desarrollando conciencia.

En su ensayo *Octavio Paz: El laberinto de la soledad y el psicoanálisis de la historia*, Thomas Mermall (1968) observa que Paz describe la historia mexicana como una lucha entre Eros y Tánatos, donde el mexicano

queda suspenso un instante ante la infinita riqueza del mundo. El adolescente se asombra de ser. Y al pasmo sucede la reflexión: inclinado sobre el río de su conciencia se pregunta si ese rostro que aflora lentamente del fondo, deformado por el agua, es el suyo. La singularidad de ser (pura sensación en el niño) se transforma en problema y pregunta, en conciencia interrogante” (Paz, 2022, p. 13).

intenta reconciliar su presente con su pasado traumático. La conquista, como evento traumático central, generó una alienación colectiva que condiciona la percepción de los mexicanos sobre sí mismos y su relación con el poder, representada a través de figuras como el padre autoritario. Según Mermall, Paz identifica la “máscara mexicana” y el resentimiento hacia el dominador como manifestaciones de represión y del complejo de culpa derivados de esta experiencia histórica. “Su agresividad siempre impedida por su propio sentimiento de culpa, el de no ofender a la autoridad, mantiene al dominado en su situación servil” (p. 103). En este marco, la Revolución mexicana es vista como el intento de reintegración del pasado mítico, una búsqueda de autenticidad que busca superar la fragmentación histórica y psicológica. Mermall conecta esta visión con el concepto freudiano del “retorno a lo reprimido”, argumentando que Paz entiende la identidad mexicana como un proceso cíclico de negación y afirmación, condicionado por la dinámica entre el pasado y el presente.

Si bien el ensayo de Mermall incluye, en la historiografía de México, procesos psíquicos individuales y colectivos más allá del análisis de procesos políticos y sociales, no presta atención a la materialidad histórica, a la dinámica de desigualdades políticas y sociales. Más bien adopta las problemáticas perspectivas de la historia que subyacen a las consideraciones de Paz. En su intento de repensar la propuesta paciana desde el psicoanálisis, Mermall eleva la problemática particular mexicana a las tensiones universales entre vida, muerte y memoria. Aunque se refiere al “conflicto entre el dominador y el dominado, o lo que Hegel llama la relación entre señor y siervo” (1968, p. 103), no incluye un entendimiento profundo de la constelación hegeliana. En esta propuesta el mantenimiento de las posiciones respectivas es de vital importancia para que el campo de tensión, precondition de la dinámica dialéctica, no colapse. Sin la oposición entre amo y esclavo y la negación inherente pero productiva que surge a través de su lucha por reconocimiento, los sujetos no son capaces de reconocerse, tal como mostró Jessica Benjamin en su ensayo “Recognition and Destruction: An Outline of Inter-subjectivity” (1995).

A modo de conclusión: *El laberinto y su centro*

En su mínima definición, *identidad* se entiende como el “conjunto de rasgos propios de un individuo o de una colectividad que los caracterizan frente a los demás” (RAE, 2014). El análisis del LS mostró que, en su ensayo, Paz buscó describir estos rasgos propios, la particularidad cultural mexicana, para entender en qué consiste la identidad de su país. Durante su beca Guggenheim en la Universidad de Berkley, en Estados Unidos, y más tarde como diplomático en París (Francia), Paz escribe el LS para explicarse a sí mismo la condición de la diferencia cultural que percibe estando fuera de México. Nacido durante la Revolución mexicana, cuando “el discurso nacionalista posrevolucionario de los años veinte y treinta [que] intentó definir una y otra vez a México como un ente cultural único y relativamente al margen del resto de los procesos mundiales gracias a sus rasgos y a su historia particular” (Montfort, 2013, p. 1657). Tanto la revolución como el discurso a su alrededor marcaron a Paz, sin duda. La posición marginal en los procesos mundiales pareció preocupar a Paz en el LS, por lo cual comparó a México constantemente con otros países, y a través de la comparación encontró una primera manera de incluir a México en los procesos mundiales. Paz se insertó en el mundo cosmopolita a través de su encargo como diplomático, un trabajo que, además, le otorgó la oportunidad de conocer redes internacionales de artistas y escritores con quienes compartió sus textos y los diseminaron globalmente. En LS, Paz se opuso a la tendencia de imitar modelos extranjeros y se mostró partidario de la búsqueda de una originalidad basada en su propia realidad. Pero ¿representa la “realidad propia”, así como la visión de la historia de México de Octavio Paz, la realidad del pueblo mexicano? ¿No imita Paz conceptos extranjeros, especialmente europeos, en su ensayo sobre la identidad mexicana?

José Clemente Carreño Medina señala, sobre Paz, que “el eurocentrismo de su vasta obra poética y crítica lo posicionó en el centro cultural de México y América Latina” (2020, p. 32), y contrapone a esto la indiferenciada representación de la historia y la cultura polifacética de

México. Carreño Medina pone un énfasis importante en la concepción “paciana” de la identidad mexicana marcada por el discurso homogéneo del mestizaje, que invisibiliza las diferencias y la pluralidad cultural, especialmente de los pueblos originarios. Argumenta que Paz no considera las culturas indígenas contemporáneas, sino las representa como “fantasmagorías” (p. 32). Así, exalta el pasado precolombino, pero niega las diversas culturas indígenas como actores activos en el presente de México. Es pertinente entender que esta mirada hace del mestizaje un mecanismo de exclusión política y cultural, que subordina las múltiples identidades bajo una visión uniforme y centralizada de la mexicanidad en vez de integrarlas. Este argumento subraya las críticas anteriores que cuestionaron las premisas esencialistas y ahistóricas que subyacen en la perspectiva y análisis de Paz. Los señalamientos de Sánchez Vázquez, Blanco-Aguinaga y otros críticos muestran que cualquier debate sobre la identidad nacional mexicana debe considerar las condiciones materiales, los procesos históricos y las relaciones de poder que configuran los sujetos individuales o colectivos. Queremos sugerir que, aunque Paz propuso que la soledad no solo aísla, sino que también impulsa al individuo a buscar el reconocimiento del otro, este planteamiento tiene un error en la omisión del autorreconocimiento del sujeto, quien con todas sus propias particularidades puede llegar a ganar conciencia de sí mientras experimenta soledad. En el caso de la identidad de México, este proceso de investigación crítica hubiese podido haber resultado en el reconocimiento de la parte indígena como parte viva de la identidad cultural histórica y actual de México. A través de este paso, el mexicano solitario representado por Paz hubiese podido haber accedido a su propia historia mexicana en vez de solamente rozarla, pero con este enfoque Paz quizá no hubiese podido acceder al escenario mundial de la política y la cultura.

A lo largo del ensayo, se mostró cómo la soledad ha sido conceptualizada de maneras diversas, ya sea como un problema que debe combatirse desde políticas públicas o como un fenómeno humano inevitable y universal. La discusión contemporánea, que incluye las iniciativas de gobiernos e instituciones como la OMS, revela un enfoque que privilegia

una perspectiva negativa de la soledad y la asocia a patologías individuales y sociales. Este marco, aunque bien intencionado, tiende a simplificar la complejidad del fenómeno y a desconocer sus dimensiones culturales, simbólicas e incluso transformadoras. Desde una lectura crítica, la propuesta de Paz puede servir como punto de partida que permita rescatar las posibilidades de agencia y reconocimiento implícitas en la experiencia de la soledad. En este contexto, el reconocimiento emerge como un concepto fundamental para futuras investigaciones y debates sobre identidad. Más allá de patologizar la soledad o reducirla a una carencia, es necesario explorar cómo esta puede ser resignificada a través del reconocimiento subjetivo y la construcción de relaciones intersubjetivas.

La filosofía del reconocimiento, particularmente la tradición hegeliana y sus desarrollos contemporáneos en Europa y Estados Unidos por Axel Honneth y Nancy Fraser (2004), ofrece herramientas valiosas para repensar el papel de la soledad en la formación de la identidad, tanto a nivel individual como colectivo. Además, sus propuestas y perspectivas sobre el reconocimiento deben ponerse en diálogo con teorías de América Latina que arrojan luz sobre otros puntos de partida para entender el problema del reconocimiento, particularmente con los trabajos de Bolívar Echeverría (1998) y Adolfo Sánchez Vázquez (2003). En este sentido, el desafío consiste en articular una visión que integre las dimensiones históricas, sociales y culturales del sujeto mexicano o latinoamericano desde un punto de vista psicoanalítico, que reconozca las tensiones y contradicciones que lo atraviesan históricamente. Asimismo, resulta imprescindible ampliar los horizontes de investigación hacia un enfoque contextualizado que trascienda las narrativas dominantes. Esto implica no solo cuestionar las categorías universales y eurocéntricas que han definido los debates sobre soledad e identidad, sino también incluir observaciones sobre otras categorías políticas u otras experiencias de comunidades marginadas o subalternas. El texto *El México ausente en Octavio Paz*, trabajo de José Clemente Carreño Medina, ya abrió este paso en el contexto mexicano poniendo un enfoque a las contribuciones del pensamiento indígena y afrodescendiente, así como

a las perspectivas de género y de clase que complejizan el análisis de la identidad nacional mexicana. De esta manera, la soledad no aparece como un tema metafísico inmutable, sino un problema práctico que debe ser abordado a nivel individual y colectivo.

Esta relectura del LS sirvió de invitación a reflexionar sobre la identidad no como una esencia fija, sino como un proceso dinámico en constante transformación dentro de un campo de tensiones que puede ser abierto en la experiencia de la soledad. A partir de este marco, es crucial continuar investigando cómo el cruce entre soledad y reconocimiento puede contribuir a la comprensión de identidades más integrales, inclusivas y resilientes. Este esfuerzo, sin duda, requiere un enfoque crítico y comprometido que no solo cuestione las narrativas hegemónicas, sino que también proponga alternativas que nos permitan repensar la figura del laberinto. En este sentido, parece preciso abandonar la idea de un centro donde el enmarañamiento del camino laberíntico termina y se encuentra una felicidad y unidad persistente. Esta idealización representa el deseo de llegar “al fondo de la condición humana”, que no es otra cosa que la muerte en la que ya no será posible intervenir activamente en los procesos políticos que determinan las realidades de los que habitan el “reino de los seres vivos”.

Quiero cerrar con un comentario sobre las iniciativas de la OMS y las estrategias nacionales. Para que sean efectivas, parece esencial ampliar su marco más allá de la resocialización externa hacia una resocialización interna. Esto implica que el sujeto no solo busque conexiones con los demás, sino que pueda también conectarse consigo mismo. Esto permitiría un proceso de autorreconocimiento crítico que haría posible integrar sus propias particularidades y tensiones. Solo a través de esta introspección consciente (que en tiempos de distracción constante a través de redes sociales parece un reto enorme) será posible construir vínculos intersubjetivos que contribuyan tanto a la salud individual como a comunidades regionales, nacionales y globales sanas y justas.

Apéndice: Notas de prensa sobre la iniciativa del gobierno británico

1. Prensa anglófona

May appoints minister to tackle loneliness issues raised by Jo Cox (16 de enero de 2018). *The Guardian*. Disponible en <https://www.theguardian.com/society/2018/jan/16/may-appoints-minister-tackle-loneliness-issues-raised-jo-cox>.

U.K. Appoints a Minister for Loneliness (17 de enero de 2018). *New York Times*. Disponible en <https://www.nytimes.com/2018/01/17/world/europe/uk-britain-loneliness.html>.

2. Prensa francesa

Au Royaume-Uni, une “ministre de la solitude” pour lutter contre l’isolement social (24 de enero de 2018). *Le Monde*. Disponible en https://www.lemonde.fr/europe/article/2018/01/24/au-royaume-uni-un-e-ministre-de-la-solitude-pour-lutter-contre-l-isolement-social_5246449_3214.html.

Un ministère de la Solitude créé au Royaume-Uni (26 de enero de 2018). *Radio-Canada*. Disponible en <https://ici.radio-canada.ca/ohdio/premiere/emissions/gravel-le-matin/segments/chronique/56445/solitude-personne-seule-angleterre-effets>.

3. Prensa hispana

Reino Unido designa una secretaria de Estado para luchar contra la soledad (17 de enero de 2018). *El País*. Disponible en https://elpais.com/internacional/2018/01/17/mundo_global/1516217665_881811.html.

El Reino Unido creó el “Ministerio de la Soledad” para quienes se sienten solos (18 de enero de 2018). *La Nación*. Disponible en <https://www.lanacion.com.ar/el-mundo/el-reino-unido-creo-el-ministerio-de-la-soledad-para-quienes-se-sienten-solos-nid2101690/>.

La era de la soledad (11 de marzo de 2018). *El Universal*. Disponible en <https://www.eluniversal.com.mx/articulo/el-universal/nacion/la-era-de-la-soledad/>.

4. Prensa alemana

Großbritannien hat künftig ein Ministerium für Einsamkeit (17 de enero de 2018). *Spiegel Online*. Disponible en <https://www.spiegel.de/politik/ausland/grossbritannien-hat-kuenftig-ein-ministerium-fuer-einsamkeit-a-1188423.html>.

Wie gefährlich ist Einsamkeit wirklich? (19 de enero de 2018). *FAZ Online*. Disponible en <https://www.faz.net/aktuell/gesellschaft/gesundheit/wie-gefaehrlich-ist-einsamkeit-wirklich-15406497.html>.

Referencias

- Aguilar Mora, J. (1978). *La divina pareja. Historia y mito en Octavio Paz*. Ediciones Era.
- Autores Varios. (2020). *Sopa de Wuhan* (P. Amadeo, Ed.). ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio).
- Benjamin, J. (1988). *The bonds of love: Psychoanalysis, feminism, and the problem of domination*. Pantheon Books.
- (1995). Recognition and Destruction: An Outline of Intersubjectivity. En *Like Subjects, Love Objects. Essays on Recognition and Sexual Difference*. Yale University Press.
- Blanco-Aguinaga, C. (1972). El laberinto fabricado por Octavio Paz. *Aztlán*, 3(1), 1-12.
- Canham, S.L. (2015). What's loneliness got to do with it? Older women who use benzodiazepines. *Australasian Journal on Ageing*, 34(1), E7-E12.
- Carreño Medina, J.C. (2020). *El México ausente en Octavio Paz*. Iberoamericana.
- Desan, P. (2007). *Dictionnaire de Michel de Montaigne*. Honoré Champion Éditeur.
- Echeverría, B. (1998). *La modernidad de lo barroco*. Ediciones Era.
- Freud, S. (2000). Zur Einführung des Narzissmus. En *Psychologie des Unbewußten* (Vol. 3). Fischer.
- Gallo, R. (2010). *Freud's Mexico. Into the Wilds of Psychoanalysis*. MIT Press.
- (2011). Freud's Mexican Readers. *Psychoanalysis and History*, 13(2), 207-225.
- HM Government UK (2018). *A connected society: A strategy for tackling loneliness*, 15 de octubre. Disponible en <https://www.gov.uk/government/publications/a-connected-society-a-strategy-for-tackling-loneliness>.
- Honneth, A. y Fraser, N. (2004). *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. Verso.
- Krieger, T. y Seewer, N. (2022). *Einsamkeit* (Vol. 85). Hogrefe.

- Mermall, T. (1968). “El laberinto de la soledad” y el psicoanálisis de la historia. *Cuadernos americanos*, 27(156), 97-114.
- Montaigne, M. de (1965). *Essais. Livre premier* (P. Michel, Ed.). Gallimard.
- Montfort, R.P. (2013). Representación e historiografía en México 1930-1950. “Lo Mexicano” ante la propia mirada y la extranjera. *Historia Mexicana*, 62(4(248)), 1651-1694.
- OMS - Organización Mundial de la Salud (2023). La OMS pone en marcha una comisión para fomentar la conexión social, 15 de noviembre. Disponible en <https://www.who.int/es/news/item/15-11-2023-who-launches-commission-to-foster-social-connection>.
- Páramo Ortega, R. (1992). *Freud in Mexiko: Ein Essay zur Geschichte der Psychoanalyse in Mexiko*. Quintessenz.
- Paz, O. (2022). *El laberinto de la soledad. Postdata. Vuelta a El laberinto de la soledad*. Fondo de Cultura Económica.
- Peplau, L.A. y Perlman, D. (1982). *Loneliness: A Sourcebook of Current Theory, Research and Therapy*. Wiley.
- RAE - Real Academia Española (2014). “Identidad”. En *Diccionario de la lengua española*. 23ª. ed. Disponible en <https://dle.rae.es/identidad>.
- Sánchez Vázquez, A. (2003). *Filosofía de la praxis* (1a ed.). Siglo XXI de España Editores.
- (2009). Octavio Paz en su “laberinto”. (En torno a El Laberinto de la soledad medio siglo después). En M. Aznar Soler (Ed.), *Incursiones literarias*. Editorial Renacimiento.
- Suárez-Meaney, T.; Chatziioannou, I.; López, H.D.R.; Chias-Becerril, L. y Bakogiannis, E. (2023). The Role of COVID-19 in Molding the Economy and Social Inequity of Mexican Households. *Social Sciences*, 12(10), 558.
- Vossler, K. (1950). *Poesie der Einsamkeit in Spanien*. C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.

¿En carne propia?

Transiciones hacia un estilo de vida vegano
e incorporación a activismos antiespecistas

Patricio Besana

Introducción

Reducir o excluir productos derivados de animales de los consumos personales es una opción que crece día a día. Estimaciones recientes sugieren que un 27% de la población mundial elige no consumir tales productos o, más bien, hacerlo esporádicamente (Bourianne, 2023; Mena Roa, 2023). El flexitarianismo y el vegetarianismo son las dietas más populares entre dicho segmento de la población (Ipsos MORI, 2018). La preservación del ambiente, la adhesión a principios religiosos o el cuidado personal, los motivos más referidos para optar por tales dietas (Ibíd.).

Un porcentaje menor de la población global, estimado en un 2 o 3%, se considera vegano (Bourianne, 2023; Ipsos MORI, 2018). El veganismo, a diferencia de las dietas mencionadas, es ponderado por la mayoría de sus adherentes como una filosofía o estilo de vida (Cavalieri, 2016; Fragano, 2012; Francione, 2008). Una postura ética contra el uso y la explotación de otros animales es, usualmente, la razón más señalada para adoptarlo (Ipsos, MORI 2018). Veganas y veganos, por tal motivo, no solo optan por una dieta basada en plantas, también se oponen a cualquier forma de maltrato, uso u opresión animal (Horta, 2022).

Quienes adoptan el veganismo no nacen como tales. La naturalización del *especismo* (Ryder, 2010; Singer, 2003), un sistema de valores dominantes que opera de modo semejante al racismo y machismo, pero que discrimina por la pertenencia a una u otra especie animal, es responsable por ello. El proceso de transición hacia un estilo de vida vegano, en tal sentido, a menudo viene acompañado de un involucramiento de la persona en activismos *antiespecistas*. Tales activismos tienen por fin develar la violencia física y simbólica invisibilizada por el especismo, de modo de reducir o acabar con el uso y la explotación de otros animales (Fragano, 2012).

En líneas generales, la alimentación produce efectos bioquímicos sobre las personas (Lupano, 2013). “Somos lo que comemos” es una expresión muy utilizada al respecto. La alimentación, no obstante, también expresa algo sobre la persona y los grupos con los que se identifica. “Comemos lo que somos” podría decirse, sin perjuicio de lo anterior. En esa línea, el comer es considerado un acto social. Con quién y qué comemos, cómo y dónde lo hacemos tiene incidencia en la construcción del sujeto, su identidad y el lugar que ocupa en un grupo o comunidad de pertenencia (Lévi-Strauss, 2008).

La transición hacia un estilo de vida vegano implica cambios en la dieta, pero estos son solo la punta del iceberg. Tal transición supone cambios en el resto de las esferas de la vida conforme a la adopción de un nuevo sistema de valores. El veganismo, en esos términos, implica un cambio existencial que no solo afecta a quienes optan por él, sino también a quienes forman parte de sus círculos cercanos (Gravante y Sifuentes, 2022). Una crisis de identidad es narrada habitualmente por quienes adoptan el veganismo. Quienes así lo hacen, en general, pasan por una deconstrucción y reconstrucción de la propia subjetividad que incluye vínculos preestablecidos con grupos de pertenencia.

La construcción de identidades compartidas y demandas novedosas, a su vez, está comúnmente vinculada a la emergencia de nuevos movimientos sociales (Della Porta y Diani, 2006; Melucci, 1999; Offe, 1992; Touraine, 1992). Por tales se comprende a aquellos que expresan

valores posmateriales (Inglehart y Welzel, 2005) o cuyas demandas no están directamente vinculadas a la posición de clase que ocupa su base de apoyo en una estructura socioeconómica (Offe, 1992). El veganismo, por razones éticas, propuesto por activismos antiespecistas, constituye un desafío colectivo y cultural a un sistema de valores dominante (Méndez, 2024). Implica, como tal, una crítica a la idea de progreso con base en la dominación del hombre sobre la naturaleza (tal como el ambientalismo) y sobre la mujer (tal como el feminismo), entre otros seres y comunidades considerados inferiores. Sin embargo, quienes participen de activismos antiespecistas, a diferencia de quienes reclaman por otras causas, no sufren, directamente o en absoluto, los daños por los que demandan. Por el contrario, se exponen a ser objeto de burlas y de rechazos por defender la causa de terceros (Berke y Larson, 2023; Illical y Harrison, 2007). Dada la escasez de trabajos realizados en América Latina,¹ este trabajo se enfoca en activistas de la región. ¿Cuál es el perfil de estas personas que demandan por daños sufridos por otros animales y qué características les son más comunes? ¿Qué tipo de identidades construyen y cómo viven la adopción de un nuevo estilo de vida? ¿Por qué se involucran en activismos a favor de otros animales? Estas son las preguntas que guían esta investigación.

Para alcanzar respuestas tentativas a las preguntas planteadas se presentan resultados preliminares de una muestra de 30 testimonios de personas que residen en México, país de habla hispana en América Latina con más veganos según las estimaciones disponibles (Bourianne, 2023; Mena Roa, 2023). Los testimonios fueron recabados entre noviembre de 2023 y mayo de 2024 por medio de entrevistas semiestructuradas. Tales testimonios forman parte de un estudio mayor que, a falta de investigaciones comparadas en América Latina, busca analizar activismos en defensa de los animales en México y en Argentina.² Falsear hipóte-

1. Destacadas excepciones son los trabajos elaborados por Andreatta y Camisassa (2017); Andreatta, Sudriá y Defagó (2021) y por Méndez (2020; 2024).

2. El autor agradece al Centro Maria Sybilla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados (CALAS)

sis no es un objetivo perseguido por el presente en ese marco. Sí lo es construir respuestas tentativas para contrarrestar una vez reunida más información. El temario que orientó las entrevistas incluyó inicialmente una variedad de aspectos tomados del acotado y más considerable acervo sobre la cuestión en América Latina (Andreatta, Sudriá y Defagó, 2021; Méndez, 2020; Rodríguez Cáceres, 2024; Sifuentes García, 2022) y en otras partes del mundo (Bhalobasha, 1991; Díaz Carmona, 2012; Galvin y Herzog, 1998; Herzog, Betchart y Pittman, 1991; Jamison y Lunch, 1992; Jasper y Nelkin, 1992; Jasper y Poulsen, 1995; Jerolmack, 2003; Munro, 2001), respectivamente. Otras categorías se incorporaron posteriormente a dicho temario, producto del propio proceso de investigación. El veganismo y antiespecismo de quienes demandan por los daños sufridos por otros animales son, en ese sentido, objeto de indagación y resultado de investigación. Ambos resultan de un ajuste del objeto de estudio (Holton y Glaser, 2012) y son componentes significativos de la identidad compartida por quienes demandan por causas a favor de los demás animales.

Lo que resta de trabajo incluye una primera sección dedicada a repasar los antecedentes sobre el tema. En ella, se presta especial atención a dos singularidades en la construcción de subjetividades veganas e identidades compartidas entre quienes participan de activismos por los demás animales. Luego, se ofrece una sección que incluye algunas consideraciones metodológicas. Posteriormente, se presentan los resultados obtenidos en tres secciones organizadas por grandes temas o familias de categorías (Dabenigno, 2017), a saber: 1) perfil de las personas entrevistadas; 2) afinidad de ideas, creencias y valores, más allá de la causa en cuestión; y 3) transición al veganismo e incorporación activista. La última indaga sobre el sentido mentado que los sujetos otorgan a sus acciones y reúne gran cantidad de fragmentos de entrevistas, por lo que

que hizo posible la realización del trabajo de campo en México y a Jochen Kemner, Fernanda Oliveira de Souza, Ann-Kathrin Volmer, Abi Valeria López Pacheco, Valeria Aguirre, Lucas Christel, Guillermo Rosales, Diego Escolar y Monika Raič, entre otros.

goza de una extensión mayor que las anteriores secciones. Los apartados que dan cierre al trabajo son eminentemente teóricos. El primero de ellos discute resultados sustantivos en relación con hallazgos de otras investigaciones sobre el tema en cuestión. La sección final amplía el alcance de la discusión y ofrece reflexiones más formales sobre la noción de crisis, el rol de las emociones y la ética en la participación y la democracia, entre otros aspectos.

1. Dos singularidades del veganismo ético y el activismo antiespecista: identidad e incorporación

El veganismo por razones éticas adquirió forma hacia mediados del siglo XX en Estados Unidos y Europa (Leyton, 2010). A partir de entonces, intelectuales publicaron documentos en apoyo a la consideración moral de otros animales (Ryder, 2010) e hicieron llamados por su liberación (Singer, 2003) y por sus derechos (Regan, 2016). El especismo, como concepto que designa un sistema de valores dominantes que discrimina según la especie animal de pertenencia, fue acuñado por vez primera en esas publicaciones (Ryder, 2010; Singer, 2003). Activistas y organizaciones por la causa animal asumieron, luego, perspectivas con sutiles diferencias, usualmente denominadas *abolicionismo* (por la abolición de la esclavitud animal), *liberacionismo* (por la liberación animal), por los derechos animales, entre otras. Gran parte de ellas, con excepción del *bienestarismo* (Grandin, 1999), que considera ético el uso y consumo humano de otros animales siempre que no se los someta a sufrimientos innecesarios, reconocen actualmente al especismo como orden por combatir.

El antiespecismo, en ese sentido, es definido como “un movimiento filosófico, político y cultural que lucha contra el especismo, el antropocentrismo y la ideología del dominio conducida por la sociedad humana” (Fragano, 2012, p. 5). Se asemeja, en algunos aspectos, a causas comprendidas bajo el concepto de *nuevos movimientos sociales* (Melucci, 1999; Offe, 1992; Touraine, 1992). La novedad de estos

últimos respecto del movimiento obrero que los antecedió, radicó en su expresión de valores posmateriales (Inglehart y Welzel, 2005) y en la construcción de demandas e identidades que no se relacionan directamente con las posiciones de clase de quienes forman parte de su base de apoyo (Offe, 1992). Las identidades construidas en ese contexto no fueron consideradas solo como expresión de contradicciones estructurales, sino como objeto de demandas por reconocimiento y autonomía (Melucci, 1999; Touraine, 1992).

La construcción de identidades compartidas y la incorporación de nuevos activistas a favor de una causa se asocian habitualmente con la preexistencia de *redes de interacciones informales* (Diani, 2015). Dicho de manera sencilla, cierta identificación entre individuos y grupos resulta de las relaciones cotidianas que establecen entre sí y a lo largo del tiempo. Esto otorga contenido a una idea de *nosotros* frente a una de *otros* y, a menudo, incluye la construcción de un *marco* que interpreta el estado de situación en que se desarrolla un conflicto entre ambas partes (Melucci, 1999; Snow y Benford, 1988). En ese sentido, el antiespecismo presenta sendas particularidades, tanto respecto de la construcción de una identidad compartida como de la identificación e involucramiento de sujetos a la causa. Respecto de la primera, tal singularidad radica en la construcción de un “nosotros” referido a la defensa de terceros que no pueden demandar por cuenta propia (Francione, 2008). Respecto de la segunda, la peculiaridad consiste en que las causas por otros animales presentan una proporción mayor de “extraños” que las que presentan activismos que demandan por otros temas (Jasper y Poulsen, 1995).

Lo primero no quita que el antiespecismo reconozca vínculos y similitudes con otros movimientos. Los activismos por los derechos civiles de minorías étnicas, los feminismos y los ambientalismos destacan entre los presentes (Adams, 2015; Eckersley, 1992). El antiviviseccionismo de la Inglaterra victoriana y el movimiento por la abolición de la esclavitud humana, por su parte, destacan como antecedentes (Cavaliere, 2016; Munro, 2001). Del último, además, deviene la adopción de términos como *liberacionismo* y *abolicionismo*.

La mayor proporción de extraños (Jasper y Poulsen, 1995), por su parte, difiere incluso de activismos con perfiles similares en su base de apoyo, tales como sectores de los referidos feminismos y ambientalismos (Eckersley, 1992; 2023). La cercanía, afinidad o contacto previo con activistas suele ser sindicado como el principal medio de incorporación de nuevos adherentes a otras causas (Della Porta y Diani, 2006). Las redes sociales preexistentes de conocidos tienden a operar en el sentido inverso en el caso del antiespecismo. El rechazo y las burlas sufridas por quienes excluyen de sus dietas productos derivados de animales o se suman a causas en defensa de los últimos fueron regularmente registrados en testimonios de activistas en investigaciones recientes (Sifuentes García, 2022). Familiares y círculos cercanos suelen ser los primeros en burlarse y rechazar las posturas de veganos y activistas.

Junto con una base de apoyo similar, que llevó a ciertos estudios a considerar activismos por otros animales como parte integrante del movimiento ambientalista (Eckersley, 1992) y feminista (Adams, 2015), ciertos significantes generales aúnan las causas de los mencionados activismos (Jasper y Poulsen, 1995; Snow y Benford, 1988). Dichos significantes incluyen la apelación a valores igualitaristas, la idea de armonía con la naturaleza y sospechas frente al avance del capital y la tecnología (Gamson, 1992). La adopción de argumentos sobre la contribución de la industria ganadera y láctea al cambio climático y la degradación ambiental por parte de organizaciones y activistas antiespecistas también contribuyó a asimilar a estos últimos con el ambientalismo (Méndez, 2016). La denuncia de una matriz común de opresión sobre categorías constituidas como “otredad del hombre” favoreció la construcción de narrativas que asocian feminismo y antiespecismo (Kruse, 1999). Tal denuncia también tuvo impacto en organizaciones y redes de activistas autodenominadas feministas antiespecistas.

La base de apoyo del antiespecismo, en efecto, se caracteriza por su feminización. Teorías feministas ofrecieron sus propias explicaciones para comprender el mayor involucramiento de mujeres en causas semejantes (Herzog y Golden, 2009; Herzog *et al.*, 1991); Jerolmack,

2003; Navarro, 2016; Navarro y Andreatta, 2019; Peek *et al.*, 1996; Plous, 1998). El antecedente del mencionado movimiento antiviviseccionista de la época victoriana, predominantemente femenino (Munro, 2001), es una de las explicaciones más populares al respecto. Distintas relaciones asociadas a los roles de género frente a la naturaleza, más dominante en un caso, más ético en otro, es otro de los argumentos comúnmente esgrimidos (Kellert, 1996, citado en Kruse, 1999). La matriz de explotación sobre mujeres, diversidades, minorías étnicas, otros animales y el entorno fue señalada como un aspecto que favorece la práctica de la empatía entre las primeras (Adams, 2015; Peek *et al.*, 1996). La ética del cuidado (Gilligan, 1993) que induce a las mujeres a entablar relaciones interpersonales y a inclinar sus juicios sobre la base del afecto y la compasión, también fue referida como una posible explicación (Galvin y Herzog, 1998).

Una infinidad de propuestas ético-filosóficas plantearon la intersección de múltiples causas, incluida la lucha contra la explotación animal, como parte de sus postulados (Braidotti, 2015; Haraway, 2016). Cierta atribución de animalidad a otredades fue ponderada por algunos de los planteos mencionados, incluso, como germen de toda dominación.

La singularidad de la causa antiespecista, frente a todo lo anterior, fue defendida por referentes e intelectuales orgánicos sobre la base de la sintiencia de otros animales (Francione, 2008; Horta, 2022). En ese orden, la movilización de emociones respecto del sufrimiento animal fue considerada como un componente significativo en el involucramiento de nuevos activistas (Herzog y Golden, 2009). El uso de plataformas digitales fue señalado como otra vía significativa de transición hacia un estilo de vida vegano (Méndez, 2016). Estrategias de varias organizaciones incluyen la producción y circulación por medios digitales de imágenes de muerte y sufrimiento animal, entre otras que movilizan emociones, con el fin de propiciar el reclutamiento de “extraños” a la causa. Asimismo, experiencias presenciales también son desarrolladas por organizaciones para capturar nuevos integrantes y formar comunidad bajo los mismos mecanismos (Jasper y Nelkin, 1992).

Quienes conviven o convivieron con otros animales tienden a alinear sus experiencias personales con los marcos de interpretación contruidos por organizaciones antiespecistas con relativa facilidad (Díaz Carmona, 2012; Jamison y Lunch, 1992; Jerolmack, 2003). En consecuencia, los mencionados conforman en gran cantidad la base de apoyo de causas a favor de los demás animales. Además de mujeres y personas que mantienen vínculos con otros animales, quienes simpatizan por causas animales reúnen características tales como ser ciudadinas, rondar la tercera década de vida, no tener concubinos e hijos, haber alcanzado altos niveles de educación formal e ingresos y manifestar preferencias por posiciones que van del centro hacia la izquierda del arco político o por formas de participación no convencionales (Díaz Carmona, 2012; Jamison y Lunch, 1992; Jasper y Poulsen, 1995; Jerolmack, 2003; Méndez, 2020; Moctezuma, 2018). Muchas de las características citadas son comunes a las bases de apoyo de nuevos movimientos sociales, al menos en Europa y Estados Unidos (McAdam, Tarrow y Tilly, 2001; Offe, 1992). Dichas características fueron relevadas, casi en su totalidad, por estudios situados en países de Europa, Estados Unidos, Canadá y, en menor medida, Australia (ver Jerolmack, 2003). Nuevos movimientos sociales en América Latina, a menudo, asumieron otras características (Rossi, 2023). Activismos por causas animales gozaron de una visibilidad y atención significativamente menor en el subcontinente (Sifuentes García, 2022).

Lo que resta del trabajo reúne información sobre activistas por otros animales en México, en particular veganos y antiespecistas. En adelante, el énfasis está puesto en los procesos que atraviesan las personas a la hora de adoptar el veganismo e involucrarse en activismos antiespecistas. En otras palabras, los que más interesa es ilustrar procesos de identificación personal con un estilo o filosofía de vida y de adhesión a una identidad compartida sobre la base de valores alternativos a los dominantes. La pregnancia o el alineamiento de esos valores en personas con determinadas características también es de interés. Por tanto, una sección subsiguiente ofrece información empírica sobre el perfil de quienes fueron

entrevistados. Antes, sin embargo, se brindan algunas aclaraciones sobre el diseño metodológico tras el proceso de investigación.

2. Proceso investigación y diseño metodológico

Los 30 testimonios aquí reunidos forman parte de un estudio mayor que busca analizar activismos en defensa de los animales en América Latina, partiendo de una comparación entre México y Argentina. Este trabajo es un primer paso en esa línea. En tal sentido, el temario que orientó las entrevistas incluyó inicialmente una variedad de aspectos tomados del acotado y más considerable acervo sobre la cuestión en América Latina (Méndez, 2024; Rodríguez Cáceres, 2024; Sifuentes García, 2022) y en otras partes del mundo (Bhalobasha, 1991; Díaz Carmona, 2012; Galvin y Herzog, 1998; Herzog *et al.*, 1991; Jamison y Lunch, 1992; Jasper y Nelkin, 1992; Jasper y Poulsen, 1995; Jerolmack, 2003; Munro, 2001), respectivamente. Otras categorías fueron incorporadas luego, producto del propio proceso de investigación.

La información obtenida fue resultado de un proceso de comparación constante de datos (Holton y Glaser, 2012) que incluyó cuatro rondas sucesivas de codificación (Dabenigno, 2017). La carga permanente de entrevistas en bases de datos y programas que permiten ver y agrupar resultados provisorios (Chernobilsky, 2006), de modo de prefigurar argumentos y relaciones, fue parte del trabajo llevado a cabo durante las rondas mencionadas. Una de ellas, resultó de una presentación preliminar frente a un área de estudios y de los comentarios recibidos por parte de sus integrantes.³ Otra de las rondas se llevó a cabo durante el proceso de escritura de este mismo trabajo.

La identidad antiespecista, en cuanto objeto de estudio, es resultado de dichas rondas y constituye un “ajuste” entre la información recabada

3. El autor agradece por ello a los integrantes del Área de Ambiente y Política (AAP), Escuela de Política y Gobierno, Universidad Nacional de San Martín.

durante el proceso de investigación y los presupuestos de la literatura que orientaron la formulación del temario de entrevista en primer lugar (Soneira, 2006). Por ajuste se entiende un nuevo recorte del objeto de estudio en virtud de la información obtenida. El criterio que orientó la búsqueda originalmente refirió, en forma genérica, a activistas o simpatizantes de causas animales. Los resultados obtenidos indicaron que el significante “animal” fue apropiado casi exclusivamente por quienes practican un estilo de vida vegano y se involucran en activismos antiespecistas. En tal sentido, la teoría elaborada refiere a un colectivo que se identifica sobre la base de los dos aspectos mencionados.

El criterio de selección de unidades de análisis fue teórico y su incorporación resultó de la técnica “bola de nieve” (Mendizabal, 2006). Esta consistió, a grandes rasgos, en pedirles referencias de nuevos contactos a quienes habían sido entrevistados previamente. La investigación, no obstante, partió de un listado de contactos sin vínculos entre sí, con objeto de reducir posibles sesgos de selección. Las solicitudes de entrevistas, por su parte, fueron cursadas por distintos medios con el mismo fin. Dichos medios incluyeron contactos personales en eventos presenciales (tales como congresos y manifestaciones públicas), referencias de informantes clave y solicitudes enviadas por redes y mensajería digital (principalmente Instagram, WhatsApp y correos electrónicos). Un mapeo de organizaciones con distintas características, elaborado a partir de diversas fuentes (tales como bibliografía especializada, notas periodísticas y redes digitales) también fue llevado a cabo durante el proceso de investigación con objeto de reducir el riesgo de sesgo de selección de la muestra (Archer, Luansang y Supawut, 2012). Organizaciones que se declarasen a favor de causas por los demás animales; con personería jurídica y sin ella; con presencia internacional, nacional y local; con estructuras diferenciadas u horizontales; con personal pago y/o voluntario; y con preferencia por distintos repertorios de acción, fueron consideradas en dicho mapeo. En total, fueron relevadas 51 organizaciones con presencia en uno o más de los 32 estados mexicanos. Integrantes de 29 de ellas componen la muestra recabada entre noviembre de 2023 y mayo de 2024. Algunas de

las personas que componen la muestra, asimismo, participaban en más de una organización al momento de ser entrevistadas. Junto con dichas personas, también se realizaron entrevistas a 10 activistas independientes. Quienes residen en México fueron seleccionadas para la primera etapa de esta investigación por su importancia regional respecto del tema de interés (Bourianne, 2023; Ipsos MORI, 2018; Mena Roa, 2023).

El temario que guio las entrevistas al momento de redacción de este trabajo incluyó seis ejes o familias de categorías (Dabenigno, 2017). La información presentada aquí corresponde a tres de ellas y las secciones subsiguientes presentan el contenido referido a cada una de esas familias de categorías.⁴

La información presentada en las dos secciones que siguen requirió, en ocasiones, la elaboración de preguntas y consignas más estructuradas que las que favorecieron la obtención de información reunida en la tercera sección. Esto se vincula con la obtención de datos “más duros”, tales como edad e ingresos, y de indicadores que midan el nivel de afinidad de quienes participaron de la muestra respecto de ciertas ideas, valores y creencias. Herramientas de recolección de datos similares desarrolladas por investigaciones previas fueron tomadas en consideración para la elaboración de las preguntas y consignas mencionadas (por ejemplo, Díaz Carmona, 2012).

3. Perfil de activistas residentes o nativos mexicanos

El perfil de quienes participaron de la investigación incluye una serie de categorías integradas por aspectos etarios, de género, socioeconómicos, demográficos e interpersonales, que teóricamente presentan relaciones entre sí. La edad de quienes integran la muestra, para comenzar, es de 36 años aproximadamente. 11 de las personas incluidas en la muestra se ubican en el rango etario que va de los 30 a los 40 años, y 7 en el que va

4. Todos los gráficos presentados son de elaboración propia.

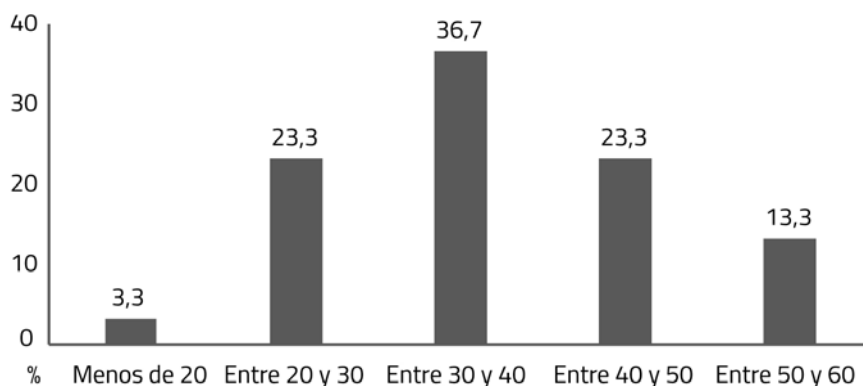


Figura 1. Rango etario.

de los 20 a los 30 y de los 40 a los 50 años, respectivamente (fig. 1). La persona más joven de la muestra contaba con 19 y la mayor con 57 años al momento de ser entrevistadas.

“Femenino” fue el género con el que se percibieron 22 de las 30 personas que integran la muestra. Por su parte, 7 personas se percibieron como masculino y tan solo una como no binaria (fig. 2). 5 personas, distribuidas entre las tres categorías mencionadas, se identificaron como integrantes de la comunidad LGBTIQ+.

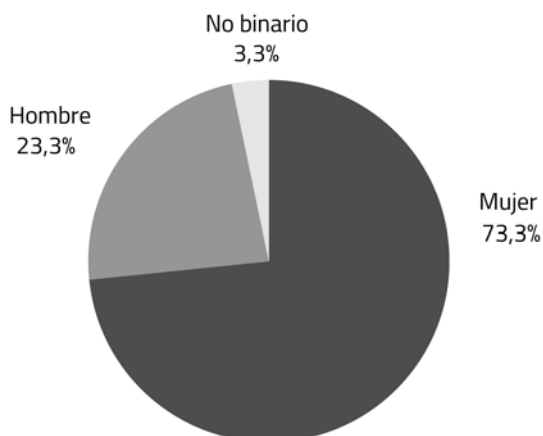


Figura 2. Género autopercebido.

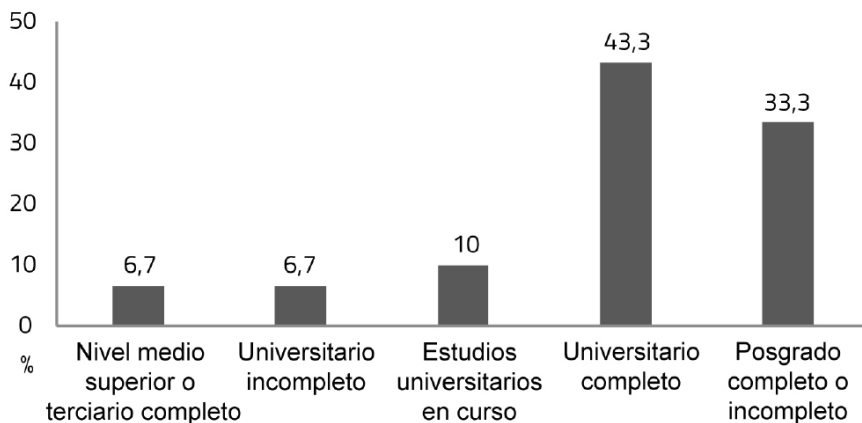


Figura 3. Máximo nivel educativo alcanzado.

El nivel educativo de quienes participaron de la investigación tendió a ser alto con relación al porcentaje de la población mexicana con estudios superiores (21,6%) (INEGI, 2023). Con excepción de dos personas, el conjunto de la muestra indicó contar con alguna experiencia en educación superior. “Estudios universitarios completos” fue, en tal sentido, la opción más elegida (fig. 3).

El nivel de ingresos declarado por las personas que integran la muestra también es alto con relación al conjunto de la población mexicana. Ingresos por hogar semejantes al promedio del decil 9 (33.622 pesos mexicanos) obtenido por la última Encuesta Nacional de Ingresos y Gastos de los Hogares (ENIGH) en 2023 fueron declarados por 14 personas. Otras 5 personas, por su parte, declararon ingresos semejantes al promedio del decil 10 (66.899 pesos mexicanos). Ningún entrevistado, en cambio, declaró ingresos semejantes a los primeros tres deciles (fig. 4).

Poco más de la mitad de quienes participaron de la investigación reportaron vivir sin compañía humana (16 casos). Esto indica, entre otras cosas, que dichas personas generan el único ingreso en sus respectivos hogares.

Las relaciones interpersonales de quienes integran la muestra incluyen una serie de aspectos diversos. En materia de estado civil o

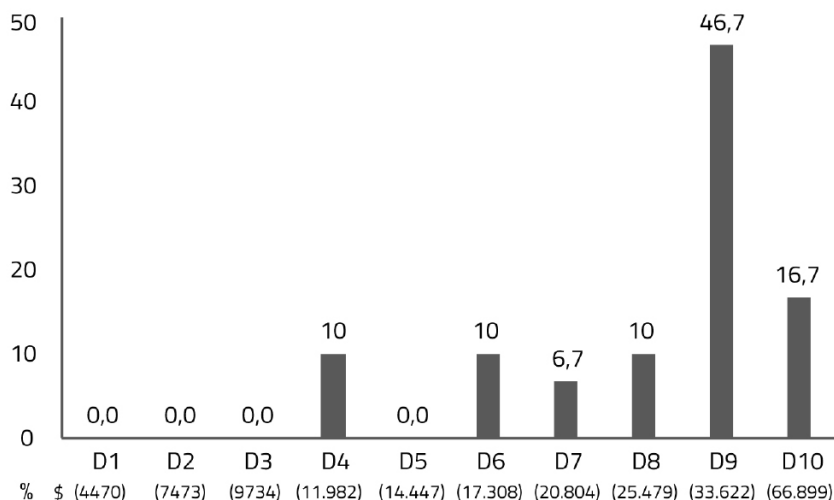


Figura 4. Ingreso mensual por hogar en pesos mexicanos dividido en deciles.

sentimental, 10 personas indicaron mantener una relación sentimental, pero sin convivencia; 8 declararon no tener pareja sentimental; 2 manifestaron haberse separado o divorciado; 6 formaban parte de un matrimonio y 4 de un concubinato.

La gran mayoría de la muestra, 26 personas, declaró no tener hijos (fig. 5). Quienes declararon no tener hijos, con excepción de un caso, también señalaron no desearlos. En los casos con hijos y sin ellos, tenerlos fue

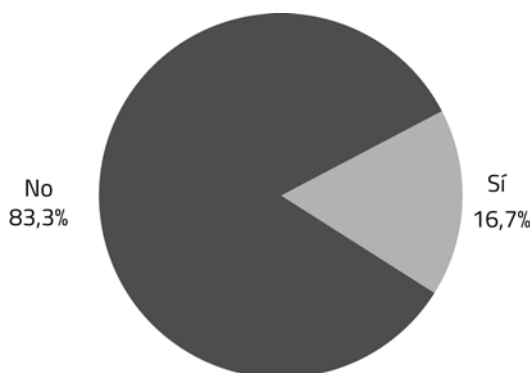


Figura 5. Personas con hijos.

considerado una decisión con fuertes implicancias éticas que alcanzan a la persona que se trae al mundo y al resto de las personas humanas y no humanas. En esa línea, la adopción fue ponderada positivamente, tanto en el testimonio de una persona que fue padre por esa vía (testimonio 29) como en el de otra que considera ser madre (testimonio 12).

La adopción responsable de otros animales también es ponderada positivamente, en este caso, por el conjunto de la muestra. En ese sentido, 28 personas indicaron convivir con otros animales al momento de la entrevista (fig. 6). Entre quienes declararon no hacerlo, 2 personas indicaron estar pasando por un duelo por la pérdida de animales de compañía.⁵

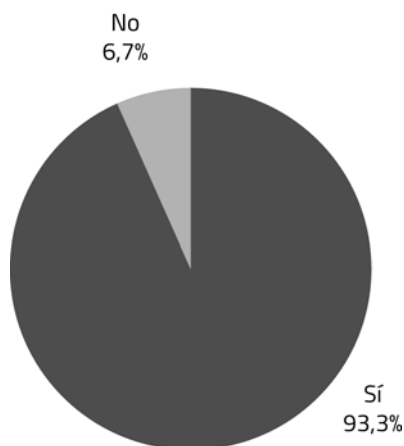


Figura 6. Vínculo con animales de compañía.

Asimismo, las 30 personas que participaron de la investigación, sin excepción alguna, declararon haber tenido vínculos significativos con otros animales. Más aún, con excepción de dos personas,

5. La categoría *animales de compañía* incluye a perros, gatos y otras especies de animales domesticados. Es utilizada por quienes adhieren al veganismo y antiespecismo como respuesta al carácter de propiedad implícito en la denominación de mascota. El reemplazo de unas palabras por otras más afines a la filosofía adoptada es una reivindicación usual entre quienes forman parte del universo de interés.

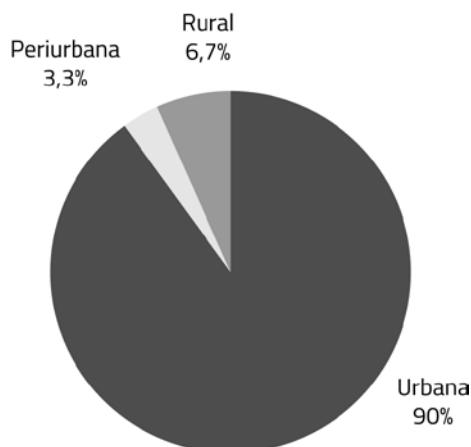


Figura 7. Tipo de zona de residencia.

todos declararon convivir con otros animales desde que tienen recuerdos. En los dos casos excepcionales, según sus testimonios, quienes se oponían a la presencia de otros animales en la casa eran uno o ambos progenitores.

Las personas que participaron de la investigación conviven habitualmente con perros y gatos. Sin embargo, también fueron mencionadas otras especies de animales que no son considerados de compañía. Esto fue declarado, en general, por quienes indicaron ser responsables de santuarios, sitios adaptados a las necesidades de animales rescatados que comúnmente requieren un entorno periurbano o rural.

Otro aspecto común a la mayor parte de la muestra, con excepción de quienes son responsables de santuarios y de una persona más, es la residencia en zonas urbanas. Un total de 27 personas indicaron residir en ese tipo de zonas (fig. 7). Las respuestas obtenidas provinieron principalmente de la Ciudad y el Estado de México (36,7%) y de los municipios que integran el Área Metropolitana de Guadalajara (30%). Lo mismo ocurrió respecto del lugar de nacimiento. 28 personas declararon haber nacido y crecido en ellas o en otras áreas urbanas. Ninguna persona, en cambio, declaró haber nacido o desarrollado su infancia en una zona rural (fig. 8).

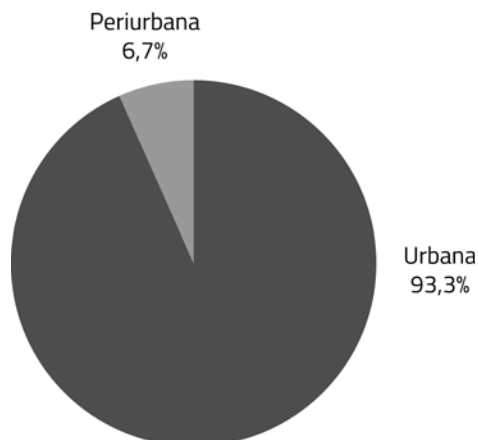


Figura 8. Tipo de zona de nacimiento.

Se estima que la zona de nacimiento o residencia, la convivencia con otros animales, el género autopercebido, entre otras características citadas, tienen afinidad con posturas del orden de lo simbólico. El siguiente segmento repasa en algunos aspectos relativos a ello.

4. Afinidades de ideas, valores y creencias

Valoraciones de quienes participaron de la investigación sobre el régimen democrático y sus principales actores (los partidos políticos), el sistema capitalista y su principal institución (la propiedad privada), y sobre otros aspectos (igualdad, libertad, espiritualidad y el entorno) son presentados aquí. La información reunida en esta sección fue obtenida mediante una dinámica que propuso a los participantes indicar su grado de acuerdo en una escala que va del 1 (para nada de acuerdo) al 5 (totalmente de acuerdo) frente a una serie de afirmaciones. También se les propuso que otorguen prioridad a una serie de áreas problemáticas, nuevamente, a partir de una escala que va del 1 (para nada prioritario) al 5 (absolutamente prioritario). Además, se les ofreció como opción la posibilidad de ampliar las respuestas sobre las consideraciones que juzgaran pertinentes.

Casi la mitad de la muestra (14 personas) indicó estar “para nada de acuerdo” con la afirmación “el capitalismo es el mejor sistema posible”. Los números de rechazo al respecto alcanzaron a 27 personas si se incluye a quienes se consideraron “en desacuerdo” con tal afirmación. La figura de propiedad privada, en cambio, alcanzó un rechazo menor entre quienes integraron la muestra, si se considera que solo 9 personas eligieron las opciones “de acuerdo” y “totalmente de acuerdo” respecto de la afirmación “debe ser abolida en absoluto”. Varios entrevistados (11 de ellos) sintieron la necesidad de agregar que, según su criterio, la figura de propiedad privada debe ser abolida en absoluto cuando refiere a un animal o ser sintiente, no así en otros casos. La democracia como “mejor régimen de gobierno posible”, por su parte, recibió una adhesión matizada. En tal sentido, la mitad de la muestra indicó estar parcialmente de acuerdo con dicha afirmación. La adhesión al régimen fue superior a su rechazo si se considera lo expresado en los extremos del continuo. “Acuerdo” y “totalmente de acuerdo” sumaron, en conjunto, 18 adhesiones frente a 5 personas que optaron por las valoraciones más bajas (“en desacuerdo” y “para nada de acuerdo”). Esto es más significativo aún, teniendo en cuenta la mala valoración cosechada por los partidos políticos. Al respecto, 21 personas valoraron negativa (“en desacuerdo”) o muy negativamente (“para nada de acuerdo”) a los partidos políticos como “herramienta para canalizar las demandas de la sociedad civil”. Casi la mitad de la muestra (14 personas) se mostró impelida a hacer una acotación referida a su consideración positiva del régimen democrático y negativa de los partidos políticos. En general, las argumentaciones giraron en torno a una ponderación de una democracia más directa y manifestaron cierto desagrado relativo a una crisis de representación partidaria. Los partidos políticos mexicanos, por su parte, recibieron fortísimas críticas (fig. 9).

Tal como puede observarse en la figura 10, cuatro áreas temáticas (“violencia organizada y narcotráfico”, “derechos humanos”, “desigualdad étnica o racial”, y “desigualdad socioeconómica”) alcanzaron la máxima categoría en términos de asignación de prioridad (“muy prioritario”) en porcentajes iguales o mayores al 80% de la muestra, que

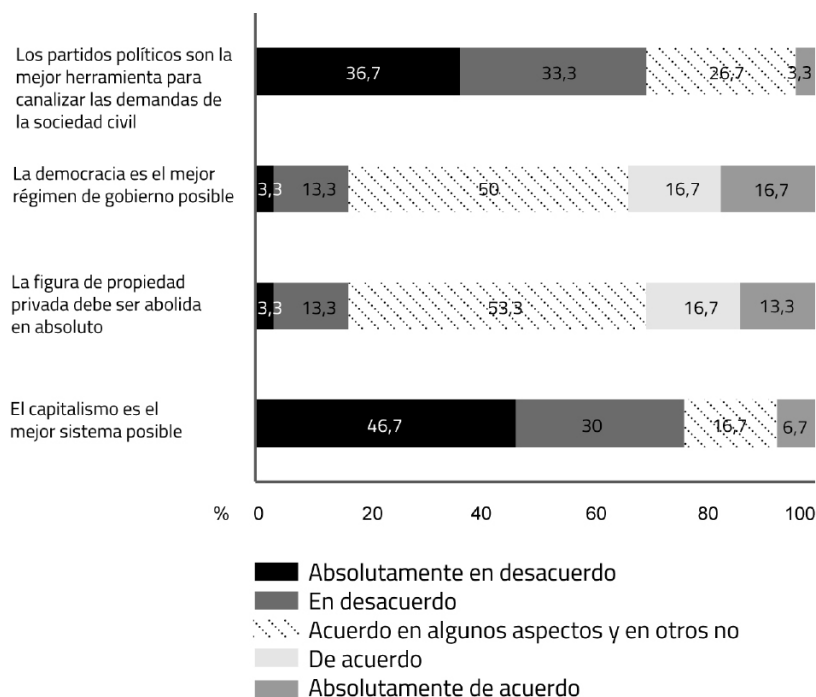


Figura 9. Valoración de los sistemas democráticos y el capitalismo.

equivale a 24 personas o más. Dichas áreas, además, no reportaron respuestas en el extremo que agrupa las opciones “para nada prioritario” o “poco prioritario”. Tampoco cosecharon respuestas en el extremo negativo del continuo áreas relacionadas con “problemas ambientales globales” y “locales”. Problemas relacionados con temas religiosos, en cambio, fueron considerados como los de menor tenor entre quienes integraron la muestra, con apenas 3 personas que los valoraron “prioritarios” o “muy prioritarios”.

Lo anterior es consistente con el grado de ateísmo o agnosticismo declarado por gran parte de quienes integraron la muestra (fig. 11). “Las energías”, “el universo”, “la naturaleza”, entre otras opciones similares, sin embargo, fueron parte de las respuestas de 10 personas que no se consideraron religiosas, pero sí “espirituales”. El budismo, adicionalmente, fue señalado por un entrevistado como parte de la filosofía de

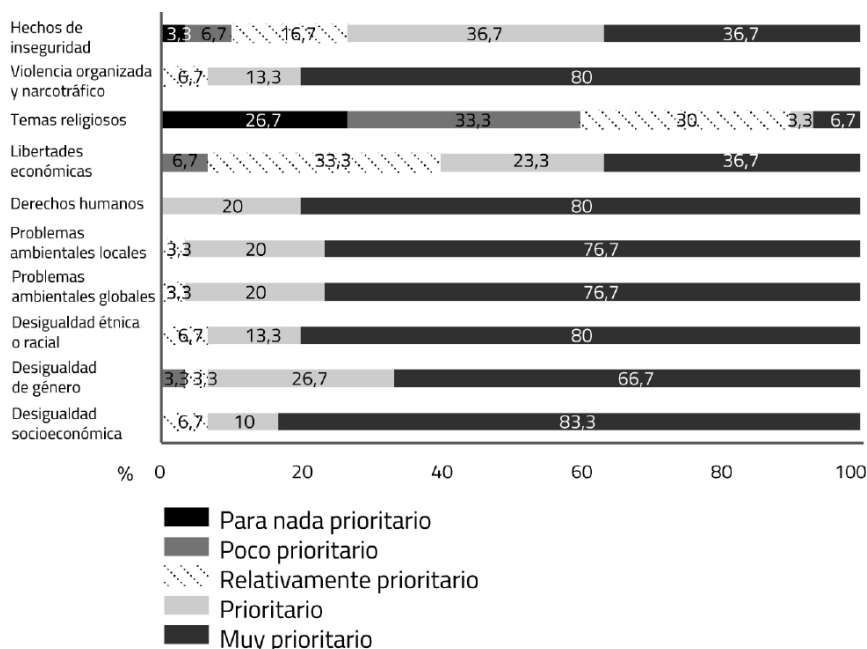


Figura 10. ¿Cuán prioritario le parece?

vida que práctica, y que “algunas personas lo consideran una religión” (testimonio 15) (fig. 12).

En otro orden, quienes participaron de la muestra se manifestaron a favor de posiciones que van del centro (13 personas) a la izquierda (16 personas) del arco político. No hubo respuestas que indicasen opciones afines a la “derecha” y “extrema derecha”, y apenas una a favor de la “extrema izquierda”. Nuevamente, quienes profundizaron al respecto, manifestaron un descreimiento generalizado en torno al conjunto de los partidos políticos en México. “No existen partidos de izquierda en México” fue la expresión, textual o en palabras semejantes, de casi la mitad de la muestra (14 casos). Entre quienes se consideraron de izquierda, asimismo, fue muy común la crítica a la gestión de gobierno de Andrés Manuel López Obrador. En más de una ocasión se señaló que “el gobierno ve el activismo como su enemigo” (testimonios 12, 22 y 27) (fig. 13).

La información recabada en esta sección y en la precedente comienza a insinuar contornos de un perfil. El siguiente apartado ofrece, complementariamente, información relativa a la opción por el veganismo ético y al compromiso con activismos antiespecistas.

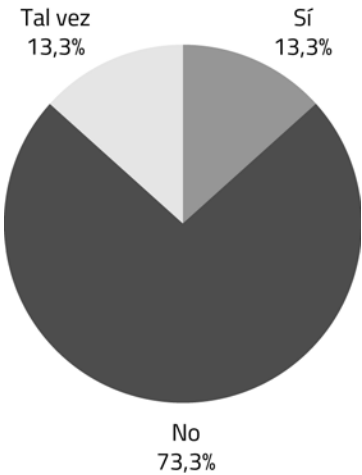


Figura 11. ¿Es creyente de algún dogma o religión?

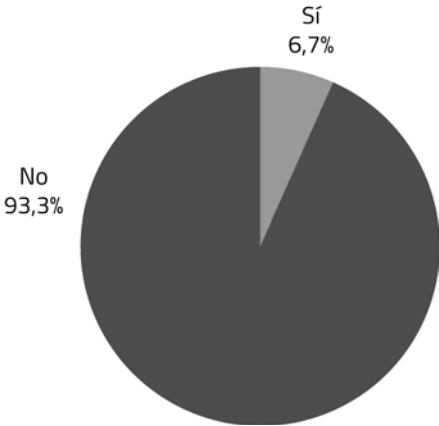


Figura 12. ¿Es practicante de algún dogma o religión?

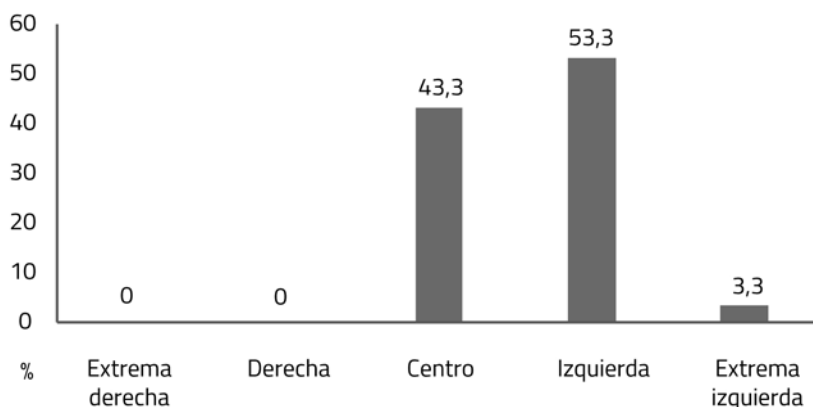


Figura 13. ¿Cuál de las siguientes posturas describe mejor su posición política?

5. Transición hacia un estilo de vida vegano e involucramiento antiespecista

La opción por el veganismo y la incorporación a activismos antiespecistas son procesos por los que se pregunta esta investigación, y por curioso que parezca, también son sus principales resultados. De 30 personas entrevistadas, 29 se reconocieron como veganas (fig. 14) y 28 se identificaron como activistas por causas animales (fig. 15). El antiespecismo, por su parte, fue elegido por la primera minoría (9 personas) como la denominación que mejor define su causa (fig. 16).

Las tendencias al veganismo, al activismo y al antiespecismo merecen una serie de acotaciones más allá de los datos ilustrados. En primer lugar, a juzgar por el mapeo de organizaciones realizado y el contenido obtenido de las entrevistas, tal parece que el significante “animal” fue apropiado casi exclusivamente por quienes practican un estilo de vida vegano. Otro universo cercano está integrado por grupos de rescatis-tas de perros y gatos, pero en este se emplea una retórica notoriamente distinta. Quienes se consideran rescatis-tas, además, no son necesariamente veganos. En tal sentido, suelen ser calificados despectivamente como “perrigatistas” o “mascotistas” por una parte de quienes sí lo son. Pese a ello, tal como lo ilustra el siguiente testimonio, algunos activistas



Figura 14. Estilo de vida o dieta.

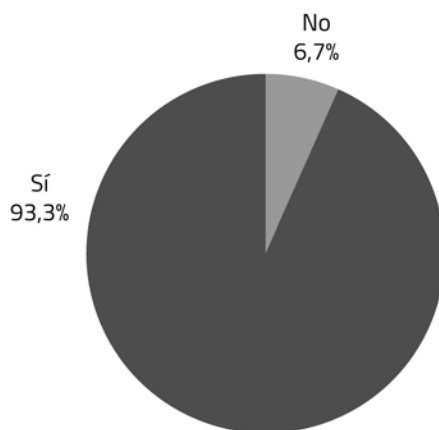


Figura 15. ¿Se considera activista por una causa animal?

antiespecistas pasaron por el “perrigatismo” antes de hacer el tránsito hacia el veganismo:

Empecé con esta preocupación “perrigatista”, como se le dice aquí medio despectivamente. Conocí gente de todas las ideologías que te imaginas. Entonces decidimos hacer una agrupación que reunía a muchas organizaciones y como parte de las actividades que hicimos, me tocó

hacer una investigación sobre rastros.⁶ No hubo vuelta atrás desde entonces, ahí comprendí que no son nomas perros y gatos (testimonio 10).

En segundo lugar, el alto nivel de activismo o participación declarado incluyó distintas formas de comprenderlo. Por ejemplo, la exclusión de productos derivados de animales de los consumos personales, siempre y cuando se asuma públicamente, fue considerada como una forma de activismo por una parte significativa de la muestra. Por el contrario, acciones con mayor visibilidad, tal como la organización de una manifestación pública, no fueron consideradas como activismo por otra parte de la muestra cuando, a cambio, se obtuviera un ingreso monetario. Tal es la consideración y la situación de una de las dos personas que no se identificaron como activistas:

Yo tengo mucho respeto por el activismo. Considero que ayudo a organizar el activismo por la causa, pero a mí me pagan por una actividad profesional. Yo soy parte de una organización profesional e internacional con donantes. Sí, me interesa lo que hago, soy vegano y antiespecista, empatizo con los demás animales y con otros activistas, pero me pagan por una actividad rentada. Lo mío no es activismo, es una actividad profesional y un privilegio también (testimonio 22).

En tercer lugar, la figura 16 parece indicar que el antiespecismo goza de una alta adhesión, aunque no es una posición mayoritaria. Si bien es la primera minoría, frente a preguntas tales como “¿por qué considera el término elegido como el que mejor describe su causa?” o “¿qué entiende por dicha postura?”, otras 20 personas identificaron el especismo como el orden contra el que luchan. En ese sentido, con salvedad de la denominación “bienestarista” (dos personas se identificaron como tales), la adhesión a otras etiquetas incluye al antiespecismo como denominador común.

6. Se utiliza habitualmente en México para referir a los lugares donde se da muerte a animales para consumo.

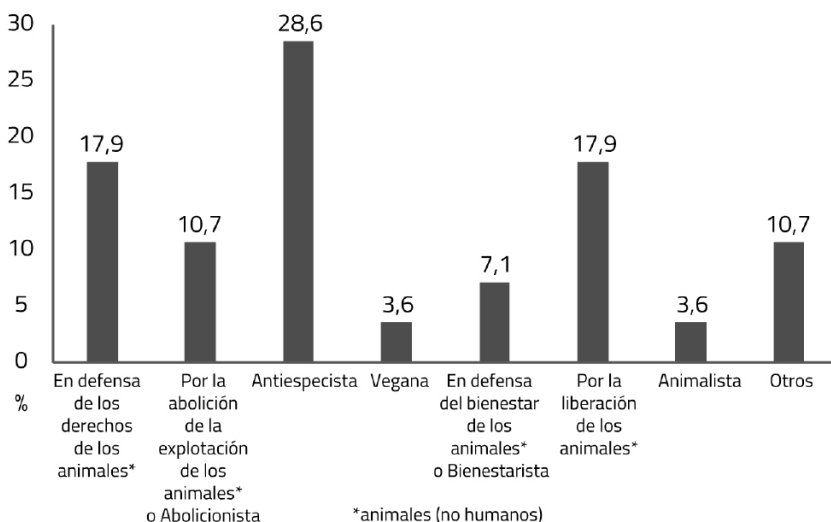


Figura 16. ¿Qué nombre le parece más adecuado para la causa que defiende?

La preferencia por denominaciones tales como “liberación animal” (5 personas) y “abolicionista” (3 personas) refieren, a menudo, a lecturas o posturas de referentes intelectuales. “La puso sobre la mesa Gary Francione” dirá, al respecto, el testimonio 13. Algo similar ocurre con la etiqueta “en defensa de los derechos animales” (5 personas). Sin embargo, esta también sirve para identificar una agenda común a un universo de organizaciones, tal como lo expresa el siguiente testimonio:

Todas las organizaciones formamos parte de un movimiento, más allá de las posturas doctrinarias que tengamos. Las posturas doctrinarias les importan siete rábanos a los animales. Podemos diferir, pero tenemos una agenda en común que se llama, hoy por hoy, derechos de los animales. Que se vote el artículo 73 constitucional,⁷ así unos hagan

7. Este otorga al Congreso de México la facultad de legislar en materia de bienestar y protección animal. La reforma fue aprobada el 30 de marzo de 2023 por ambas cámaras del legislativo nacional. Tras ser enviada a los congresos locales, el 2 de diciembre de 2024 la presidenta Claudia Sheinbaum firmó las reformas constitucionales y las envió para su publicación en el Diario Oficial de la Federación.

unas cosas u otras. Es un tema jurídico el que nos une a todos como movimiento (testimonio 14).

Dicha agenda, sin embargo, no es compartida por el conjunto de los activistas entrevistados. Algunos la rechazan por cuestiones de índole ética, otros lo hacen porque la consideran ineficaz. Este es el caso del siguiente entrevistado:

Las leyes, la sanción de derechos y el *lobby* podrían ser muy importantes, pero hay muchos intereses, corrupción y dinero. Entonces, siendo muy realistas, pensar que una ley pueda cambiar algo, lo veo imposible. Entonces creo que el camino es otro. Es mover la demanda. Es decir, convencer a la gente que si tú estás contra la violencia animal, no es que vas a joder a las empresas, pero si dejas de demandar esos productos, tendrán que hacer productos libres de crueldad animal para subsistir (testimonio 6).

Otra justificación común a varias personas entrevistadas, por su parte, refirió a una preocupación sobre cómo comunicar la causa de manera de atraer nuevos simpatizantes:

Creo que “antiespecismo” resume muy bien todo, porque va desde un cuestionamiento y deconstrucción personal hasta una cuestión más política del especismo, que nos inculcan cuando crecemos. No obstante, si le quiero hablar a un público amplio utilizo la palabra “vegana” porque ya se conoce (testimonio 3).

Para el entendimiento general, sería fundamental hablar de derechos de los animales. Porque tienen su derecho a la vida, a la libertad, sus derechos fundamentales. Cuando hablamos de liberación animal, la gente lo relaciona solo con abrir las jaulas, en lugar de comprender que hay toda una explotación de los animales en la que se sustenta nuestra sociedad, o sea, el especismo. Entonces, para facilitar el

entendimiento, aun frente a preguntas del estilo “¿derecho a votar?”, creo que es más fácil fundamentar que nos referimos a los derechos fundamentales. Yo creo que eso es un poco mejor que hablar de antiespecismo. Aunque nosotras lo entendamos bien, otros no lo hacen. Un grupo de veterinarios nos han dicho que parece que estás en contra de la especie, al no saberse qué es el especismo. Entonces, yo creo que hay que utilizar etiquetas más accesibles y entendibles. Pero también venimos con las lecturas, filosofía, ética animal, vamos avanzando con ello (testimonio 9).

La selección del término “bienestarista”, como la denominación que mejor describe la causa de dos integrantes de la muestra, sería, *a priori*, una excepción a la regla. El bienestarismo, recuérdese, es una postura que considera ético el uso y consumo humano de otros animales siempre que no se los someta a sufrimientos innecesarios (Gradin, 1999), por lo tanto, otorga mayor valor moral a los humanos que a otros animales. Consistentemente, la única persona omnívora de la muestra se consideró bienestarista y definió su postura en palabras semejantes a la anterior definición. La segunda persona que se declaró como bienestarista, en cambio, lo hizo considerando su participación regular en una organización que promueve acciones para mejorar el bienestar de otros animales, tales como ampliar el tamaño de las jaulas en las que se encierran aves de corral (ver fig. 14). Esta última persona, no obstante, consideró como “único medio viable” para cumplir su “deseo de alcanzar una sociedad no especista” el éxito de acciones como la mencionada (testimonio 2).

Posturas como la anterior expresan, a la vez, un consenso y un disenso entre quienes integran la muestra. El primero remite al fin de la causa, el último, a los medios para alcanzarlo. De un lado, se encuentran quienes consideraron que las medidas tendientes a mejorar el bienestar o a reducir el malestar de los demás animales contribuyen con la causa antiespecista. Del otro, se encuentran quienes consideraron que tales medidas no son éticas y conspiran contra la causa. Ambas posturas, con

matices de diferentes tipos, fueron expresadas en los siguientes fragmentos de entrevistas:

Muchas organizaciones se quedaron en ese bienestar animal, pero dentro de la esclavitud. En tal sentido, Francione aboga más por derogar la figura de propiedad sobre los animales. Una vez hecho eso, los animales son vistos como individuos. A partir de allí, los animales comienzan a tener derechos. No es suficiente que el animal no sufra, sino que tiene que ser independiente, tener su libertad. Entonces yo considero que para que los derechos de los animales existan, hay que romper con esa noción de propiedad, de esclavos. Entonces, sí considero que los animales deben tener sus propios derechos, que no son iguales a los nuestros. No es que van a votar, pero sí a su vida y libertad. Yo creo que las medidas bienestaristas pueden demorar la abolición. Al final considero que lo que les pasa a los demás animales no nos pasa a nosotros hoy día. Entonces el hecho de hacerlo gradualmente es una forma de tranquilizar nuestra conciencia y relajarnos en ese aspecto (testimonio 8).

No creo en esto de ir poco a poco. No creo que medidas bienestaristas nos vayan llevando hacia el abolicionismo. Sí creo que poco a poco el mundo avanza, pero creo que teorías de bienestar animal es asociarnos con los explotadores. Por ejemplo, gallinas libres de jaulas es aceptable porque están mejor que las que permanecen en jaulas, entonces hace que me sienta bien consumiendo sus huevos; hace que sigamos aceptando su explotación. Esclavo en jaula de oro sigue siendo un esclavo. Aunque nos lo pinten más bonito, no deja de ser explotación. Todo es cuestión de cuestionar que los animales no nos pertenecen y no tenemos derechos sobre sus vidas. Sus vidas no deberían tener valor comercial. El bienestatismo hace que no cuestionemos que no tenemos derecho a hacer uso y abuso de ellos (testimonio 15).

Creemos que la problemática es considerar a los demás animales inferiores o que tenemos nosotras y nosotros esta autoridad moral o

supremacía de poder decidir sobre sus cuerpos, sus vidas, sus fines. Sin embargo, aunque no celebro el bienestarismo, entiendo que, debido al sistema que tenemos, no es viable que la abolición se logre de un tajo. Entonces, entiendo porque el bienestarismo existe, pero no lo fomento o apoyo. Creo que hay que enfocarse en la raíz del problema que es el especismo. También creo que la clave es a partir de la sensibilización y educación en las escuelas y de quien formula las leyes (testimonio 7).

Soy antiespecista, pero es el ideal. La realidad es que se necesita un cambio gradual, empezando por lo legal, atendiendo el modo en que son criados los animales. Entonces, actualmente, se necesita una versión por los derechos de los animales para tratar que haya un mayor bienestar, una eliminación de la crueldad y que haya un empuje para el consumo de productos no animales. Lo que se trata es que la demanda comience a ir a opciones vegetales. Desde ese lugar se va a reducir la explotación animal. Desafortunadamente, es algo a muy largo plazo (testimonio 18).

Como anarquista, estoy en contra de cualquier tipo de opresión. Eso incluye la opresión de especie. Ahora bien, como dice Óscar Horta, entre el bienestarismo y el abolicionismo está el regulacionismo. Creo que en este momento histórico debemos apostar mucho a ello. En tal sentido, si es necesario negociar con algún empresario o alguien de otra postura para favorecer la causa, yo estoy de acuerdo (testimonio 13).

Yo soy total de postura abolicionista, pero si en este momento hay animales siendo matados en mataderos y me llega una ley para mejorar sus condiciones de vida, yo la voy a analizar. Está padre tener una utopía, porque es la que nos hace caminar hacia allá, pero no podemos ignorar que tenemos que tratar a los animales ahora. Eso sí, depende la medida. Puedo revisar una ley, pero no me vas a ver pidiendo jaulas más grandes, ni felicitando a una empresa por hacer huevos de gallina “libre”. Elijo lo que considero que puede ayudar en

el momento, pero no me paro en posturas bienestaristas. Yo prefiero decirle a la empresa “Deja de utilizar huevo y reemplázalo porque se puede”. En fin, en la práctica es donde se presenta el dilema, y es donde hay que decidir. Hay cosas que no voy a hacer y otras en las que sí participaré (testimonio 29).

Es que no es que seas abolicionista o bienestarista, porque ese es el problema, la mentalidad dualista que tenemos. Esa cognición dualista que tenemos es el fracaso de todos nuestros problemas internos y externos. Verlo todo dualista, no eres esto, no eres lo otro, eres abolicionista o eres bienestarista, entonces siempre estamos así, una u otra, bueno, malo, guapo, bonito, es de locos. Eres abolicionista en lo que se pueda abolir, y en lo que no puedes, porque todavía no se dan las condiciones, entonces busca las mejores maneras en las que estén los animales. Las mejores maneras, no es lo ideal que los maten bonito, pero es mejor que mueran de manera rápida a que los infiernos en que los matan a batazos. Es metodología del activismo, en las condiciones que tenemos que sí podemos abolir: espectáculos, experimentación en cosméticos, podemos abolir en la moda, abolir el trabajo de animales en calandrias y de burros. Es lo que sí podemos abolir y avanzar en lo demás. Lo demás, concientizarlo (testimonio 14).

Siempre hay que apuntar a la liberación. Ahora bien, la postura de todo o nada en un sistema que está hecho para perpetuar al especismo siempre nos va a dar nada. Yo comparto la desesperación del que pugna por todo. Y es dolorosísimo decir “bueno, pues va a ser 2, pero no 10”. Bueno, ¡pero al menos va a ser 2! Cuando se hizo la primera ley de protección a los animales en México todo el mundo decía que era una basura, y lo era. Pero desde entonces hubo una ley. Había que sacar una ley, porque teniendo una ley la puedes reformar. No teniéndola, ¿qué haces? Teniendo una ley se pueden crear instituciones para esa ley. No teniéndola, ¿qué haces? Cuando vas al todo o a la nada, si esperas el todo, no habría ley ni nada. Nos habrían dicho que “no” todo el

tiempo. Creo que hay que ir construyendo avances. Sobre esos avances nos podemos montar para construir otros. A la larga, cuidar que las leyes que ya están se cumplan y avanzar en nuevos aspectos, puede representar un beneficio importante para los demás animales. Quizá no el que queremos, pero importante al fin. Los esclavos no dejaron de serlo de un día para el otro y las mujeres no votaron de un día para el otro. Así funciona este sistema, mientras no terminemos con él, tenemos que adaptarnos para sacar el mejor partido (testimonio 28).

El dilema por los medios o estrategias para alcanzar un fin común reúne argumentos de orden ético y estratégico que no parecen fácilmente compatibles. Eso implica, para algunas personas entrevistadas, “ensuciarse un poco la ética y la moral para alcanzar los fines propuestos” (testimonio 29).

Frente a tal dilema, tanto de un lado como del otro, varias personas otorgaron importancia a la formación continua. En tal sentido, fue común la mención de pensadores, activistas y conferencistas en el área de la ética y la filosofía (Gary Francione, Óscar Horta, Martha Nussbaum, Peter Singer y Gary Yourofsky se encuentran entre los más referidos). El siguiente fragmento de entrevista, por ejemplo, narra un proceso de incorporación al activismo antiespecista por etapas. La inquietud de excluir productos derivados de animales de los consumos personales formó parte de la primera etapa, pero lo que la persona juzgó como “falta de preparación” le impidió avanzar en un mayor involucramiento en la causa:

Producto de mis lecturas de fanzines, diarios y revistas, había ciertos destellos de veganismo. Pero por entonces no hacía activismo por los demás animales, solo llevaba una dieta basada en plantas, y punto. También, porque no me sentía preparado porque no tenía la información. Yo mismo me seguía preguntando cosas. Únicamente sabía que estaba mal, pero por saber que está mal no puedes convencer o tratar de entablar un diálogo con alguien (testimonio 29).

En una segunda etapa, en cambio, el entrevistado entró en contacto con otras personas veganas y antiespecistas y vivió sus primeras experiencias de activismo por la causa:

Ya fue hasta el 2009, 2010, que se empezaron a hacer las primeras protestas en contra de las corridas de toros en la Ciudad de México, donde, afortunadamente, en esas manifestaciones ya sí se reunían muchas personas veganas antiespecistas o, aunque no lo fueran, que al menos estaban a favor de ciertos derechos animales. Entonces empecé a hacer activismo antiespecista, aunque más de fin de semana. Aún no era mi activismo prioritario [...] Luego continué formándome, a la par que daba inicio al santuario, y poco a poco comenzó a ser mi activismo prioritario (testimonio 29).

En su etapa actual, la persona entrevistada ya se dice estar asentada en su postura contra el especismo. Aun así, en ese contexto, el relato remarca cuán importante es continuar leyendo y dialogando con personas involucradas en la causa:

Ahorita hay una filósofa catalana, Susana Monsó, que habla de cómo viven el duelo los animales. Su libro me revolucionó la cabeza. Esto a pesar de que yo ya me sentía muy sólido en argumentación, principios, filosofía y en todo. Se me hacía muy difícil sorprenderme, pues viviendo con animales, me decía “pues yo ya los conozco”, y su libro me sorprendió mucho [...] Hay muchos autores jóvenes, quizá promedien los 30 años, que están escribiendo bastante, ya sea desde la academia o de los quehaceres políticos, pero todas sus reflexiones sobre la causa animal son muy potentes [...] Entonces, procuro leer mucho. No sé si ubicas un programa que se llama “Lluvia con truenos”. Allí se relatan muchas experiencias de Latinoamérica, de gente que hace política por los animales o que ha hecho varios estudios. Entonces procuro escribirles para nutrir las conversaciones. Siempre procuro leer algo. Como costumbre, leo mínimo 50 páginas al día y

procuro leer en la mañana, pues para mejorar día a día y estar preparado para lo que hago (testimonio 29).

La inquietud por la formación expresada en algunas entrevistas incluyó diversas áreas, entre las que también destacan el derecho, la comunicación, la mercadotecnia, la nutrición, entre otros saberes. Declaraciones científicas y del orden de lo legal tuvieron incidencia en parte del activismo, según el siguiente fragmento de testimonio:

Yo creo que el activismo ha pasado por algunas etapas. Me tocaron todas. La primera es la científica. Tu llegabas a algunos espacios y la discusión era si los animales sentían o no. Entonces había que convencer a las personas que efectivamente los animales sentían. Estoy hablando de apenas el siglo pasado que la gente se debatía si los animales sentían o no. Afortunadamente, nuestros amigos de Cambridge sacaron su declaración en 2012⁸ y la duda se disipó. Por cierto, acaban de sacar una declaración similar en Nueva York.⁹ Es mucha más amplia en cuanto a los tipos de animales que incluyen. Ellos refieren que esta capacidad de conciencia va desde mamíferos hasta insectos. La siguiente batalla es “¿por qué los animales van a tener derechos?”. Cuando yo empecé aquí no había ni una ley a favor de los animales. Entonces había que convencer a la gente y también a las autoridades. Entonces sale la declaración de Toulon en 2017.¹⁰ Fantástico. Incluso ahora los animales se están incluyendo en las constituciones; todavía no logramos que se cambie su estatus jurídico, pero ahí vamos. Yo digo que la tercera etapa que viene es la política. Porque no hay nadie en el sistema político de ningún país con una convicción tan fuerte como la de las activistas

8. Puede consultarse aquí con subtítulos en español: https://youtu.be/ifG0XNh7s08?si=kfpol_Qpm5qhH_Ge.

9. El sitio web de la declaración puede consultarse aquí: <https://sites.google.com/nyu.edu/nydeclaration/declaration>.

10. Puede consultarse aquí en su versión en castellano: https://www.univ-tln.fr/IMG/pdf/declaracion_n_de_toulon_esp_.pdf.

para hacer valer la progresividad que requieren las leyes y, además, hacer cumplir las que ya se tienen. Lo vemos en todos lados. Es necesario que los activistas empecemos a formar parte de estos lugares donde se toman las decisiones. Vemos con mucho éxito lo que está pasando con Andrea Padilla en Colombia, viene de un activismo interesante. Sergio García Torres en la Dirección General de Derechos de los Animales en España, aunque tuvo una salida media polémica y todo, ha hecho un gran trabajo siendo la primera vez que había una dirección de ese estilo allí. Creo que a eso debemos apuntar, pero para eso hace falta que haya un movimiento organizado que pueda respaldar a todos estos que están peleando ahí, diría mi abuela “con Sansón y a las patadas”, en esos lugares donde se defienden los intereses de los más poderosos. Para eso creo que necesitamos un movimiento mucho más grande, unido, sobre todo preparado, y organizado (testimonio 28).

Pese al énfasis en la formación personal y en la preparación y los cambios a nivel colectivo, los relatos recabados sobre la transición de distintas personas hacia un estilo de vida vegano tienen en común cierta idea de inmanencia o adquisición temprana de una consciencia o empatía para con otros animales. El modo en que inician los siguientes relatos expresan tal recurrencia:

“Siempre tuve relaciones con animales de compañía y sentí mucha empatía por todo tipo de animales” (testimonio 1).

“Yo, desde muy pequeña, tenía afinidad con los animales, pues los veía como iguales” (testimonio 11).

“Siempre he sido muy sensible con los animales” (testimonio 12).

“Desde chiquita siempre empatizaba con otros animales” (testimonio 15).

“La inquietud de dejar de consumir productos de origen animal, en cualquier forma, ha estado desde que soy niña” (testimonio 16).

“Me hice precisamente vegano, impulsado por esa conciencia y esa empatía hacia los animales, que siempre tuve desde chico” (testimonio 14).

“Yo siempre tuve afinidad con los animales” (testimonio 21).

Las trayectorias narradas tras esa primera sensación divergen. Los inicios en el veganismo y el activismo antiespecista, en algunos casos, tal como se anticipó, estuvieron asociados a cierta participación en grupos de rescatistas de perros y gatos:

El proceso comienza con mi participación en un colectivo que procuraba una esterilización temprana. Se hacía a perros y gatos. Esto fue durante un período de 6 años. Posteriormente, me encuentro con NOMBRE DE ORGANIZACIÓN,¹¹ empiezo haciendo voluntariado. Eso habrá sido hace 15 años aproximadamente. Creo que fue una evolución natural hacia el antiespecismo (testimonio 1).

Siempre me he enfocado en la defensa de animales. Al principio eran perros y gatos, nada más. Los rescatábamos, le dábamos la atención que merecían. Luego, hubo una actividad en la que nos invitaron a un rastro, porque se estaba promocionando el pistoleta de perno, porque, antes, a los animales los mataban peor que ahora. Entonces esta persona promocionaba la pistoleta de insensibilización, ¿no? Y bueno, pues ese día para mí fue muy impresionante, y llegué y me hice vegetariana [...] Yo creo que llevo 30 años sin comer animales. Agrego, nada más como dato, que me hice vegetariana siendo una persona a la que no le gustaban los vegetales y le encantaba comer carne. Lo mío no fue que me diera asco la carne, ni que no, siempre tuve afinidad por los animales, pero ya sabes esa disonancia cognitiva de perros y gatos, por un lado, y otros animales, por otro lado (testimonio 3).

Esta es una trayectoria común entre activistas que llevan 15 o más años en la causa antiespecista, en su mayoría mujeres (ver fig. 17). Asimismo, la figura materna adquirió un rol significativo en más de una de las personas que cursaron esta trayectoria:

11. Referencia omitida con el fin de proteger la identidad de quien prestó su testimonio para esta investigación.

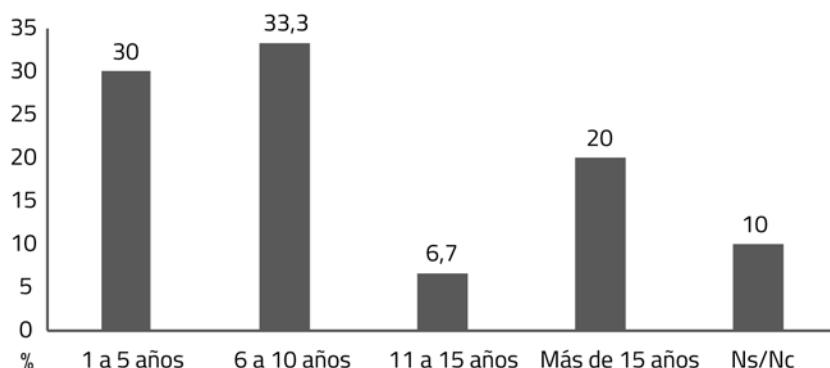


Figura 17. Tiempo estimado en años desde la transición al veganismo.

Mi madre profesa un amor inigualable por los demás animales. Tampoco consume animales desde hace años. Crecí acompañándola a rescatar perritos. Hasta la fecha lo hace. Estuve, crecí rodeado de este tipo de animales domésticos y me enseñó profundamente. Para mí son parte de la familia, entonces siempre estoy vinculado con ellos. No hice esa conexión con el veganismo, más allá del amor que se tiene a los animales, sino hasta hace 15 años. Allí tuve acceso realmente a lo que es el veganismo como tal, y decidí convertirme (testimonio 14).

En hombres entre los 30 y los 50 años, una referencia común es la cultura punk (ver fig. 18). En estos casos, como en los anteriores, los aspectos citados (activismo en grupos de rescatistas y cultura punk) no fueron sindicados, necesariamente, como los que producen el cambio *per se*. Su rol, más bien, fue el de predisponer o generar cierta inquietud al respecto. Los siguientes fragmentos de testimonios así lo sugieren:

Era un fanzine punk. Llegué a él por un tianguis cultural muy conocido en Ciudad de México, se llama Tianguis Cultural del Chopo. Allí hay una parte dedicada a la cultura y comunidad punk. Yo frecuentaba mucho a esas personas. Tenía, no amistades, pero sí ciertas afinidades. Ellos, cada vez que yo podía ir al tianguis, me compartían fanzines. Ahí

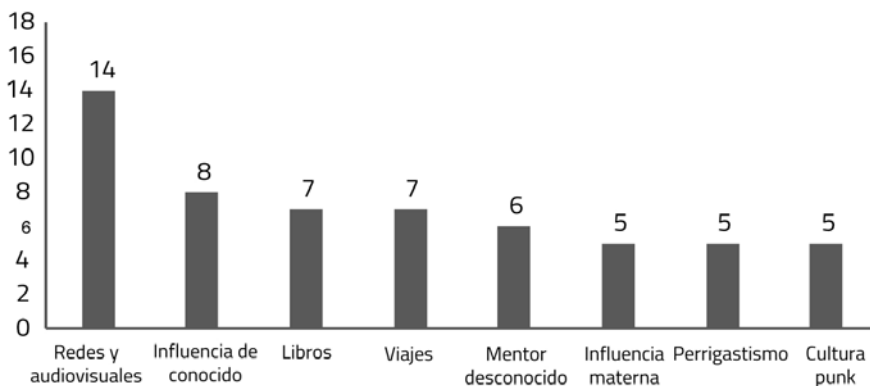


Figura 18. Incidencia en la opción por el veganismo e incorporación activista.

fue donde obtuve esos cuatro o cinco fanzines. Los fanzines decían “veganismo y liberación animal”. En general, eran fanzines de otros lugares, algunos eran traducciones de Estados Unidos (testimonio 29).

De alguna manera, toda esta cultura punk que tenía cuando niño me hizo ver el problema en primer lugar. Obviamente, cuando vas creciendo y vas madurando, te das cuenta que gritar “abajo el sistema” no funciona y tienes que hacer otras cosas. Pero fue muy importante, y de alguna manera hackeó mi cabeza para lo que vino después (testimonio 6).

A los 17 años me hice amigo de una grupito punk y con ellos comenzó a surgir la inquietud por los animales. Fue cuando escuché por primera vez esto de ser vegano, liberación animal y un montón de otros términos que ahora comprendo. Pero entonces ya me pareció que todo eso tenía sentido (testimonio 12).

El consumo de redes digitales y audiovisuales, por su parte, fue el aspecto más asociado a la transición hacia un estilo de vida vegano. Esto fue casi unánime entre quienes eran menores de 30 o llevaban menos de 10 años en el activismo al momento de la entrevista. Segmentos como los que siguen fueron moneda corriente en sus relatos:

“De adolescente vi un video de cómo trataban a los animales de granja y desde entonces decidí que no iba a consumir más carne” (testimonio 2).

“Vi un video de un rastro y a partir de ese día jamás volví a consumir ningún animal” (testimonio 4).

“Mi novio vio un video de cómo trataban a los animales de granja y me llamó llorando. Lo vi y no pude consumir más” (testimonio 5).

“Me topé con un video de PETA sobre KFC, cómo procesaban los pollos, y me traumó mucho, lloré mucho. Desde ese día no quise comer nada de productos animales” (testimonio 7).

“*Oxygen* fue la película que me cambió para siempre, soy vegana a partir de eso” (testimonio 11).

El consumo de redes digitales y audiovisuales, no obstante, también fue un aspecto reconocido por los testimonios precedentes. Incluso entre activistas que llevan muchos años siéndolo, fue connotado como fundamental para el pasaje de una dieta vegetariana a una basada en plantas. Así lo afirmó una de las entrevistadas referidas con antelación:

Fueron 7, 8 años, 9 de vegetariana, sin comer huevo, pero sí tomaba leche y sí comía queso. Dejé esos alimentos en cuanto me empezó a llegar información con las redes sociales. El camino al veganismo lo hice mucho más acompañada en ese sentido, porque se fueron formando grupos de Facebook y esas cosas. Si me hubiera llegado antes la información de redes sociales, yo creo que hubiera sido vegana desde el primer momento (testimonio 3).

En tal sentido, el consumo de redes digitales y audiovisuales, a diferencia de los aspectos anteriores, fue señalado como el principal detonante de la opción por un estilo de vida vegano, a menudo denominado “clic” o “conexión” por algunas de las personas entrevistadas. La conexión referida, en muchos casos, resulta de ver imágenes de muerte con contenido extremadamente violento. En todos los casos, tales consumos produjeron una especie de *shock*. Así narra su experiencia una entrevistada:

Ya fue durante la pandemia, lo recuerdo superbien. Yo estaba en la cocina a punto de comer y me salió una publicación de NOMBRE DE ORGANIZACIÓN de un cerdito tirado. Era un video con una narración e imágenes muy dolorosas. Decía que luego de acuchillar a los cerditos, les tiran agua hirviendo y hay como un brazo mecánico que lo empuja al piso a una fosa. Y lo que más me impactó es que los trabajadores de esos lugares suelen decir que no saben qué sucede primero, si el cerdo muere acuchillado, quemado o ahogado. Recuerdo que me dije “qué chingadas es esto”, como que fue un *shock* muy grande (testimonio 11).

Un impacto semejante también formó parte del relato de quienes observaron situaciones similares en persona. La siguiente narración es ilustrativa de ello:

A lo largo de mi vida hubo muchas situaciones que me fueron muy significativas y que fueron decisivas para el momento en que tomé la decisión. Mi familia materna es ganadera. Son personas de pueblo. Se han dedicado a la crianza de vacas, puercos, gallinas. Desde chiquita siempre he ido al rancho, pero ves otra realidad. “Ay, qué bonita la vaca”, y esas cosas. Pero yo tuve un *shock* muy duro. Comía carne sin cuestionar, pues es lo que te ponen en la mesa. Una vez, cuando fui a una de estas granjas de cerdos que tenía un primo, yo tenía 9 años y me tocó ver cosas muy feas. Vi a las cerdas recién paridas en jaulas con todos sus cerditos. Eran espacios muy pequeños, la cerda no podía voltearse. Solo podía pararse y echarse. Se echaba para que se pusieran a mamar todos los cerditos. Pero algo más horroroso fue que había un cerdito que no estaba comiendo. No lo abrazaron y le dieron con un biberón. Lo agarraron y lo arrojaron a un patio al sol y había otro cerdito muerto. Lo arrojaron como si fuera mercancía defectuosa. Imagínate esto cómo impacta en una niña de 9 años. Luego vi a un trabajador que sacó una navaja y empezó a descuartizar los cuerpiños de los cerditos y a arrojarlos donde estaban los corrales de los cerdos macho, que empezaron a comerlos. Fue muy, muy, pero

muy impactante para mí. También ver estas condiciones horribles y superestresantes y esos comportamientos a los que los llevan, estaban peleando tras la cabeza de uno de esos puerquitos. Fue un *shock* del que nunca me recuperé (testimonio 9).

En muchos de estos casos, la transición es identificada con un momento puntual, a menudo percibido como una epifanía que cambia para siempre el curso de las cosas:

Hace 30 años encontré una gata atropellada en la tienda de autoservicio, una gatita bebé. Y yo creo que esa escena fue la que me cambió la vida en muchos sentidos [...] Y ahí empezó todo, ella me hizo empezar a poner los ojos donde no los había puesto antes, ¿no? Empezar a ver los espacios que me rodeaban de una manera distinta. Bueno, ahí empecé a conocer esto de los animales y las corrientes diferentes que hay, las diferentes formas de pensar, etcétera. Digamos que, en una evolución natural del activismo, pasé de la preocupación central por los perros y los gatos a convertirme realmente en un activista antiespecista, ¿no? Me parece como una consecuencia natural de estar involucrada con estas cosas, ¿no? Pero digamos que no fue como otra gente que dice “toda mi vida pensé en los animales, y desde chica sabía”. No, a mí esto me llegó tarde. Me llegó después de los 25. Pero cuando me llegó, me llegó fuerte. Me transformó la vida por completo. Mi vida no apuntaba a que sería como es ahora. Y la verdad es que es algo que tengo que agradecerle a NOMBRE DE GATITA.¹² Me conmueve porque ella me cambió la vida en muchos sentidos, muchas veces. Mi vida es otra después de que la encontré, ¿no? Literalmente otra vida. Me dedico a otras cosas, conozco a otra gente, como diferente, me visto diferente, me divierto distinto, es como un antes y un después de ella (testimonio 28).

12. Referencia omitida con el fin de proteger la identidad de quien prestó su testimonio para esta investigación.

Este tipo de testimonios agregan otro tono narrativo a los que refieren a una afinidad o empatía inmanente con otros animales. Algunos entrevistados, por complejo que parezca, incorporaron en sus narraciones ambos aspectos: 1) momentos de *shock* o epifanías y 2) la idea de una biografía signada por una fuerte empatía con otros animales. Otros refirieron a los primeros como 3) hitos en el camino hacia la adopción del veganismo y la incorporación a activismos antiespecistas. La figura 19, en ese sentido, ofrece una cuantificación de la frecuencia con la que personas entrevistadas refirieron a los tres elementos enumerados y de las palabras que dedicaron a tales elementos y el porcentaje que ocuparon esas referencias en sus relatos de transición.

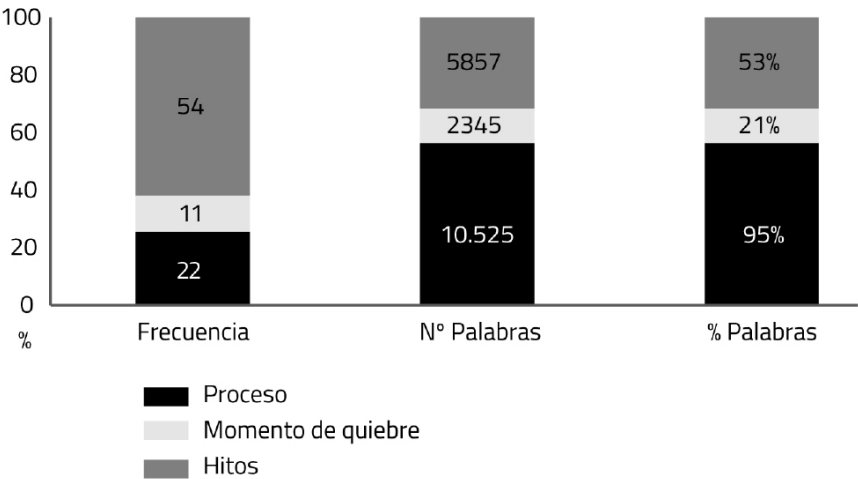


Figura 19. Transición a un estilo de vida vegana e involucramiento activista.

La empatía y la movilización de emociones que ello significa parece consistente con los largos fragmentos que los activistas dedicaron a narrar los momentos que signaron sus trayectorias de vida (fig. 20).

El relato que sigue muestra la complejidad que adquieren dichas trayectorias, incluyendo una gran cantidad de elementos comunes a otros testimonios:

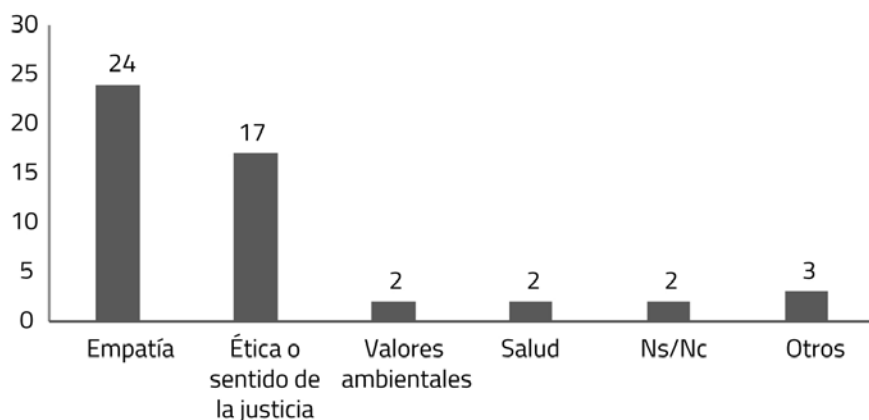


Figura 20. Motivos por los que adhiere al veganismo.

Fue a partir de varios factores. Uno de ellos fue el documental *Cowspiracy*. Pero antes de eso, creo que siempre he tenido una sensibilidad muy particular con los animales. Siempre me encontraba en casa de familiares o amigos, estando con el animal de la casa y no con las personas. Y después, recuerdo que hubo varios factores. Fue ir a comer con mi familia y que trajeran los cortes de carne sangrando, fue como enfrentar esa crueldad, viéndola en internet y después viendo cómo estaba normalizada en el mundo real. Y creando esa asociación: “¿Este corte de carne realmente viene de esto que vi?” [...] Más adelante, hubo un proceso de dejar de comer algunas cosas [...] Primero dejé de comer carnes. Yo dije “bueno, me voy a quedar comiendo peces y de ahí ya no voy a pasar”. Estuve viviendo unos meses en OTRO PAÍS,¹³ en donde veía de primera mano cómo estaban pescando. Intentaba no concentrarme en cómo los sacaban y ya nada más me lo comía. Un día vi cómo estaban sangrando y vi cómo intentaban respirar. En ese momento dije “no puedo comerlos”. De ahí pasé a ser vegetariano. Estuve como vegetariano unos seis meses y ahí tuve una pareja que es vegano y activista. Él era de

13. Referencia omitida con el fin de proteger la identidad de quien prestó su testimonio para esta investigación.

OTRO PAÍS e íbamos caminando en la calle y él pegaba *sticks* en frente de carnicerías, me pidió que lo acompañara a pintar de rojo carnicerías en las noches y yo pensaba en ese momento que él estaba loco.

Él fue el que me platicó sobre el proceso de los huevos y los actos de crueldad en la industria. A partir de que me contó el proceso, dije “yo no puedo ser parte de esto”. Recuerdo que cuando estaba con él fuimos a una protesta. Yo estuve un tiempo en OTRO PAÍS y fue donde tuve la relación con él. Él me pidió un día que fuera a hacer activismo con él y era muy en la madrugada en el puerto. OTRO PAÍS es uno de los principales puertos donde se hace *live exports*, de animales que van vivos. [...] Habíamos ido a hacer una manifestación y recuerdo que éramos 50 activistas y me pasaron a un bebé cordero que estaba ya muerto y lo tenía que cargar. Y ese fue el momento donde todo cambió para mí. Fue un *shock*. Ver a los animales cómo estaban llorando, cómo estaban hacinados, tener al animal en los brazos, que era un bebé, todo fue muy impactante para mí. En ese momento dije “no nada más voy a ser vegano, voy a hacer algo” [...]

Cuando regresé a México dije “yo tengo que dedicarme a hacer activismo, tengo que hacer algo por los animales” [...] Entonces lo primero que hice fue unirme a un grupo de activismo contra la tauromaquia en 2018. En ese momento estaba en un punto en el que alejé a todas las personas de mi vida que no estuvieran dispuestas a entender mi punto de vista. Yo, hasta el día de hoy, no comparto la mesa siquiera con personas vegetarianas. Esto me hace sacarme de un círculo social del que ya no quiero ser parte. Entonces cambia mi círculo social, mis vínculos más cercanos, mi relación con mi familia. Estaba en un momento de abrir mi comprensión respecto de lo que el ser humano le estaba haciendo al mundo y a los animales y me dije a mí mismo “tengo que hacer más”. Entonces estaba participando del grupo contra la tauromaquia, estaba participando de protestas por el cautiverio de unos delfines que finalmente logramos que vayan a un santuario que está en el mar, y muchas otras acciones de protesta, generalmente era más activismo callejero de distintos ámbitos. Entonces estaba fuera del delfinario, fuera de la plaza de toros, también

en las vigiliass que se hacen en los mataderos y me encadené, junto con varios activistas, en un matadero. Eso fue el inicio (testimonio 27).

El extrañamiento y los conflictos con los propios círculos de pertenencia formaron parte de otros tantos relatos. Las emociones negativas, en algunos casos, estuvieron asociadas a las actitudes de quienes integran dichos círculos. Las propias personas entrevistadas, en algunos casos, declararon alejarse de sus allegados por decisión propia, dado sus fuertes sentimientos de enojo y angustia. Unas y otras situaciones son narradas a continuación:

“Luego tienes las típicas conversaciones con familia, amigos, las bur-las de que comes pasto y esas cosas que nunca cesan” (testimonio 4).

“Fue muy duro. Recuerdo que una amiga puntual llegó a decirme como que no me conocía, que no sabía con quién hablaba” (testimonio 13).

“Esto me hace sacarme de mi círculo social. Ya no quería ser parte. Mi familia, mis amigos, todos a los que hablaba y no me entendían, sentía que eran cómplices” (testimonio 26).

“Las burlas se repitieron durante muchos años, hasta que en un punto dije: ‘Oye esto es importante para mí, que digas eso me duele, si quieres seguir teniendo una relación conmigo preciso que pares’” (testimonio 25).

El consumo de redes digitales como principal medio de incorporación al activismo y la mayor presencia de “extraños,” como se discute en el siguiente apartado, pueden estar relacionado con lo anterior. En efecto, no solo las redes propiciaron la opción por el veganismo y/o el involucramiento en activismos antiespecistas. A juzgar por los siguientes relatos, también lo hicieron los medios de consulta y formación habituales frente a la falta de personas conocidas que pudieran brindar orientación en la causa:

“Entonces me puse a buscar videos de animales en granjas para entender qué estaba pasando” (testimonio 7).

“Me informé un poquito, empecé a ver documentales, y siento que haberme informado sobre cómo es que respiran los peces abajo del agua, por ejemplo, cómo funciona su sistema nervioso y todo eso me sirvió para entender que también estaba mal comerlos” (testimonio 14).

“Después vi más videos porque quería investigar y saber, para cuando la gente me preguntara. Me dolía mucho verlos porque son unas imágenes superfuertes” (testimonio 16).

“Vi muchos videos de activistas a lo largo del mundo. Vi videos de Toronto de vigilas. Vi cómo les daban agua a unos cerditos, y eso me pareció muy impactante. Entonces empecé a unirme a grupos en Facebook de protestas en tiendas que venden mascotas, a conocer gente nueva, con el tiempo a entablar nuevas amistades, gente que comenzó a compartirme lo que sabía” (testimonio 17).

“Me metí a Google a buscar documentales de animales y, aparte, empecé a revisar blogs de veganismo y luego empezaron a aparecerme muchos videos. A la par, empecé a conocer gente” (testimonio 21).

“En el veganismo tuvo una importancia significativa la información por medio de redes sociales, porque a mi alrededor no había personas que me pudieran orientar al respecto” (testimonio 23).

Las redes digitales, según indican los últimos fragmentos de testimonios, aparentan haber contribuido a afianzar lazos con nuevos círculos sociales. Este no es un aspecto menor a la hora de comprender la construcción de identidades colectivas hoy día. El apartado que sigue discute ese y otros aspectos.

6. Discusión

El veganismo y el activismo antiespecista fueron denominadores comunes entre casi todas las personas entrevistadas, según sugieren los datos reunidos en las figuras 14, 15 y 16. La opción por el veganismo se distingue por porcentajes más magros relevados por los primeros estudios

sobre movilización a favor de otros animales (Jamison y Lunch, 1992). La causa ganó en contenido e internacionalización desde entonces. Estudios de etología, tratados sobre ética o derechos de los animales y declaraciones que aportaron datos significativos sobre la sintiencia y conciencia de muchos de ellos ofrecieron argumentos y mayor visibilidad a la causa (Andrews *et al.*, 2024; Cavalieri, 2016; Low *et al.*, 2012; Nussbaum, 2023; Ryder, 2010; University of Toulon, 2019). Un marco más robusto que antaño respecto de lo que los activistas interpretan sobre sus consumos, partiendo del veganismo como premisa excluyente, puede atribuirse a dicho proceso.

En ese marco, el antiespecismo describió de mejor manera que otras denominaciones el objetivo común de un grupo que difiere respecto de los medios o repertorios de acción para alcanzarlo (Francione, 2008; Regan, 2016; Singer, 2003). En tal sentido, el grueso del debate no giró en torno a la oposición bienestarismo/abolicionismo, como a menudo se sugiere (Leyton, 2010). Una consideración moral semejante para humanos y para otros animales constituyó al menos un acuerdo mínimo entre la mayoría de los entrevistados. Esto dejó fuera de la consideración mayoritaria al bienestarismo, en cuanto postura que juzga ético el consumo de animales cuando no se los somete a sufrimientos innecesarios (Grandin, 1999). El antiespecismo como fin común, independientemente de los medios para alcanzarlo, puso límites a un campo con el que se identificaron, en mayor o menor medida, quienes participaron de la muestra.

El bienestarismo, si bien aludido, adquirió la forma de acusación de una parte de los entrevistados sobre quienes se mostraron predispuestos a aceptar cambios graduales, pero más factibles, que incluyen negociaciones y *lobby*, entre otros repertorios de acción denominados *soft*. Un cambio reciente en las preferencias de activistas a favor de tales repertorios y en detrimento de acciones directas observado en otras partes del mundo (Plous, 1998) no coincide totalmente con lo descrito en los párrafos precedentes. Los límites del colectivo del que se sienten parte las personas entrevistadas, en cualquier caso, giraron en torno a

una base común de rechazo al especismo y variaron en consideración de lo entendido como moralmente correcto.

La ética personal, además, se vinculó con la interpretación que hicieron sobre el activismo quienes fueron entrevistados. Un cruce entre lo privado y lo público es significativo en tal interpretación, toda vez que, por ejemplo, el acto personal de comer fue considerado como una manifestación política por numerosos entrevistados. La construcción de identidad propia y colectiva, típicamente asociada a demandas de nuevos movimientos sociales (Melucci, 1999; Touraine, 1992), adquiere otra dimensión en el activismo antiespecista. Producir la propia identidad toma la forma de obligación, en este caso, de un modo más concreto que el señalado por cierta tradición de pensamiento (Braidotti, 2015; Derrida, 1997; Foucault, 1979). El ímpetu por formarse es una expresión del activismo que fue desatendida por estudios recientes centrados en la emocionalidad asociada a la opción por el veganismo (Gravante y Sifuentes, 2022).

Las emociones y el consumo de redes digitales y audiovisuales fueron objeto de interés de numerosas investigaciones (Méndez, 2024). Antaño las emociones fueron relacionadas con categorías tales como “*shocks* morales” y “experiencias catalíticas” (Jasper y Poulsen, 1995). Tales *shocks* o experiencias, hipotéticamente, promueven la incorporación a activismos mediante la movilización de emociones fuertes, en general asociada a la exposición frente a imágenes de violencia y muerte de animales. La información recabada mostró cierta consistencia respecto de tales categorías. El influjo de *shocks* morales o experiencias catalíticas, sin embargo, fue mayor sobre la opción por el veganismo que sobre la incorporación a activismos antiespecistas. Las redes digitales y audiovisuales actuales fueron señaladas como el principal medio de exposición a dichas imágenes (Méndez, 2016). Tales redes, asimismo, fueron utilizados como medio de formación e información por las personas que participaron de la investigación. Las redes digitales, finalmente, fueron señaladas como una de las vías predilectas para estrechar lazos de confianza y afianzarlos.

La mayor presencia de “extraños” en causas por los animales, sugerida por estudios publicados antes del auge de las redes (Jasper y Nelkin, 1992; Jasper y Poulsen, 1995; Plous, 1998), estaría relacionada con el uso de tales tecnologías en la actualidad. El rechazo sufrido por los propios círculos de pertenencia o la falta de activistas conocidos que orienten a advenedizos en los rudimentos del veganismo también parece estarlo. El alejamiento de los propios círculos de pertenencia a la hora de optar por el veganismo es un aspecto de consideración en la conformación de una subjetividad antiespecista. Muchas de las personas entrevistadas aludieron a algún tipo de conflicto al respecto. La estructura narrativa de los relatos analizados brindó una muestra vívida de tal proceso que no pudo ser ilustrada de igual modo por estudios basados en encuestas u otras herramientas más estructuradas (Ibíd).

Dos tipos de construcciones narrativas fueron ilustradas al final del apartado anterior. Los conceptos de *shock* moral y experiencia catalítica son consistentes con una de ellas en tanto asocia la opción por el veganismo a un momento puntual. Este momento, en general, consiste en la exposición a imágenes conmocionantes en el plano virtual, pero también en el presencial. El segundo tipo de narración, en cambio, construyó una biografía signada por una fuerte empatía con otros animales. Una especie de intuición experimentada a temprana edad por las personas que participaron de la investigación les sugirió que el consumo de productos derivados de animales y el trato que se les brinda son reprobables. Algunos testimonios, por su parte, articularon ambos tipos de narraciones. En ellos, los momentos de epifanía fueron caracterizados como “hitos” en el marco de procesos de larga duración (ver fig. 19). El sentido otorgado al segundo tipo de narración, en mayor medida que el adjudicado al primero, puede interpretarse mediante el concepto de “ilusión biográfica” (Bourdieu, 2011). A grandes rasgos, este consiste en la atribución de un sentido unívoco a una trayectoria pasada en virtud del proyecto de vida actual.

Dos aspectos concretos relevados en el apartado 4, “Perfil de activistas residentes o nativos mexicanos”, sin embargo, son consistentes con

la idea de una sensibilidad especial para con los demás animales. El primero de ellos consiste en los vínculos que las personas entrevistadas establecieron con otros animales durante períodos significativos de sus vidas. Hipotéticamente, la convivencia entre humanos y otros animales estimula la construcción de lazos afectivos y una comprensión de ambos como semejantes. El segundo aspecto relevado refiere a la urbanidad como lugar de crianza y residencia declarado por la mayoría de los entrevistados y cuyas datos se recogen en las figuras 7 y 8. El argumento indica, en este caso, que la crianza y residencia en zonas que no producen o sacrifican animales para consumo no genera acostumbamiento ante tales situaciones y, por ende, poseen una mayor sensibilidad frente a ellas. Tanto la convivencia con animales de compañía como la crianza y residencia en zonas urbanas fueron aspectos consignados en numerosos estudios sobre la materia (Bhalobasha, 1991; Díaz Carmona, 2012).

Atributos subestimados o no considerados por literatura previa, por su parte, asumieron la forma de categorías emergentes. De forma similar a otros aspectos, estos difícilmente puedan ser observados por estudios basados en diseños más estructurados que el presente. Muchos de los atributos mencionados, asimismo, mostraron cierta asociación con la opción por el veganismo y la incorporación a activismos antiespecistas (ver fig. 17). Por ejemplo, uno de ellos muestra una trayectoria previa vinculada a grupos de rescatistas de perros y gatos, común entre mujeres con una experiencia mayor o igual a 15 años en el activismo antiespecista. Un segundo atributo sugiere cierto alineamiento entre la adopción de la cultura punk durante la adolescencia y la adhesión a valores antiespecistas en la adultez, sobre todo en hombres entre los 30 y 40 años. Un tercer atributo, que parece soslayado entre otros más generales considerados por teorías feministas (Peek *et al.*, 1996), refiere al rol positivo que cumplieron algunas madres contra el maltrato sufrido por parte de otros miembros de la familia o de allegados, acompañando la decisión de adoptar el veganismo o incentivándola. Un cuarto atributo, finalmente, se relaciona con mudanzas a destinos distintos del lugar de origen que permitieron a las personas entrevistadas conocer nuevas

realidades, estrechar otros vínculos e incorporar valores y creencias novedosas. Junto con todo lo anterior, la citada mayor presencia de “extraños” en la causa (Jasper y Poulsen, 1995) también convivió con cierta influencia de personas conocidas. Esto puede indicar cierta estabilización o incremento de la base de apoyo a causas a favor de otros animales respecto del período en que se realizaron los primeros estudios sobre el perfil de activistas.

El apartado 4, justamente dedicado a estudiar el “perfil de activistas residentes o nativos mexicanos”, no obstante, recolectó información semejante a la obtenida por estudios previos en América Latina y en otras partes del mundo. El tipo ideal de activista, en tal sentido, sería mujer, ciudadana, con vínculos con otros animales, que ronda la tercera década de vida, sin hijos y con altos niveles de educación formal e ingresos (Díaz Carmona, 2012; Herzog y Golden, 2009; Jamison y Lunch, 1992; Méndez, 2020; Moctezuma, 2018). Pese al pequeño número de personas que integran la muestra, cierta representatividad puede llegar a interpretarse a partir de tales coincidencias. Algunas de las características citadas, en otro orden, sugieren que el perfil de activistas por causas a favor de los animales difiere del asociado a otras causas en la región (Rossi, 2023). Una parte de la base de apoyo del ambientalismo, según la caracterización que hace de este una tradición de pensamiento (Alimonda, Toro Pérez y Martín, 2017), se distinguiría del perfil de activista antiespecista relevado. Esto echaría por tierra una forma usual de interpretar las causas a favor de los animales como parte integrante del ambientalismo (Eckersley, 2023), al menos en América Latina (Méndez, 2016).

El apartado 5, dedicado a construir información sobre creencias, ideas y valores expresados por las personas entrevistadas, también mostró cierta coincidencia con la información elaborada por estudios precedentes (Jamison y Lunch, 1992; Jasper y Poulsen, 1995). Las personas que integraron la muestra, en tal sentido, manifestaron preferencias por posiciones que van del centro a la izquierda del arco político y se mostraron descreídas de formas convencionales de participación. Al respecto, si bien las críticas propaladas a los partidos políticos mexicanos

fueron cuantiosas, las mismas personas ponderaron positivamente el sistema democrático. Adicionalmente, los extremos izquierda y derecha gozaron de poca y nula adhesión, respectivamente. La figura de propiedad privada no obtuvo tanto rechazo, salvo en los casos referidos a la propiedad de otros seres sintientes. Todos los aspectos citados pueden repasarse en las figuras 9 y 10.

En términos más generales, ciertos valores igualitaristas, una idea de armonía con la naturaleza y algunas sospechas frente al avance del capital y la tecnología como marco compartido por varios tipos de activismos (Gamson, 1992; Snow y Benford, 1988) describen, en gran medida, las posturas de las personas entrevistadas. En este sentido, son mayores las similitudes observadas con las creencias comunes referidas por estudios sobre activismos ambientales en América Latina (Christel y Gutiérrez, 2023; Hochstetler y Keck, 2007). Las personas entrevistadas, no obstante, en lugar de aquellos activismos, hicieron mayor énfasis en la consideración de afinidades electivas entre un marco de interpretación antiespecista y uno feminista, tal como consideran otros estudios (Adams, 2015; Navarro, 2016). Independientemente de ello, no se declararon trayectorias previas en organizaciones feministas ni ambientalistas.

La información relevada, en suma, sugiere que quienes se involucran en activismos antiespecistas tienen sus propios motivos para hacerlo. El siguiente apartado reflexiona sobre su especificidad, pero más que nada sobre lo que nos dice respecto de aspectos más generales.

Reflexiones finales

Sentir es una capacidad compartida por seres de diversas especies (Andrews *et al.*, 2024). Atribuir igual consideración moral al conjunto de los seres sintientes, a su vez, fue un consenso extendido entre la mayoría de las personas entrevistadas. Emociones de distinto tipo ocuparon parte sustantiva de los procesos narrados por quienes adoptaron un estilo de

vida vegano y se involucraron en activismos antiespecistas. Cierta empatía con otros animales adquirió presencia en casi todos los testimonios. Tal empatía resultó de distintas trayectorias de vidas. La identificación con un perro, gato, gallina u otro individuo, el rescate de animales de compañía, el reconocimiento de sentimientos maternos en hembras de otras especies, tan solo por citar algunos ejemplos.

La convivencia con otros animales, la residencia en ciudades y una percepción de género femenino se mostraron como características regulares en el perfil de los entrevistados. La ética del cuidado, la inclinación de sujetos feminizados a tender redes de apoyo y solidaridad, el afecto mutuo que suele resultar de la convivencia con los demás animales, entre otros aspectos semejantes, sugieren la práctica del reconocimiento e identificación de otras y otros como personas. El rechazo ciudadano frente a sacrificios de animales, más aceptados en zonas de explotación ganadera o avícola, sugiere algo similar, aunque por la negativa.

Posiciones de centroizquierda, un nivel considerable de prioridad otorgado a cierta igualdad política, económica, étnica y de género; la protección del ambiente como un tema de preocupación, cierta ponderación de la armonía y la espiritualidad (*per se* o en filosofías como el budismo), expresiones de rebeldía en la cultura punk y de rechazo a todo tipo de explotación en el anarquismo, entre otras, atribuyen valor a aspectos o elementos no reducibles a una operación monetario de costo/beneficio.

Considerando todo lo dicho, hay dos dimensiones que no pueden ser eludidas en la elaboración de una respuesta, al menos general e inconclusa, a las preguntas que guiaron este trabajo. Una de ellas refiere a la emocionalidad o sintiencia, otra a la ética y la moral. La opción de las personas entrevistadas por el veganismo y el antiespecismo no puede comprenderse sin las mencionadas dimensiones. Al mismo tiempo, dichas dimensiones traen consigo consecuencias teóricas que exceden el fenómeno en cuestión. Los testimonios reunidos en este trabajo abonan una forma de comprender la política y la acción colectiva en un debate de largo aliento. Del otro lado del debate está la idea de la elección racional como principal pilar (Downs, 1972; Green y Shapiro, 1994; Olson, 1971). Adherir a una

postura que considere las dimensiones mencionadas no implica dejar de lado el cálculo racional, la noción de interés y el beneficio por completo. Ya lo señaló Alessandro Pizzorno con su teoría de la identificación (1985), entre otros intelectuales. Los cálculos y especulaciones individuales exceden a las propias personas. Tales cálculos tienen lugar al interior de comunidades con las que se identifican dichas personas y que, a la par, atribuyen valor o disvalor a productos, roles, seres, entre otras entidades.

El especismo, en ese sentido, atribuye a ciertas especies y sujetos la condición y el valor de una mercancía o propiedad (Francione, 2008; Regan, 2016; Ryder, 2010; Singer, 2003). El antiespecismo, por el contrario, pugna por otorgar a los seres sintientes un valor inherente relacionado con la consideración moral de persona. Quienes adhieren a este último, es decir, quienes construyen una identidad antiespecista, llevan a cabo “cálculos morales” permanentemente (Vommaro y Quirós, 2011). El debate por cuán ético o efectivo es un medio u otro para alcanzar el objetivo buscado no es otra cosa más que eso. “A veces hay que ensuciar-se un poco la ética y la moral para alcanzar los fines propuestos” es una síntesis magistral, si se me permite la calificación, de una de las posturas expresadas (testimonio 29).

Consideraciones morales y emociones son, además, dos caras de una misma moneda. El maltrato, la explotación y muerte de otros animales despierta sentimientos en personas como las entrevistadas y lleva a consideraciones morales. La consolidación de tales consideraciones reafirma sentimientos de bronca, angustia o de determinación frente a una injusticia. Una de las singularidades que llama la atención sobre los activismos por otros animales es, precisamente, que la identidad colectiva construida refiere a daños sufridos por terceros. Aquí se halla un aspecto poco considerado por estudios que no ponen acento alguno en el sentido mentado que otorgan los sujetos a sus acciones. Si bien los activistas no sufren “en carne propia” los daños por los que reclaman, los relatos aquí reunidos sugieren que sí los sufren vívidamente. En esa línea, una hipótesis con bastante asidero es que los activistas reclaman por un daño que se percibe como infligido a un

integrante de la comunidad con la que se identifican, aunque esta exceda las barreras de lo humano. El reconocimiento y la identificación de otros animales como personas que sienten, gozan y sufren contribuye a la construcción de un “nosotros” de tales características, según se deduce de los relatos citados.

Nadie que haya llegado a este punto puede ignorar que el libro del cual forma parte la presente contribución se produjo en el marco del Centro CALAS. Reflexionar sobre las crisis que tienen en vilo al mundo y, en particular, sobre sus efectos en América Latina, es parte del objetivo principal de dicho centro. El antiespecismo, en ese sentido, se presenta como un “movimiento filosófico, político y cultural” en respuesta a las crisis generadas “por el especismo, el antropocentrismo y la ideología del dominio conducida por la sociedad humana” (Fragano, 2012, p. 5). En ese contexto, una dieta basada en plantas ofrece una agenda para combatir la contribución que la industria láctea y agroganadera hacen a la crisis ecológica y climática.¹⁴ El consumo de carne, además, está históricamente asociado a la identidad nacional en México, así como en la Argentina y en otros países de la región (Méndez, 2020). La construcción de una identidad común antiespecista contribuye, a su vez, a ampliar los límites de la empatía y el derecho, más allá de quienes actualmente gozan de ellos.

14. Estimaciones a escala global indican que el sector lácteo y ganadero es la segunda fuente de contribución de gases de efecto invernadero (GEI), tras el sector del transporte y los combustibles fósiles (IPCC, 2006; 2021). Adicionalmente, otras estimaciones sugieren que el aporte de la industria láctea y ganadera podría superar a Exxon, Shell y BP como los contaminadores climáticos más grandes del mundo en los próximos decenios (GRAIN e Institute for Agriculture and Trade Policy, 2018). Mientras en suelo mexicano se estima una contribución semejante al promedio global, en la Argentina algunos estudios sugieren que la producción de lácteos y de ganado vacuno, porcino, ovino y avícola son las principales fuentes de emisiones de GEI (Costantini *et al.*, 2018). En materia de huella hídrica, los indicadores también son desfavorables sobre todo para la industria del ganado vacuno (CCNOW, s.f.). Al respecto, se calcula que la cantidad de agua requerida para un kilo de carne de res triplica la precisada para producir un kilo de pollo, sextuplica la precisada para producir un kilo de arroz y supera en más de 8 veces la precisada para producir de uno de trigo.

Quienes participaron de la investigación son personas falibles, como todas. Casos de discriminación o de violencia de género, entre otros males, se hallaron en activismos por los demás animales (Carman, 2020) así como en otros colectivos. Esto no quita que un entendimiento común sobre la base del concepto “antiespecismo” promueva valores y sentimientos más igualitarios y, por ende, la construcción de subjetividades más atentas al sufrimiento ajeno y menos afines a la explotación de unos sobre otros. Ese tipo de subjetividades pueden cumplir un rol significativo en contextos en que la calidad y los regímenes democráticos se ven amenazados por la popularidad adquirida por expresiones de extrema derecha (Bertonía, 2024; Da Empoli, 2024; De Benedetti, 2024; Rovira Kaltwasser, 2024). El uso de redes digitales para construir comunidad y lazos entre activistas antiespecistas, por un lado, y para hacer circular su mensaje, por otro, muestra que subjetividades más propensas a ampliar los límites de las democracias también son posibles hoy día.

Bibliografía

- Adams, C.J. (2015). *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*. Bloomsbury Academic.
- Alimonda, H.; Toro Pérez, C. y Martín, F. (eds.) (2017). *Ecología política latinoamericana: pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica*. Vol. 1. CLACSO-UAM-CICCUS.
- Andreatta, M.M. y Camisassa, C.M. (2017). Vegetarianos en Córdoba: Un análisis cualitativo de prácticas y motivaciones. *Revista de Ciencia y Técnica de la Universidad Empresarial Siglo 21*, 10(2), 1-21.
- Andreatta, M.M.; Sudriá, M.E. y Defagó, M.D. (2021). Población veg(eta)riana argentina: Una aproximación a sus características sociodemográficas, estado nutricional y alimentación habitual. *Revista española de nutrición comunitaria*, 27(2), 124-130. <https://doi.org/10.14642/RENC.2021.27.2.5365>.
- Andrews, K.; Birch, J.; Sebo, J. y Sims, T. (2024). Background to the New York Declaration on Animal Consciousness. *New York*. nydeclaration.com.
- Archer, D.; Luansang, Ch. y Supawut, B. (2012). Facilitating community mapping and planning for citywide upgrading: the role of community architects. *Environment & Urbanization*, 24(1), 115-129. <https://doi.org/10.1177/0956247812437132>.
- Berke, A. y Larson, K. (2023). The negative impact of vegetarian and vegan labels: Results from randomized controlled experiments with US consumers. *Appetite*, 188(1), 2-19.
- Bertonía, L. (2024). El gobierno de Milei contra el consenso del Nunca Más. *Nueva Sociedad | Democracia y política en América Latina*. 21 de agosto. <https://nuso.org/articulo/el-gobierno-de-milei-coque-tea-con-los-militares-de-la-ultima-dictadura/>.
- Bhalobasha, S. (1991). An Attitude Survey of Animal Rights Activists. *Psychological Science*, enero. https://www.academia.edu/1097780/An_attitude_survey_of_animal_rights_activists.
- Bourdieu, P. (2011). La ilusión Biográfica. *Acta Sociológica*, 56 (octubre), 121-128. <https://doi.org/10.22201/fcpys.24484938e.2011.56.29460>.

- Bourianne, T. (2023). *The plant-based revolution: From niche to the future*. NielsenIQ.
- Braidotti, R. (2015). *Lo Posthumano*. Gedisa. https://www.perlego.com/es/book/2040937/lo-posthumano-pdf?utm_source=google&utm_medium=cpc&campaignid=20434316777&adgroupid=151419086599&gad_source=1&gclid=CjwKCAjw8rW2BhAgEi-wAoRO5rNnKcnwkuapqvaVEoyHWslDszLpSzre1Q9_uIEGOVv-78QywsV995fhoCOTIQAvD_BwE.
- Carman, M. (2020). Tensiones entre vidas animales y humanas. *Nueva Sociedad | Democracia y política en América Latina*, 28 de julio. <https://nuso.org/articulo/tensiones-entre-vidas-animales-y-humanas/>.
- Cavalieri, P. (ed.) 2016. *Philosophy and the Politics of Animal Liberation*. Springer. https://www.academia.edu/93262024/Philosophy_and_the_Politics_of_Animal_Liberation.
- CCNOW - Covering Climate Now (s.f.). Food & Water. *Covering Climate Now* (blog). <https://coveringclimatenow.org/resource/food-water/>.
- Chernobilsky, L.B. (2006). El uso de la computadora como auxiliar en el análisis de datos cualitativos. En *Estrategias de investigación cualitativa* (ed. por I. Vasilachis de Gialdino) (pp. 239-274). Gedisa.
- Christel, L.G. y Gutiérrez, R.A. (2023). Environmental Mobilization in Latin America: Beyond the Lenses of Social Movements. En *The Oxford Handbook of Latin American Social Movements* (ed. por F.M. Rossi) (pp. 439-454). Oxford University Press.
- Costantini, A.O.; Pérez, M.G.; Busto, M.; González, F.; Cosentino, V.R.N.; Romaniuk, R.I. y Taboada, M.Á. (2018). Emisiones de gases de efecto invernadero en la producción ganadera. Repositorio Institucional CONICET Digital. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/160465>.
- Da Empoli, G. (2024). Waldo a la conquista del planeta. *Nueva Sociedad | Democracia y política en América Latina*. 7 de agosto. <https://nuso.org/articulo/312-rabia-politica-algoritmos/>.
- Dabenigno, V. (2017). La sistematización de datos cualitativos desde una perspectiva procesual. De la transcripción y los memos a las rondas de codificación y procesamiento de entrevistas. En *Estrategias para*

- el análisis de datos cualitativos. Herramientas para la investigación Social* (pp. 22-70). Serie: Cuadernos de Métodos y Técnicas de la investigación social ¿Cómo se hace? 2. IIGG.
- De Benedetti, F. (2024). Las dos caras del gobierno de Giorgia Meloni. *Nueva Sociedad | Democracia y política en América Latina*, 9 de agosto. <https://nuso.org/articulo/312-las-dos-caras-de-giorgia-meloni/>.
- Della Porta, D. y Diani, M. (2006). *Social Movements: An Introduction*. Second Edition. Blackwell.
- Derrida, J. (1997). *Historia de la mentira: prolegómenos*. Oficina de Publicaciones del CBC.
- Diani, M. (2015). Revisando el concepto de movimiento social. *Encrucijadas Revista Crítica de Ciencias Sociales*, 9, 1-16.
- Díaz Carmona, E. (2012). Perfil del vegano/a activista de liberación animal en España. *REIS: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 139, 175-188.
- Downs, A. (1972). Up and Down with Ecology - The "Issue-Attention Cycle". *Public Interest*, 28 (Summer), 38-49.
- Eckersley, R. (1992). *Environmentalism and Political Theory: Toward an Ecocentric Approach*. SUNY Press.
- (2023). *Environmentalism and political theory: Toward an ecocentric approach*. Routledge. <https://www.taylorfrancis.com/books/mono/10.4324/9781315072111/environmentalism-political-theory-robyn-eckersley>.
- Foucault, M. (1979). *Microfísica del poder*. Ediciones de la Piqueta.
- Fragano, A. (2012). *Propuestas para un Manifiesto Antiespecista*. Edizioni Veganzetta.
- Francione, G.L. (2008). *Animals as Persons: Essays on the Abolition of Animal Exploitation*. Columbia University Press. <https://www.jstor.org/stable/10.7312/fran13950>.
- Galvin, Sh.L. y Herzog, H.A. (1998). Attitudes and Dispositional Optimism of Animal Rights Demonstrators. *Society & Animals* 6(1), 1-11. <https://doi.org/10.1163/156853098X00014>.

- Gamson, W.A. (1992). *Talking Politics*. Cambridge University Press. <http://archive.org/details/talkingpolitics0000gams>.
- Gilligan, C. (1993). *In a different voice: Psychological theory and women's development*. Harvard University Press. <https://books.google.com/books?hl=en&lr=&id=XItMnL7ho2gC&oi=fnd&pg=PR9&dq=info:-4FhgSCYXR8J:scholar.google.com&ots=6XfEQPMfV0&sig=mklIU-2cWr0Qg486b12eJO4hxfMUE>.
- GRAIN e Institute for Agriculture and Trade Policy (2018). Emisiones imposibles: Cómo están calentando el planeta las grandes empresas de carne y lácteos. GRAIN e IATP. <https://grain.org/es/article/6010-emisiones-imposibles-como-estan-calentando-el-planeta-las-grandes-empresas-de-carne-y-lacteos>.
- Granados Moctezuma, A.S. (2018). *Todas las jaulas vacías: el movimiento en defensa de los animales en Ciudad de México. Activismo y estructura de oportunidades políticas*. Instituto Mora, noviembre. <http://repositorioslatinoamericanos.uchile.cl/handle/2250/2253021>.
- Grandin, T. (1999). *Buenas prácticas de trabajo para el manejo e insensibilización de animales*. Colorado State University.
- Gravante, T. y Sifuentes, P. (2022). *Emociones y activismo antiespecista: la emergencia de una nueva sensibilidad hacia la naturaleza. Emociones y medio ambiente. Un enfoque interdisciplinario*. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM. <https://ru.ceiich.unam.mx/handle/123456789/3987>.
- Green, D.P. y Shapiro, I. (1994). *Pathologies of Rational Choice Theory: A Critique of Applications in Political Science*. Yale University Press.
- Haraway, D. (2016). Antropoceno, Capitaloceno, Plantacionoceno, Chthuluceno: generando relaciones de parentesco. Trad. por A. Navarro y M.M. Andreatta. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 1, 15-26.
- Herzog, H.A. y Golden, L.L. (2009). Moral Emotions and Social Activism: The Case of Animal Rights. *Journal of Social Issues* 65(3), 485-498. <https://doi.org/10.1111/j.1540-4560.2009.01610.x>.
- Herzog, H.A.; Betchart, N. y Pittman, R. (1991). Gender, Sex Role Orientation, and Attitudes Toward Animals. *Anthrozoos: A Multidisciplinary*

- Journal of The Interactions of People & Animals*, 4 (septiembre), 184-191. <https://doi.org/10.2752/089279391787057170>.
- Hochstetler, K. y Keck, M.E. (2007). *Greening Brazil: Environmental Activism in State and Society*. Duke University Press.
- Holton, J. y Glaser, B. (2012). *The Grounded Theory Review Methodology Reader: Selected papers 2004-2011*. Sociology Press
- Horta, Ó. (2022). *Un paso adelante en defensa de los animales*. Plaza y Valdés Editores.
- Illical, M. y Harrison, K. (2007). Protecting Endangered Species in the US and Canada: The Role of Negative Lesson Drawing. *Canadian Journal of Political Science*, 40(2), 367-394.
- INEGI - Instituto Nacional de Estadísticas y Geografía (2023). *Características educativas de la población. Demografía y Sociedad*. INEGI. <https://www.inegi.org.mx/temas/educacion/>.
- Inglehart, R. y Welzel, Ch. (2005). *Modernización, cambio cultural y democracia: la secuencia del desarrollo humano*. Centro de Investigaciones Sociológicas.
- IPCC - Intergovernmental Panel on Climate Change [Masson-Delmotte, V.; Zhai, P.; Pirani, A.; Connors, S.L.; Péan, C.; Berger, S.; Caud, N.; Chen, Y.; Goldfarb, L.; Gomis, M.I.; Huang, M.; Leitzell, K.; Lonnoy, E.; Matthews, J.B.R.; Maycock, T.K.; Waterfield, T.; Yelekçi, O.; Yu, R. y Zhou, B. (eds.)] (2021). *IPCC, 2021: Resumen para responsables de políticas*. Cambridge University Press.
- IPCC - Intergovernmental Panel on Climate Change (2006). Emisiones resultantes de la gestión del ganado y del estiércol. En *Directrices del IPCC de 2006 para los inventarios nacionales de gases de efecto invernadero*. Territorio Internacional de las Naciones Unidas: UN Environment Programme.
- Ipsos MORI (2018). *What does it mean to consumers? An exploration into diets around the world*. Ipsos MORI.
- Jamison, W.V. y Lunch, W.M. (1992). Rights of Animals, Perceptions of Science, and Political Activism: Profile of American Animal Rights Activists. *Science, Technology & Human Values*, 17(4), 438-458.

- Jasper, J.M. y Nelkin, D. (1992). *The Animal Rights Crusade: The Growth of a Moral Protest*. Free Press-Maxwell Macmillan Canada-Maxwell Macmillan International. <http://archive.org/details/animalrightscrus00jasp>.
- Jasper, J.M. y Poulsen, J.D. (1995). Recruiting Strangers and Friends: Moral Shocks and Social Networks in Animal Rights and Anti-Nuclear Protests. *Social Problems*, 42(4), 493-512. <https://doi.org/10.2307/3097043>.
- Jerolmack, C. (2003). Tracing the Profile of Animal Rights Supporters: A Preliminary Investigation. *Society & Animals*, 11(3), 245-263. <https://doi.org/10.1163/156853003322773041>.
- Kruse, C.R. (1999). Gender, Views of Nature, and Support for Animal Rights. *Society & Animals*, enero. <https://doi.org/10.1163/156853099X00077>.
- Lévi-Strauss, C. (2008). Sinfonía de los sabores. *El correo de la Unesco. Miradas distantes: Claude Lévi-Strauss*, 5, 35-38.
- Leyton, F. (2010). Literatura básica en torno al especismo y los derechos animales. *Revista de Bioética y Derecho*, 19, 14-16.
- Low, Ph.; Pankseep, J.; Reiss, D.; Edelman, D.; Koch, Ch. y Van Swinderen, D. (2012). The Cambridge Declaration on Consciousness. Proceedings of the Francis Crick Memorial Conference. Churchill College-Cambridge University.
- Lupano, C.E. (2013). *Modificaciones de componentes de los alimentos*. EDULP.
- McAdam, A.; Tarrow, S. y Tilly, Ch. (2001). *Dynamics of Contention*. Cambridge University Press.
- Melucci, A. (1999). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos.
- Mena Roa, M. (2023). *Dieta vegetariana y vegana. ¿En qué países hay más y menos vegetarianos y veganos?* Statista consultora.
- Méndez, A. (2016). La emergencia de nuevos imaginarios socio-ambientales. Críticas y alternativas al especismo institucionalizado. *Apuntes de Investigación del CECYP*.
- (2020). América Latina: movimiento animalista y luchas contra el especismo. *Nueva Sociedad*, agosto.
- (2024). El movimiento animalista en Argentina y la emergencia de los

- enfoques antiespecistas sobre la relación entre ambiente y sociedad. *Astrolabio*, 33 (julio), 244-272. <https://doi.org/10.55441/1668.7515.n33.41894>.
- Mendizabal, N. (2006). Los componentes del diseño flexible en la investigación cualitativa. En *Estrategias de la investigación cualitativa* (ed. por I. Vasilachis de Gialdino) (pp. 65-106). Gedisa.
- Munro, L. (2001). Caring about Blood, Flesh, and Pain: Women's Standing in the Animal Protection Movement. *Society & Animals*, 9(1), 43-61. <https://doi.org/10.1163/156853001300108982>.
- Navarro, A.X.C. (2016). Carnismo y educación especista: redes de significaciones en las representaciones sociales que estructuran el especismo antropocéntrico en Argentina. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, mayo. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/58831>.
- Navarro, A.X.C. y Andreatta, M.M. (2019). Sistema alimentario carnista y crisis climática. Breve cartografía para comprender el problema. *Question/Cuestión*, 1(64), diciembre. <https://doi.org/10.24215/16696581e234>.
- Nussbaum, M. (2023). *Justice for Animals: Our Collective Responsibility*. Simon & Schuster. <https://www.goodreads.com/book/show/-59364078-justice-for-animals>.
- Offe, C. (1992). *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*. Editorial Sistema.
- Olson, M. (1971). *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups*. Harvard University Press.
- Peek, Ch.W.; Bell, N.J, y Dunham, Ch.C. (1996). Gender, gender ideology, and animal rights advocacy. *Gender & Society*, 10(4), 464-478. <https://doi.org/10.1177/089124396010004007>.
- Pizzorno, A. (1985). Sobre la racionalidad de la opción de la democracia. En *Los límites de la democracia* (ed. por A. Pizzorno, C. Donolo, P. Birnbaum, M. Safartti Larson, R. Falk, K. Konyopoulos, F.H. Cardoso et al.) (pp. 9-46). CLACSO.
- Plous, S. (1998). Signs of Change Within the Animal Rights Movement: Results From a Follow-Up Survey of Activists. *Journal of Comparative*

- Psychology*, 112 (marzo), 48-54. <https://doi.org/10.1037/0735-7036.112.1.48>.
- Regan, T. (2016). *En defensa de los derechos de los animales*. Fondo de Cultura Económica.
- Rodríguez Cáceres, V.M. (2024). Hacia nuevas relaciones entre humanos y animales: una aproximación sociológica a los discursos y significados de cinco activistas veganos por la liberación animal en la ciudad de Iquique, Chile. *Astrolabio*, 33 (julio), 217-243. <https://doi.org/10.55441/1668.7515.n33.42257>.
- Rossi, F.M. (ed.) (2023). *The Oxford Handbook of Latin American Social Movements*. Oxford University Press.
- Rovira Kaltwasser, C. (2024). La ultraderecha en América Latina. *Nueva Sociedad | Democracia y política en América Latina*. 7 de agosto. <https://nuso.org/articulo/312-la-ultraderecha-en-america-latina/>.
- Ryder, R. (2010). Speciesism again: The original leaflet. *Critical Society*, 73, 1-2.
- Sifuentes García, P.A. (2022). Viralizar la solidaridad entre especies. El activismo antiespecista y la emergencia de nuevas sensibilidades. En *Viralizar la esperanza en la ciudad. Alternativas, resistencias y autocuidado colectivo frente al COVID-19 y a la crisis socioambiental*. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM. <https://ru.ceiich.unam.mx/handle/123456789/3923>.
- Singer, P. (2003). Liberación animal. *The New York Review of Books*, 8(L).
- Snow, D. y Benford, R. (1988). Ideology, Frame Resonance and Participant Mobilization. *International Social Movement Research*, 1 (enero), 197-217.
- Soneira, J. (2006). La Teoría fundamentada en los datos. En *Estrategias cualitativas de investigación social* (ed. por I. Vasilachis de Gialdino) (pp. 153-173). Gedisa.
- Touraine, A. (1992). *Crítica de la modernidad*. Fondo de Cultura Económica.
- University of Toulon (2019). The Toulon Declaration. of Law of the University of Toulon.
- Vommaro, G. y Quirós, J. (2011). “Usted vino por su propia decisión”: repensar el clientelismo en clave etnográfica. *Desacatos*, 36, 65-84.

Mapuches de Mendoza

Estigmatización, antiintelectualismo
y el ascenso de la ultraderecha en la Argentina

Diego Escolar

Introducción

El reciente triunfo en las elecciones presidenciales de 2023 en la Argentina de un candidato de ultraderecha tomó por sorpresa a observadores nacionales y extranjeros y, en particular, a los intelectuales y académicos. Especialmente, asistieron inermes a una de las principales acciones del candidato triunfador: la denigración de los científicos y el desfinanciamiento de las universidades y del prestigioso organismo público nacional de investigación científica, el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), con la propuesta de eliminarlo luego de 65 años de existencia. Menos sorpresa causó, sin embargo, otra característica significativa de su prédica: la estigmatización de sujetos que demandan reparación, justicia o reconocimiento, desde posiciones socioeconómicas vulnerables, que habían tenido un apoyo, en parte real y en parte retórico, en gobiernos anteriores.

Hace tiempo que existen en las corrientes de propaganda política del país fuertes indicios de la relación creciente entre el ataque a la ciencia en general y la estigmatización de sujetos sociales subalternos. En la crónica que aquí presento pretendo evidenciar esta dinámica reconstruyendo el caso de la campaña mediática, judicial y política contra el

pueblo mapuche en la provincia de Mendoza en 2023. Esto se vincula, a su vez, con algunos de los principales factores de éxito de la prédica de derecha en la Argentina: la manipulación del pasado en la instalación de discursos de odio, la construcción de enemigos internos mediante la convocatoria descontextualizada de las grandes narrativas nacionales y el papel de los medios de comunicación en la devaluación del conocimiento científico.

A lo largo de 2023 recrudecieron en el país los ataques mediáticos, legales y físicos a los pueblos indígenas y sus territorios. Esta dinámica los ha colocado, especialmente al mapuche, en el centro de la lente pública. Las principales causas son, por un lado, la revigorización de una lucha secular por la tierra y otros recursos naturales en territorios ocupados por comunidades campesinas o indígenas. Por el otro, la creciente estigmatización de las demandas e identidades indígenas en cuanto “enemigos internos” de una nación amenazada, como tópico importante de propaganda política de los crecientes sectores de derecha.

No se trata de una novedad. El avance de las luchas por los derechos indígenas en la Argentina fue cuestionado, desde comienzos del siglo XXI, por los principales medios de comunicación con una fuerte campaña de deslegitimación (Escolar, Delrio y Malvestitti, 2010). Su carácter de campaña coordinada se evidencia en la publicación sistemática de notas periodísticas que desestiman los derechos, la historia o la mera existencia de los pueblos originarios en el país, con ritmos específicos en función de coyunturas políticas o judiciales significativas respecto de la salvaguarda de derechos territoriales indígenas.¹ Estas intervenciones

1. Los movimientos indígenas han tenido un desarrollo sostenido en la Argentina desde el reinicio de la democracia en 1983, y especialmente desde mediados de la década de 1990, con el reconocimiento de derechos a nivel constitucional. La ampliación del marco jurídico nacional e internacional sobre los derechos de los pueblos originarios como preexistentes a los Estados nacionales, fruto sobre todo del desarrollo de la militancia indígena, incluye como hitos fundamentales la incorporación del artículo 75, inciso 17, en la Constitución Nacional y la ratificación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). La Ley nacional 26.160, de emergencia de la posesión indígena, ordena la ejecución inmediata de los relevamientos territoriales y el cese de medidas que

reproducen una acotada lista de argumentos e imágenes que reinstalan algunos de los principales mitos nacionalistas sobre la composición poblacional y social del país: la inexistencia de población indígena a raíz de su desaparición física o asimilación biológica y cultural o la justicia de su exterminio y disolución por su carácter de extranjeros en el territorio (Escolar, Delrio y Malvestitti, 2010; Trentini *et al.*, 2010).

1. “No hay ni hubo mapuches en Mendoza”

El tuit fue escrito por el senador nacional Alfredo Cornejo, exgobernador de Mendoza y aspirante para las elecciones de 2023 por la coalición de derecha Juntos por el Cambio, con el que inició un vertiginoso recorrido mediático que terminó con la declaración por parte de la Cámara de Diputados de la provincia de inexistencia del pueblo mapuche como originario en Mendoza y la Argentina (Cornejo se animó a confirmar que “No hay ni hubo mapuches en Mendoza, 2023). El día anterior, el 28 de enero de 2023, el principal periódico mendocino, *Los Andes*, había publicado una nota sobre la preocupación del senador Cornejo respecto del “otorgamiento” de poco más de 20.000 ha de tierra a comunidades mapuche por parte del gobierno nacional (Cornejo cruzó al Gobierno nacional por otorgarle más de 21.000 hectáreas a comunidades mapuches de Mendoza, 2023).

“Primero la negativa a realizar Portezuelo del Viento y ahora esto. ¿Hasta cuándo van a seguir haciendo daño el Gobierno nacional de Alberto Fernández y el kirchnerismo, en el sur de Mendoza?”, había tuiteado Cornejo.² Sin embargo, como el propio artículo expresaba, se trataba de

generen desposesión. Esta ley sufrió varias prórrogas, cada una de las cuales fue producto de una fuerte lucha contra los poderosos sectores interesados en las tierras y recursos que aún poseen los pueblos indígenas, como los *lobbies* sojero, minero y petrolero.

2. Cornejo vinculó este hecho con la traba del Gobierno nacional a un proyecto largamente promovido por sucesivos gobiernos de la provincia, la represa de Portezuelo del Viento. Se trataba, en realidad, del laudo arbitral del Gobierno nacional por el litigio entre las provincias de Mendoza y La Pampa por la realización de la obra, que según esta última provincia acapararía el agua de la

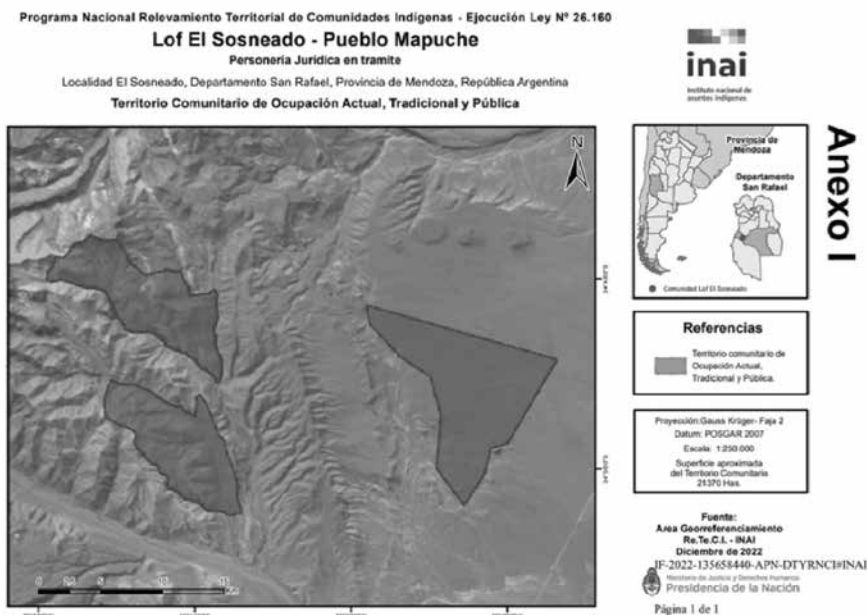


Figura 1. Territorio comunitario de ocupación actual, tradicional y pública del Lof El Sosneado, San Rafael, Mendoza.

relevamientos realizados por el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) sobre la ocupación ancestral de dos territorios por parte de comunidades mapuche. Dichos relevamientos son los estudios que el organismo está obligado a realizar según la Ley 26.160, de relevamiento territorial de comunidades indígenas, y no constituyen reconocimiento de propiedad ni tienen otro efecto legal que impedir el desalojo de comunidades hasta tanto se demuestren o no sus derechos en litigios con terceros. A partir de los realizados en comunidades o lof, mapuches de Mendoza, las resoluciones 36 y 42 del 2023 del INAI reconocieron la ocupación “actual, tradicional y pública” de 21.370 ha al Lof El Sosneado, en

cuenca del río Colorado, cuyo curso la atraviesa y constituye una de sus pocas fuentes de aprovisionamiento hídrico. El laudo ordenaba la realización previa de un estudio de impacto ambiental del río Colorado, requisito que el senador elevó a la categoría de daño y atentado a la provincia.

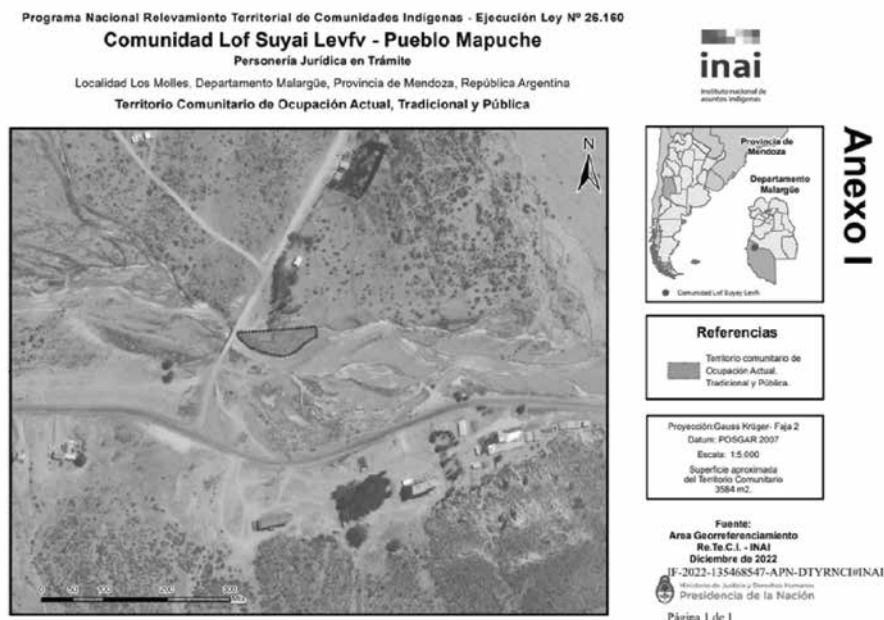


Figura 2. Territorio comunitario de ocupación actual, tradicional y pública del Lof Suyai Levfv, Malargüe, Mendoza.

San Rafael (fig. 1), y menos de media hectárea al Lof Suyai Levfv, en Los Molles, Malargüe (fig. 2).

Al día siguiente, el diario *Los Andes* publicó dos notas más, una en donde se reproducía el tuit de Cornejo y otra sobre el malestar de los empresarios mendocinos porque una parte del territorio en El Sosneado está en litigio con Sociedad Minera Argentina, SOMINAR SA (Empresarios mendocinos analizan judicializar la entrega de más de 21.000 hectáreas a los mapuches, 2023). El *holding* posee 430.000 ha, que incluyen las nacientes de los ríos Diamante y Atuel en la Cordillera de los Andes. También manifestaban su preocupación por un emprendimiento turístico proyectado por El azufre SA de 12.351 ha que les fueron otorgadas en concesión por el ejecutivo provincial de forma irregular, ya que fue sin licitación y en tierras que pertenecen al Estado nacional. A través de sus resoluciones, discursos y con la

colaboración de los medios de comunicación, el gobierno provincial ha logrado instaurar como legítima la apropiación de tierras por parte de extranjeros y empresas, en detrimento de sus ocupantes efectivos autóctonos, que entre las tres comunidades reclaman 25.000 ha en el área, una porción muy pequeña en comparación con las tierras en manos de las empresas (Soto, 2023).

Evidenciando una bien orquestada campaña de difusión, medios de prensa locales y nacionales reprodujeron el eslogan del senador Cornejo y el gobierno mendocino: “No existen los mapuches en Mendoza”. En cuestión de dos o tres días, las resoluciones de carpetas técnicas del INAI fueron calificadas como supuestas “entregas”, “cesiones” o “adjudicaciones” de títulos de propiedad, y como un avasallamiento a la soberanía provincial, no solo de parte de los mapuches, sino también del propio gobierno nacional (Escolar y Magallanes, 2023). Hasta la actualidad, en Mendoza se realizaron trece relevamientos, que dieron como resultado carpetas técnicas que contienen cartografía, dictamen jurídico, informe histórico-antropológico y una resolución administrativa que reconoce las características y extensión del territorio comunitario recorrido. Contra lo que afirmó el gobierno en sucesivas comunicaciones, el proceso incluyó diversos espacios de interacción entre agencias estatales provinciales y municipales y representantes de los pueblos indígenas presentes en Mendoza (mesas de diálogo, audiencias públicas, talleres participativos). Como recordaron las organizaciones mapuches, Cornejo, quien niega su existencia en Mendoza y dice desconocer sus derechos y el proceso de relevamiento, no solo participó en conversaciones anteriores, sino que en 2017, siendo gobernador votó a favor de una ley que reconoce derechos a los pueblos originarios mendocinos, la creación del Fondo Fiduciario de Reparación Histórica a las comunidades indígenas asentadas en el territorio de la República Argentina, “en cumplimiento del artículo 75, inciso 17, de la Constitución nacional” (Mapuches recordaron que Cornejo votó a favor de una ley que reconoce derechos a pueblos originarios mendocinos, 2023) (fig. 3).



Figura 3. *Altri tempi*. El entonces gobernador Alfredo Cornejo con representantes mapuches en el acto de bendición de los frutos de Malargüe, en 2017. Fuente: Mapuches recordaron que Cornejo votó a favor de una ley que reconoce derechos a pueblos originarios mendocinos (2023).

Como dijimos, el ataque a los mapuches se produjo mediante de una evidente campaña a través de los medios de comunicación provinciales y nacionales, el sitio de comunicación digital del gobierno de Mendoza, voceros empresariales y la convocatoria a dudosos “mapuchólogos” para proporcionar un aura de legitimidad a los planteos del gobierno. En un principio, prácticamente no hubo reacción pública a esta andanada antimapuche. La escalada comenzó inmediatamente después de la publicación de una nota en el diario *MDZ* que pretendió evidenciar la falacia de negar la presencia del pueblo mapuche en la provincia evocando consensos entre los especialistas del tema e investigaciones propias sobre la región (Escolar, 2023b).

Primero, que obviamente la provincia de Mendoza aún no existía cuando el territorio estaba poblado por pueblos originarios en los tiempos precoloniales y de estos, una gran parte que habitaba en el centro-sur de la provincia son antecesores de lo que hoy se considera pueblo mapuche. La mayor parte de esa área, en especial los departamentos sureños de Malargüe, General Alvear y San Rafael, fue controlada por

esos grupos indígenas hasta la ocupación militar durante la denominada Campaña del Desierto de 1878-1886.

Estos grupos en la actualidad son reconocidos como partes del pueblo mapuche en su conjunto. En rigor, el término *mapuche* significa “gente de la tierra”, a veces traducido como “paisano”, y se fue extendiendo desde finales del siglo XIX como un rótulo para la identificación o autoidentificación de diversas parcialidades, como por ejemplo huiliches, moluches, lafquenches, picunches, pehuenches y pampas. Estos fueron herederos, a su vez, de grupos a los cuales durante el proceso colonial les fueron conferidas distintas clasificaciones por parte de los conquistadores y que al mismo tiempo fueron adoptando otras como parte de complejos procesos de etnogénesis.

Desde antes de la conquista española, ocupaban espacios en ambas bandas de la Cordillera de los Andes, a lo largo de enormes distancias y experimentaban periódicamente grandes migraciones a través de vínculos de parentesco, cooperación, intercambio y guerra. Desde el siglo XVIII hasta la segunda mitad del siglo XIX, el Estado colonial, luego el nacional e, incluso, el provincial, suscribieron tratados donde reconocieron sus territorios como naciones indígenas preexistentes, al igual que en otras partes del país (Briones y Carrasco, 2000; Levaggi, 2000). Luego de la Campaña del Desierto, el mismo Estado argentino, desconociendo esos acuerdos previos, masacró, trasladó, dispersó y repartió como virtuales esclavos a miles de prisioneros de los territorios conquistados, entre ellos, el sur de Mendoza, por ciudades o fincas de la provincia (Escolar, 2012; Escolar y Saldi, 2018a).

Por otra parte, numerosos elementos culturales mapuches persisten hasta hoy en el sur de Mendoza, incluyendo términos lingüísticos y topónimos, como por ejemplo Malargüe, Nihuil, Chacaico, Ranquil, Payén y Atuel. Finalmente, numerosas familias se identifican como mapuches, muchas de ellas aún viven en sus territorios originales y mantienen memorias sobre su origen indígena (Magallanes, 2018, 2024; Soto, 2023).

Lo llamativo del caso es que la respuesta a estos planteos no provino de especialistas en el tema, sino del propio gobierno provincial, que respondió

inicialmente en su sitio oficial, elevando los hechos a una conspiración nacional contra Mendoza y a una suerte de invasión mapuche. El gobernador Suárez, de la provincia de Mendoza, prometió atacar las “resoluciones que perjudican a Mendoza”, como si los puesteros mapuches no fueran comprovincianos y no merecieran consideración como sujetos de derecho. Traduciendo falsamente las resoluciones administrativas del INAI como “entregas”, “cesiones” o “adjudicaciones” de títulos de propiedad, inició pomposas acciones legales y legislativas y denunció por “traición a la patria” al presidente del INAI (Cayón, 2023). En apoyo del gobernador, su bloque en la Cámara de Diputados (Propuesta Republicana, PRO+ radicalismo) presentó cinco proyectos para declarar la inexistencia del pueblo mapuche en la provincia. Finalmente, confluyeron en el ataque cámaras empresariales provinciales y nacionales denunciando la “escandalosa cesión de tierras” a comunidades mapuche, como expresó la Sociedad Rural Argentina (Más repudios a la escandalosa cesión de tierras a mapuches en Mendoza: “La propiedad privada no se negocia”, dijo la Sociedad Rural, 2023).

Andrés Vavrik, expresidente de la cámara de empresarios del departamento sureño de General Alvear, convocó a una marcha patriótica para ir a protestar en contra de los “falsos mapuches”, que consistió en una caravana de grandes camionetas 4x4 que llegó hasta las propias comunidades en Malargüe (fig. 4). La idea de la marcha se inspiró en una similar que habían realizado durante la cuarentena por el COVID-19 en contra de las medidas de restricción de tránsito, porque “no nos dejaban cruzar a San Luis a ver nuestros campos” (Liderados por un empresario del PRO, marchan en Mendoza contra la cesión de tierras “a falsos mapuche”, 2023). Los carteles de la marcha vinculaban a los mapuches con el gobierno nacional peronista, específicamente con el odiado y poderoso sector de la entonces vicepresidenta y expresidenta Cristina Fernández de Kirchner, definidos como “ka”: “Kapuches” (fig. 5).

Comunicando un poderoso mensaje simbólico, la caravana siguió el mismo recorrido que realizaron las columnas militares que durante la Campaña del Desierto, entre 1878 y 1884, ocuparon el territorio indígena del sur de Mendoza y el norte de la Patagonia.



Figura 4. Convocatoria a marcha patriótica en protesta contra los "falsos mapuches".



Figura 5. Cartel de la marcha en el que se vincula a los mapuches con el gobierno nacional peronista, específicamente sector de la entonces vicepresidenta y expresidenta Cristina Fernández de Kirchner. Fuente: Diario *Los Andes*, febrero de 2023.

2. Negacionismo mapuche, apelación a la historia y antiintelectualismo

La invocación a la historia como fundamento inapelable por parte de los detractores de los mapuches fue una constante en todo el conflicto. Sin embargo, este supuesto fundamento no se condijo con los conocimientos autorizados en el campo académico correspondiente. El ministro de Gobierno, Trabajo y Justicia de la provincia, por ejemplo, afirmó: “todos los antecedentes históricos que tenemos relevados de historiadores y arqueólogos afirman que jamás hubo mapuches en el sur de la provincia” (Alfredo Cornejo anunció su candidatura y crece la tensión de Juntos por el Cambio en Mendoza, 2023). Pero no mencionó ninguna fuente ni argumento concreto. De un modo análogo, Vavrik, el promotor de la caravana antimapuche, asumió que, aunque “no soy especialista en historia”, podía de todos modos saber la verdad “a partir de lo que uno escucha y lee [...] Y de acuerdo a esas precisiones, la verdad es que, que un mapuche reclame tierras acá es lo mismo a que reclame un azteca o un indio sioux. No son originarios”.

A lo largo del conflicto, la discusión se trasladó, cada vez más, de la existencia de los derechos mapuches en Mendoza, a la de los mapuches como tales y, sobre todo, a un debate sobre el pasado indígena local de modo de negar o aceptar lo anterior en función de la historia. En ese marco, la prensa prestó generoso espacio a una panoplia de supuestas y supuestos expertos que refrendaron la posición del gobierno provincial sobre la inexistencia de los mapuches. Sin embargo, estas personas, algunas con formación académica, pero la mayoría ignotos personajes con posiciones marginales en el sistema académico o, en el caso de investigadores profesionales, totalmente ajenos al campo de estudios las identidades o la historia indígena, no tenían experticia alguna en los temas de referencia transitando, en el mejor de los casos, por la ancha avenida de la opinología. Pablo Lacoste, un historiador mendocino radicado en Chile, sin antecedentes en estudios sobre el tema, lanzó que “en el sur mendocino había la misma cantidad de mapuches que de esquimales” (Para el historiador Lacoste, “en el sur mendocino había la misma cantidad de mapuches que

de esquimales”, 2023). Acusó a los “puesteros” de ser la cabeza de playa de una especie de gran malón para restituir el *wallmapu*, o territorio ancestral mapuche, a ambos lados de la Cordillera de los Andes (Conte, 2023). Y que los mapuches no habitaron el sur mendocino, sino los puelches, pehuenches y chiquillanes. Como veremos, esta consideración de que no existían los mapuches en Mendoza por la presencia de estas otras denominaciones en los documentos demuestra absoluta ignorancia sobre las dinámicas étnicas y la historia mapuche. Sin embargo, este es uno de los principales argumentos de los “expertos”.

En primer lugar, el pueblo mapuche (y la utilización de este término como identidad colectiva) es el resultado de un proceso histórico de muy larga duración. Como reconstruye Gilberto Sánchez (2007) a partir de textos en o sobre la lengua mapuche (*mapu-dugu*, *mapudungun* o *chili-dugu*) efectuados durante el período colonial por sacerdotes que convivieron con los indígenas,³ *che* significa “hombre” “gente” o, a veces, “indio”; lo mismo que *huentru* (pp. 12-15). *Re che* o *reche* significa “gente pura” o “sin mezcla” (pp. 15-17). *Mapu* quiere decir “tierra”, pero también “patria” o “país” (pp. 22-24). Luego, el término *mapu che*, *mapuche* o *mapunche* aparece como el denominador o la autoadscripción del habitante de la tierra o paisano: sería “gente de la tierra” o “del país” (pp. 17-21). Sánchez expresa que todavía existe la memoria sobre su significado, como registró de un anciano pehuenche:

entonces dicen que llegó esa “gente de otra sangre”, del otro lado del mar [...] [Los españoles] no les entendían el idioma. Les preguntaron cómo los llamaban. “–Gente”, dijeron, “–Nosotros somos gente”, dicen que dijeron. Luego les preguntaron: “–¿Cómo se llama donde ustedes viven?”. “–Tierra”, dijeron. “–¿Cómo se llama aquí donde ustedes

3. Las únicas tres obras específicamente sobre la lengua mapuche en el período son *Arte y gramática de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile*, del padre Luis de Valdivia (1806); *Arte de la lengua general del Reyno de Chile*, del padre Andrés Febrés (1765); y *Chilidúgú sive Tractatus Linguae Chilensis*, del padre Bernardo Havestadt (1777). También hay numerosos textos que aportan datos al respecto, como *Nueve sermones en lengua de Chile*, también de Valdivia (1621).

viven?"; les volvieron a decir. "–Tierra", dijeron de nuevo. "–Nosotros somos gente de la tierra", dicen que dijeron (Sánchez, 2007, p. 26).

Todos los hablantes en la lengua mapuche se denominaban de esta manera. El término *araucano*, considerado erróneamente como sinónimo de mapuche y popularizado en el famoso poema épico "La Araucana", escrito por Alonso de Ercilla en el siglo XVI, fue utilizado entre los españoles durante los primeros años de la conquista, pero nunca por los propios mapuches. Luego, fue reflatado como un tropo nacionalista. Hacia el siglo XIX, por intelectuales chilenos con espíritu épico, para exaltar la nacionalidad moderna; por intelectuales argentinos, para señalar el origen "chileno" de los indios de la Pampa y la Patagonia; y, más tarde, por los etnólogos argentinos, que en este mismo sentido acuñaron el concepto de "araucanización de las Pampas".

Los nombres de los diversos grupos que componían el mundo social mapuche eran posicionales y en general exoadscriptos. Es decir, eran transmitidos de unos grupos a otros que componían la red social según su ubicación geográfica en el mapa territorial de los hablantes en lengua mapuche. Las principales denominaciones utilizadas eran, precisamente, *mapuche*, para el conjunto de la sociedad mapuche o para referir al propio subgrupo; *pehuenche*, gente de los pinares o de la cordillera; *huelliche*, gente del sur; *puelche*, gente del este; *picunche*, gente del norte; y otras para referirse, según la posición geográfica, a las distintas agrupaciones de los mapuches.

Una retórica común a los autopostulados expertos es la apelación, como referencia de autoridad, a extensos corpus documentales, probablemente nunca leídos, sobre los cuales no se repone ningún análisis concreto. Lacoste, por ejemplo, afirmó haber revisado "cientos, miles de documentos en los archivos nacionales de Argentina y Chile, los de Mendoza y San Juan, entre otras fuentes" (Para el historiador Lacoste, "en el sur mendocino había la misma cantidad de mapuches que de esquimales", 2023), aunque se eximió de explicar qué evidencia extrajo de tales fuentes que pruebe que los mapuches no estuvieron en Mendoza.

En esta misma tendencia, el caso más bizarro es el Andrea Greco. Profesora de Historia, del departamento sureño de San Rafael, doctora de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, también sin credenciales de investigación ni publicaciones sobre el tema, fue investida como “autoridad” por la prensa hegemónica, el gobernador de Mendoza y el senador Cornejo. Greco apeló a un muy extenso listado de documentos, de los cuales, sin embargo, en la práctica solo se refirió a uno:⁴ el parlamento que se produjo el 1º de abril de 1805 entre el capitán Telles Meneses y caciques “puelches o pampas y pehuenches” para acordar la instalación del fuerte de San Rafael, que sería la base de la nueva frontera entre indígenas y españoles (Greco, 2023a).⁵ Greco arguye que el fuerte fue erigido por solicitud de los pehuenches o puelches o pampas para defenderse de sus enemigos “los pueblos originarios del otro lado de la cordillera [...] hoy llamados mapuches”. Sin embargo, este enunciado sería agriamente cuestionado por una experta en el tema, la historiadora Florencia Roulet:

4. Reproducimos el listado: Archivo Histórico Nacional de Chile (AHNCh): Fondo Jesuita (FJ), volumen 93, fjs. 61-64; Manuscritos Vicuña Mackenna (MVM), volumen 279, fjs. 5-48; vol. 292, fjs. 129-134; Biblioteca Nacional de Chile (BNCh), Manuscritos Medina (MsM), volumen 290, fjs. 122-141; Archivo General de Indias, Sevilla (AGI): Patronato Real (Patronato), legajo 228, Carta al Virrey 25/06/1805, Informe Teles Meneses 08/04/1805; Archivum Romanum Societatis (ARSI) Chilensis, volumen 4, documento 13; Archivo General de la Nación (AGN), Sala IX, Carpetas 1,4,5, Carpeta 3-5-2, Carpeta 3-4-5, Carpeta 29-1-4; Archivo Histórico de Mendoza (AHM), Gobierno, Carpeta 52, Doc. 102; Archivo Histórico de Córdoba (AHC), Caja 31, Legajo 17, Doc. 26/10/1804, 27/07/1804; Crónica de Gerónimo de Vivar (1558); Viaje de don Luis de la Cruz (1806), Descripción de don Luis de la Cruz (1806), Descripción de Thomas Falkner (1772) Representación de Undiano y Gastelú (1836), Itinerario de Cerro y Zamudio (1836) en De Angelis, Pedro: Colección de obras y documentos relativos a la historia del Río de la Plata, Vol. I, Diario de Pedro García (1822), Vol. III; Diario de Amigorena (1780), Noticia individual de los caciques o capitanes pehuenches y pampas de Diego de las Casas y Ventura Echeverría (1776-1779); los textos de Alonso de Ovalle (2002 [1646]), Diego de Rosales (1878 [1674]) y Juan Ignacio Molina (1788); Crónica militar de González de Nájera (1889); Rosales, Diego. Historia General del Reyno de Chile, 1878. Los parlamentos hispano-mapuches (1593-1803). Textos fundamentales, Versión para la lectura actual por Gertrudis Payàs Puigarnau, 2018” (Greco, 2023a).

5. AHM, carp. 30, doc. 49.

Una de las muchas afirmaciones fantasiosas de la Dra. Greco tiene que ver con su interpretación acerca del parlamento que se firmó con caciques pehuenches y puelches (o pampas) en la junta de los ríos Atuel y Diamante el 1° de abril de 1805, que según ella respondía a un pedido de los pehuenches de erigir un fuerte para defenderlos de sus enemigos araucanos que a su entender los estaban atacando. [...] no solo que no habían pedido ellos la erección del fuerte, si bien la aceptaron por la promesa de que se iban a respetar sus tierras y se les garantizaría un comercio de proximidad, sino que los enemigos de los que los pehuenches temían algún tipo de represalia eran los ranqueles de Mamil Mapu (Roulet, 2023b).

Además, lo que resulta crucial de este tratado es, como advirtió Cueto (1989, p. 102), que implica un reconocimiento histórico a los derechos territoriales de los pehuenches, ya que acepta que el territorio del sur de Mendoza era de su pertenencia a fines del período colonial. Frente a este tipo de evidencias, que sistemáticamente no son mencionadas, los detractores han afirmado que los pehuenches no eran mapuche.

En las pocas menciones directas al contenido de su larga lista documental y bibliográfica, Greco cita a Zavala Cepeda (2011) y afirma que este autor sostiene que los mapuches solo habrían sido habitantes del actual territorio chileno. Todo lo contrario. Zavala Cepeda demuestra que los grupos que habitaban en o se desplazaban a través de la Cordillera de los Andes y los territorios adyacentes de las vertientes oriental y occidental, como los pehuenches y chiquillanes, eran precisamente parte integral del mundo mapuche y no pueblos invadidos o aculturados. Esta es una de las principales tesis de su libro *Los mapuche del siglo XVIII. Dinámica interétnica y estrategias de resistencia* (2011, p. 43), desarrollada con mayor especificidad en el capítulo “Los pehuenches, mapuches de los Andes”. Basándose, entre otros antecedentes, en la crónica de Diego de Rosales de principios del siglo XVII, señala: “es posible decir que estos pehuenches del área andina de la Araucanía son en

esta época culturalmente mapuches”. Zavala Cepeda sigue la descripción que hace Gerónimo Pietas de los pehuenches en 1729: “hablaban la misma lengua que los mapuches y compartían los mismos ritos y costumbres [por lo cual] se pueden calificar sin ambigüedad en el siglo XVIII como mapuches andinos” (pp. 44-45). Para más datos “mantienen relaciones comerciales y militares con los españoles de Chile y de Mendoza” (pp. 45-46). Agrega que en la medida que los pehuenches mantenían relaciones con los españoles de Boroa, fuerte situado en pleno corazón del territorio mapuche, esto permite apreciar que eran “verdaderamente mapuches”.

Zavala Cepeda cita otro de los documentos que menciona Greco para tratar de probar una alteridad entre los mapuches y los pehuenches: la descripción que hace el alcalde de la ciudad chilena de Concepción, Luis de la Cruz, en ocasión de su exploración de una ruta hasta Buenos Aires en 1806. Para este autor no pueden existir dudas de la integración de los pehuenches en el mundo mapuche, ya que

portaban el mismo tipo de vestimenta que los mapuches de las tierras bajas. Los hombres y las mujeres se vestían, según De la Cruz, con dos piezas de tejido de lana. Los hombres llevaban el “chamal” que fijaban a la cintura gracias al “lake” y cuando montaban a caballo se cubrían con un poncho. Las mujeres llevaban el “quedete” con el cual se enrollaban el cuerpo por debajo de los brazos prendiéndolo con alfileres; sobre los hombros se ponían posteriormente el “yquilla”, una especie de capa que unían a nivel del tórax con el “tupo”, un alfiler de plata grande con cabeza circular. Las mujeres llevaban igualmente grandes aros rectangulares de plata y los hombres un cintillo (“trarilonko”). Por otra parte, Luis de la Cruz hace mención a la práctica entre los pehuenches de dos actividades típicamente mapuches: la chueca (“palin”), deporte de combate, y el ñachi, técnica culinaria y ritual que consiste en llenar de sangre el corazón y los órganos interiores del animal degollado, para posteriormente comer dichos órganos crudos y ensangrentados (Zavala Cepeda, 2011, p. 47).

Como demuestra Roulet al analizar también los viajes de De la Cruz, la sociedad indígena de la región se caracterizaba por contactos transcorderos flexibles y reorientaciones pragmáticas tanto de sus identidades como de sus alineamientos políticos, dando lugar al surgimiento de nuevas entidades étnicas, procesos a su vez inducidos por la política colonial (Roulet, 2011).

Las fuentes con datos similares son abundantes y exceden en mucho el espacio de esta crónica. Solo agregaré la referencia del abate Molina, que en su *Compendio de la historia geográfica, natural y civil del Reyno de Chile*, de 1778, no establece una distinción taxativa entre araucanos, huilliches, pehuenches, etc., y, por el contrario, los considera parte una misma nación chilena: “todos los chilenos, tanto los libres como los conquistados, llaman a su propia patria chili-mapu, esto es tierra de Chile; y a su lengua Chilli-Dugu, esto es lengua de Chile (Ibíd.: 4, nota 1)”. Y “lo demás hasta tocar en el grado 45, está poblado de los pueblos chilenos montañeses, llamados chiquillanes, pehuenches, puelches y huilliches” (Molina, 1778, p. 9). La consideración de todos estos grupos como partes de una misma nación o pueblo se refuerza por la propia referencia cardinal o regional de las distintas parcialidades, como hemos visto. Pero también, por la existencia de la noción de un límite más allá de este conjunto, que marca la pertenencia de las partes a una unidad mayor. En efecto, tanto los pehuenches como puelches, huilliches, etc., no son una proyección espacial infinita hacia puntos cardinales, sino que, en las mismas direcciones y pasando ciertos límites, hay otros pueblos que no son referidos. Los huilliches, por ejemplo, son “los más australes de todo el reino [...] circunstancia a que deben seguramente el nombre de huilliches, que significa hombres del sur” (p. 15). Sin embargo, más al sur de los considerados huilliches había otros grupos como los alaculufes y yámanas que no eran considerados huilliches.

Para Zavala Cepeda, el “mundo mapuche” alcanzaba, en efecto, a los pehuenches y otros grupos como los chiquillanes, que hablaban “lengua mapuche similar a los pehuenches” y que entre los siglos XVII y XVIII eran los más cercanos a Mendoza, en los actuales departamentos de San Carlos, Tunuyán y la Paz, en el centro-sur de la provincia. Para

demostrar el hecho, el autor cita el documento de la visita a Santiago de 38 chiquillanes que habitaban cerca del Fuerte de San Carlos, entonces la frontera indígena de Mendoza, en marzo de 1772, en parte de los territorios actualmente en disputa. Pasaron por el paso del Planchón y firmaron un tratado en Santiago en el que fueron reconocidos su territorio y sus autoridades. En las actas consta que hablaban lengua mapuche y se observa que los nombres eran mapuche (Zavala Cepeda, 2011, p. 46). Los caciques agasajados eran Don Nicolás Morcollan, Don Ygnacio Guriguanque, Lincopil, Rayguanque y Guelicar.⁶

La asociación mecánica entre pueblos indígenas y jurisdicciones coloniales lleva a una variedad de equívocos que llegan hasta la actualidad.

Greco remite la supuesta condición “chilena” de los mapuches al hecho de que, tergiversando nuevamente el texto de Zavala Cepeda, los parlamentos que la Corona española realizaba con los mapuches desde el siglo XVII habrían tenido lugar exclusivamente en Chile (Greco, 2023a). Primero, si esto fuera así, los chiquillanes deberían ser automáticamente considerados mapuches. Segundo, si en efecto la mayoría de los parlamentos con indígenas del centro y sur de Cuyo se realizaron en Chile durante la colonia, es precisamente porque allí estaba la sede administrativa y política de la Capitanía de Chile, a la cual Cuyo pertenecía. Tercero, por esto mismo la distinción entre Chile y Mendoza es arbitraria y anacrónica. Como hemos visto, el anacronismo ha permeado buena parte del debate sobre la existencia mapuche en Mendoza. Una de sus características es el olvido de que la provincia era parte de Chile hasta poco antes de la independencia de España, aunque los mendocinos se “autoperciban” como ancestralmente argentinos (mientras, paradójicamente, cuestionan la argentinidad de los pueblos originarios).

Para la época del tratado con los chiquillanes, la actual Mendoza, como el resto de Cuyo, era parte de dicha Capitanía (desde la fundación de la ciudad en 1562 hasta 1776, cuando se fundó el virreinato del Río

6. Testimonio del parlamento celebrado en esta capital por los Yndios Chiquillanes, en 23 de marzo de 1772. Archivo Nacional Histórico, Fondos Varios, Vol. 288, ff. 137-148.

de la Plata). Es decir, la entera jurisdicción de Cuyo fue durante la mayor parte de su historia colonial, parte de Chile en términos políticos y culturales, y si los mapuches eran chilenos, también lo eran los mendocinos y cuyanos en general.

En rigor, entonces, el problema conceptual no es que los mapuches o sus ancestros sean o hayan sido chilenos, sino que todo Mendoza era chilena. Y en términos de la legislación nacional y los tratados internacionales a los que el Estado argentino suscribe, como el Convenio 169 de la OIT, la presencia mapuche en Mendoza no solo precede al Estado argentino, sino al virreinato del Río de la Plata, invocado como su antecedente colonial. Ese solo hecho debería obligar inmediatamente a que el pueblo mapuche sea reconocido como originario de la provincia de Mendoza, independientemente de la historia precolonial y colonial más antigua, que también ratifica la conexión y movilidad territorial a través de la cordillera de los pueblos que los precedieron.

Los pueblos originarios que habitaban la actual Mendoza, como ha sido verificado para otros grupos en todo el continente americano, adoptaron o fueron identificados con distintos marbetes a lo largo del tiempo en un proceso dinámico. Su territorialidad no siguió patrones rígidos, por lo que se desplazaron en los territorios y mantuvieron intensas relaciones e intercambios a ambos lados de la Cordillera de los Andes desde tiempos previos al contacto hispano-indígena (siglo XVI) hasta fines del siglo XIX. En particular, antes de su anexión estatal, las tierras del sur de Mendoza (Malargüe, San Rafael y General Alvear) fueron escenario de grandes redes comerciales controladas por líderes locales, de rastrilladas y pasos de altura en permanente tránsito en ambas direcciones, de alianzas entre grupos parentales que extendían los territorios y recursos disponibles de acuerdos con autoridades coloniales y republicanas según los vaivenes de la vida fronteriza.

Esta movilidad y relaciones transcordilleranas tienen antecedentes milenarios. Estudios arqueológicos han probado, en efecto, que desde finales del holoceno tardío (últimos 2000 años) existió un corredor de interacción este-oeste entre grupos cazadores-recolectores del centro del actual

territorio argentino y del occidente de los Andes. Estos grupos participaban de extensas redes sociales ya sea en sistemas de alianza o a través de conflictos (Berón, 2018; Berón, Aranda y Luna, 2012), y la continuidad de estas interacciones en períodos históricos, tanto coloniales como republicanos, está ampliamente documentada (Barberena *et al.*, 2018; Bello, 2011; Berón, 2018; Nicoletti y Núñez, 2013; Zavala Cepeda, 2011).

El problema de la historia de las clasificaciones étnicas de estos grupos, que en parte hemos tratado, excede en mucho las posibilidades de este breve artículo. Pero es necesario puntualizar hasta qué punto son perimidas y contradictorias las concepciones tradicionales de la etnología para determinar identidades sociales unívocas de las poblaciones americanas previamente y durante el proceso colonial y republicano, como han demostrado muchos estudios en el continente (Giudicelli, 2018; Nacuzzi, 1998) y específicamente en la región cuyana (Escolar, 2007; Magallanes, 2024; Roulet, 2011). Los propios historiadores y arqueólogos han cedido a menudo a la pulsión de buscar o certificar la existencia o inexistencia de un pueblo o una “cultura” imaginando identidades permanentes en base a atributos culturales, territorios específicos o incluso gentilicios que atraviesan períodos casi geológicos de tiempo.

Esta perspectiva lleva a paradojas irresolubles. Por ejemplo, como hemos visto, los pseudoexpertos locales, que dan letra a los funcionarios gubernamentales y a la prensa de apoyo e insisten en que no había mapuches en el territorio mendocino, sino pehuenches, puelches etc. (es decir, como vimos, denominaciones correspondientes al pueblo mapuche histórico). Pero, luego, retomando la añeja y cuestionada teoría de la araucanización de las Pampas, que sostiene que los indígenas “argentinos” de las regiones pampeana y patagónica fueron exterminados, asimilados o sustituidos por mapuches “chilenos” entre los siglos XVIII y XIX (Lazzari y Lenton, 2000; Lenton, 1998; Mandrini y Ortelli, 2002), reemplaza la idea de la inexistencia con la de invasión mapuche en el sur de Mendoza desde fines del siglo XVIII. Sin embargo, esta idea bastaría para demostrar los derechos de los mapuches en función de la

legislación argentina y los tratados internacionales a los que se somete: cuando en la Constitución argentina de 1994, artículo 75, inciso 17, se habla de preexistencia étnica y cultural, se trata (en el caso de grupos tardíamente sometidos, como fueron los habitantes del sur de Mendoza) de preexistencia “al establecimiento de las fronteras actuales del Estado”, según reza la definición del Convenio 169 de la OIT, ratificado por la Argentina en el año 2000.

Además, los indígenas mapuches hablantes, pan mapuches o ancestros mapuches, que incluían denominaciones como chiquillanes, pehuenches, puelches, huilliches y otros, fueron reconocidos de hecho en sus territorios del sur de Mendoza por tratados oficiales desde el período colonial hasta poco antes de la ocupación por parte del Ejército argentino a finales del siglo XIX.

Por lo tanto, si los mapuches “llegaron” al sur de Mendoza en el siglo XVIII, y dado que el Estado argentino solo ocupó el área hacia fines del siglo XIX, tienen derecho a ser reconocidos como pueblo preexistente por parte del Estado nación argentino y la provincia de Mendoza.

En suma, las versiones del pasado que manejan los detractores de los derechos mapuche, en suma, parecen no advertir las contradicciones que suponen: 1) si puelches y pehuenches fueron exterminados por los mapuches, entonces estos últimos obviamente sí tuvieron presencia en Mendoza; 2) si es tan claro que los mapuches estuvieron en los territorios, ¿cómo se explica, entonces, la ausencia de esta denominación en los documentos?; y 3) si la Campaña del Desierto los exterminó y desterró, entonces el territorio estaba ocupado por dichos grupos indígenas antes de su dominio por parte del Estado argentino.

3. De las *fake news* a la censura

Son muchísimos los antecedentes para demostrar la historia mapuche en Mendoza, y, por lo tanto, una tarea imposible de desarrollar en este trabajo. Bastará mostrar aquí, según mi propósito, que el debate no fue

libre, sino parte de una lucha política que incluyó, además de la coordinación mediática y la promoción de falsos expertos, actos de censura en medios privados y públicos.

El 12 de febrero el *Diario Uno*, propiedad del poderoso grupo económico Vila-Manzano, publicó una larga entrevista a la doctora Julieta Magallanes, quien realizó su tesis doctoral sobre las comunidades indígenas de Malargüe (Doña, 2023). Allí, la autora ratificaba, basada en cinco años de trabajo de campo, la existencia de identificaciones mapuches, y más de 20 comunidades en el sur de Mendoza, y reconstruía los factores por los cuales estas habían sido reprimidas por el mismo tipo de discursos y prácticas que hoy manifestaban el gobierno de la provincia y sus postulados expertos. Ilustraba cómo el discurso de negación de la presencia mapuche fue y es funcional a la apropiación impune de sus tierras desde fines del siglo XIX. También, demostraba que los famosos relevamientos del INAI se venían haciendo hace casi quince años con el conocimiento del gobierno de la provincia, dado que en 2009 se firmó un convenio marco, “pero nunca se firmó un convenio específico para armar un equipo técnico provincial para ejecutar los relevamientos, por lo que las comunidades pidieron los trabajos directamente ante el INAI, que los hizo de manera centralizada”. Muchos informes ya concluidos no habían tenido especial repercusión, al contrario que los dos últimos, lo que evidencia su manipulación política por parte del actual gobierno de Mendoza.

La nota fue eliminada para siempre del portal del periódico, luego de haber estado publicada unas pocas horas.

El 17 de febrero, en el portal de medios *Universidad*, fue publicada la transcripción resumida de una entrevista sobre el tema mapuche que me realizaron en Radio Universidad Nacional de Cuyo, sede a la cual pertenezco (Diego Escolar: Hay y hubo mapuches en Mendoza. Texto del resumen de Radio Universidad Nacional de Cuyo, 2023). Su título “Hay y hubo mapuches en Mendoza” era un directo desafío a las frases del gobernador de la provincia y del senador Cornejo, “No hay ni hubo mapuches en Mendoza”, viralizadas y difundidas hasta el

hartazgo en los medios de comunicación. A los dos días, la nota fue quitada del sitio, algo totalmente inusual, no solo en dicho portal de noticias, sino en el contexto de las universidades públicas del país. Frente a la denuncia realizada ante las autoridades de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, la nota fue restituida tres días después: sin embargo, su contenido había sido radicalmente acotado y modificado, en especial algunos de los postulados más polémicos para la administración provincial.

La nota original del 17 de febrero lamentaba el uso político que se le había dado al tema y exponía algunos datos básicos del consenso entre los especialistas. Que el pueblo mapuche estaba compuesto por distintas parcialidades, y que cuando los historiadores recurrían a las denominaciones que los españoles les daban no encontraban la palabra mapuche, sino otros términos como puelches, pehuenches, chiquillanes o huilliches. Que estos grupos se movilizaban a través de la cordillera, que no era un límite como se considera actualmente, sino el centro de vida social, de intercambios, de luchas y cooperación. Que hasta fines del siglo XIX más de la mitad del territorio mendocino era indígena. Que las razones de la gran resistencia a los mapuches es que es uno de los pueblos más organizados y combativos en la defensa de sus derechos y que son blanco de una campaña que los coloca en el lugar de enemigo interno de la nación. Y que, además,

hay una cuestión ideológica de fondo: el que tiene derecho al uso de la tierra es el empresario, blanco y si es extranjero, mejor. Se considera que ese es el sujeto apropiado para explotar los recursos, en cambio, los puesteros pobres, y más si son indios, se considera que prácticamente no son argentinos (Diego Escolar: Hay y hubo mapuches en Mendoza. Texto del resumen de Radio Universidad Nacional de Cuyo, 2023).

Por su parte, la nota, restituida el 20 de febrero se limitaba al siguiente texto:

El antropólogo, docente e investigador de la UNCUIYO, pasó por Radio U y se refirió a la presencia ancestral de estos pueblos en el sur del territorio provincial.

Diego Escolar es antropólogo, investigador del CONICET y docente en la Universidad. En esta entrevista radial muestra su posición frente a la decisión del INAI de habilitar la posibilidad de que los mapuches ocupen tierras en el sur de Mendoza. “El error principal es pensar que el término ‘mapuche’ no existía en la época colonial”, dice para dar base a su explicación antropológica sobre este controvertido tema.

La situación generó numerosos actos de repudio y solicitudes de informes. Entre otros organismos y colectivos, el Colegio de Graduados en Antropología de la República Argentina manifestó su apoyo a los colegas censurados en la difusión de sus investigaciones y expresó su repudio a

la constante reedición de un discurso violento y estigmatizante que, pretendiendo fundamentarse en estudios académicos, legitima y/o profundiza actitudes discriminatorias contra el pueblo mapuche [...] Los discursos vertidos en distintos medios de la opinión pública que pretenden deslegitimar las conclusiones de sus trabajos (de Escolar y Magallanes) replican falacias y tergiversaciones mediante la recuperación de publicaciones que carecen de la rigurosidad que la antropología requiere para su validación como disciplina (Colegio de Graduados en Antropología de la República Argentina, 2023).

Por su parte, la Asamblea de trabajadoras y trabajadores del sistema de medios de la Universidad Nacional de Cuyo (2023) también repudió los hechos expresando, además, que “los trabajadores y las trabajadoras no recibimos ninguna explicación formal ni fehaciente sobre lo sucedido, que, entendemos, daña la credibilidad y la seriedad de nuestros medios”.

Una carta pública de investigadores y grupos de investigación sobre de pueblos originarios del CONICET, de universidades nacionales y extranjeras, enmarcó los actos de censura en una campaña mayor de

discursos de odio que incluyen falacias sin ningún rigor académico intencionalmente difundidas con fines políticos.

Además de desconocer y vulnerar la legislación existente y los tratados internacionales que reconocen derechos particulares a los pueblos indígenas, estos discursos promueven y replican todo tipo de falacias y tergiversaciones mediante la recuperación de trabajos que carecen de rigurosidad científica, o bien de entrevistas a personas que no son especialistas en el tema.

[...] En primer lugar, es incorrecto y sesgado clasificar mediante categorías nacionales a los pueblos originarios, dado que dichas categorías niegan su ancestralidad y preexistencia a los Estados. Numerosas investigaciones arqueológicas demuestran la presencia milenaria de pueblos indígenas localizados a ambos lados de la Cordillera de los Andes, y evidencian procesos complejos de interacción social de larga data. Asimismo, los estudios histórico-antropológicos han puesto de manifiesto que la Cordillera de los Andes se erigió como frontera varias décadas después de la constitución de los Estados nacionales. En segundo lugar, otra de las confusiones ampliamente difundidas consiste en considerar la identidad mapuche como excluyente desconociendo, de este modo, que diversas parcialidades indígenas (entre las que se incluyen los puelches, los pehuenches, los chiquillanes y los huilliches), así como diversas adscripciones territoriales y parentales, fueron integrándose bajo la denominación mapuche (como una identidad englobante) a lo largo del tiempo, sin que necesariamente se eliminen las otras formas de identificación.

Tal como han demostrado investigaciones antropológicas e históricas actualizadas, en el sur de Mendoza coexisten identificaciones mapuches, mapuche-pehuenches y pehuenches y, entre ellas, la mapuche es la más generalizada. Las lecturas extremadamente simplistas que se han difundido recientemente conciben a los pueblos originarios y a sus formas organizativas como si fueran entidades estáticas y fijas. Desde la década del sesenta, sin embargo, las investigaciones en

ciencias sociales y humanidades han demostrado que las identidades se conforman en términos procesuales y relacionales (es decir, que se definen en la interrelación con “otros”).⁷

En este marco, un pedido de informes a la Universidad realizado por dieciséis de sus consejeros superiores fue tramitado positivamente, aceptando el hecho de que se había modificado la nota antecedente, aunque evitando utilizar la palabra “censura”, y ordenando restituir el texto original (Erreguerena *et al.* 2023). La nueva versión contiene hasta ahora la siguiente leyenda: “Esta nota ha sido restituida utilizando como fuente la transcripción que aparece en el pedido de informes realizado por los/las consejeros/as” (Diego Escolar: Hay y hubo mapuches en Mendoza. Texto del resumen de Radio Universidad Nacional de Cuyo, 2023).

La negación de derechos mapuche y la tergiversación de su situación legal y territorial, el discurso racista alentado desde las autoridades, el embate coordinado en los medios de comunicación y las acciones de censura contra académicos no son hechos aislados en un contexto mayor de exacerbación autoritaria de las mayorías políticas de la provincia. La sociedad mendocina es fuertemente conservadora, en especial en los departamentos del sur, que integraban la antigua frontera indígena. Es también hábitat de sectas ultracatólicas seguidoras del extinto monseñor Marcel Lefevre, como Verbo Encarnado, con creciente influencia en el poder político de la provincia.

En coincidencia con el conflicto sobre el reconocimiento de los mapuches se dio otro caso de reacción ultraderechista del sector de los Católicos Autoconvocados, que integra la susodicha profesora Andrea Greco. El día 20 de marzo de 2023 un grupo de fanáticos ingresó al rectorado de la Universidad Nacional de Cuyo y, al grito de “Viva Cristo Rey” y “Viva la Virgen”, destrozó obras de la muestra de arte feminista *8M Manifiestos visuales*, que había sido cuestionada por la

7. Carta pública investigadoras e investigadores repudiamos la campaña racista hacia el pueblo mapuche, 24 de febrero del 2023.



Figura 6. Fanáticos religiosos destruyeron la muestra de arte feminista que ofendió a la Iglesia en Mendoza. Fuente: Diario *Perfil*, marzo de 2023.

Iglesia católica, por su contenido feminista y utilizar imágenes intervenidas de la Virgen María (fig. 6) (Fanáticos religiosos destruyeron la muestra de arte feminista que ofendió a la Iglesia en Mendoza, 2023). El secretario de Extensión de la Facultad de Artes y Diseño, quien arribó inmediatamente después de la destrucción, fue apostrofado de “puto, carancho, zurdo, ya sabemos dónde vivís”. Él y otras personas presentes comentaron que, luego de rezar, el grupo, guiado por un pastor que dio misa en latín, comenzó a romper los objetos de arte y el mobiliario. En un momento, los presentes apelaron a una cita apócrifa que evidencia su cosmovisión ideológica propia de la Inquisición: “El general San Martín ordenaba castigar con azotes a los que blasfemaban a la Virgen María, incluso traspasarles la lengua con un hierro candente... de manera que exigimos a las autoridades que retiren la muestra blasfema”, luego de lo cual realizaron un “exorcismo para quitar el demonio de la blasfemia”.⁸

8. Se pueden ver videos públicos de estos hechos en *Los Andes Diario* (2023a y 2023b).

Los hechos casi no tuvieron consecuencia, excepto un tímido pedido de informes de la universidad y la promesa de realizar una investigación. La única medida fuerte fue la expulsión de un profesor que comandó las acciones de exorcismo y movilización violenta y un empleado de la legislatura que fue quien ofició de sacerdote exorcista.

Con el fuerte vuelco de la sociedad hacia la derecha y ultraderecha y su ascenso político, partidos otrora de centro o centroderecha, como el PRO y el radicalismo liderado por Alfredo Cornejo, ante su orfandad ideológica, parecen haber coincidido con el sector ultracatólico lefevrista, con sede en San Rafael, antes relativamente marginal. Esto se observa en la invocación a la profesora Andrea Greco como fuente de autoridad histórica en el tema mapuche (incluyendo la participación en mesas redondas en conjunto) y la tibia respuesta que la Universidad Nacional de Cuyo, también controlada por autoridades afines a Cornejo, tuvo ante el atropello fundamentalista.

4. La declaración de la inexistencia del pueblo mapuche

Desde el comienzo del debate mediático, en consonancia con los dichos del gobernador, legisladores de la coalición gobernante provincial presentaron varios proyectos para que la legislatura declare la inexistencia del pueblo mapuche en Mendoza. Estos recayeron en la Comisión de Derechos y Garantías de la Cámara de Diputados, donde debían tratarse previamente a que pasen a votación. Posteriormente ingresó a la comisión una denuncia de la Organización Territorial Malalweche por los dichos del gobernador a los que juzgaron como racistas e inconstitucionales. A ello se sumó la preocupación de la comisión por los hechos de censura que se hicieron públicos. Ante la envergadura política que tomó el caso, la propia comisión, impulsada por su presidente, José Luis Ramón, y su vicepresidenta, Laura Chazarreta, ambos opositores al gobierno provincial, propició un debate entre expertos, representantes mapuches y funcionarios del INAI sobre la presencia actual e histórica

del pueblo mapuche y los relevamientos territoriales practicados en la provincia. De no ser por esta iniciativa, lo más probable es que los proyectos hubieran pasado directamente a votación en la Cámara, donde el oficialismo tiene la amplia mayoría. La propuesta fue realizar dos reuniones: en la primera expondrían los convocados que cuestionaban los derechos de los mapuches, y la segunda quedaría reservada para aquellos que los sostenían.

La primera jornada se realizó el 2 de marzo y reunió al grupo de referentes que cuestionaban la existencia mapuche: los historiadores Andrea Greco y Pablo Lacoste, y el arqueólogo Gustavo Neme, quienes reiteraron sus declaraciones previas en la prensa.

Greco cuestionó la existencia de los mapuches en Mendoza mencionando aspectos actuales e históricos. En el eje histórico, criticó, primero, la concepción del idioma como “única razón” para que alguien sea considerado “parte de una cultura”, haciendo referencia a que Diego Escolar y Julieta Magallanes considerarían que puelches y pehuenches serían mapuches porque hablaban mapudungun. En realidad, ni Escolar ni Magallanes dijeron tal cosa, y Greco no citó ningún texto concreto donde así sea. Lo que dijeron, como se expresa antes en este capítulo, es que la lengua, tal como otros factores como por ejemplo las relaciones de parentesco, la religiosidad y la territorialidad, es un elemento importante para mostrar la articulación cultural e histórica entre diversos grupos al este y al oeste de los Andes, lo que da por tierra con el supuesto de que los mapuches sean de Chile exclusivamente. Segundo, citó documentación colonial de expediciones realizadas por europeos (Magallanes en 1520, Garay en 1581, Hernandarias en 1605, etc.) donde se afirmaría la ubicación originaria de los mapuches en Chile. Se trata de una información falsa, por distintos motivos.

Primero, porque en la época de tales expediciones no existía el término *mapuche* para designar a ningún pueblo indígena; lo que había eran pueblos preexistentes, con otras denominaciones, muchos de los cuales con el paso de los siglos conformarían el pueblo mapuche. Por ello, es imposible que se hubiera podido extraer de esas crónicas referencias

originales a un pueblo denominado “mapuche”. Segundo, porque las expediciones citadas no llegaron a los territorios de referencia: el sur de la actual provincia de Mendoza u otros lugares próximos. Tercero, porque la expedición que más cerca llegó del territorio mendocino (en el norte neuquino) durante la primera etapa de la conquista, la de Gerónimo Luis de Cabrera, que partió de Río Cuarto (Córdoba) entre 1620 y 1621, ya había detectado en esa época, al este de la Cordillera de los Andes (es decir, en el actual territorio argentino) la presencia de “beliches” (Jiménez, 1998). Se trata de otro nombre con que se conoce a los huilliches, a los que algunos autores consideraban como núcleo de la cultura mapuche. Además, como evidencia la crónica de esta expedición, estos “beliches” tenían estrechos lazos de comunicación, de parentesco y políticos y militares con otros grupos que encontró Cabrera en su viaje al centro del actual territorio argentino.

Además, dado que lo que importa en términos de derechos es la presencia del pueblo mapuche previa a la conquista estatal-nacional, resulta irrelevante la discusión de su presencia a la llegada de los españoles. En efecto, los pueblos originarios que habitaban el sur de Mendoza no fueron conquistados principalmente por los españoles (quienes establecieron numerosos tratados con ellos y los reconocieron como naciones), sino por el Estado nacional argentino.

Finalmente, insistiendo con el contexto colonial hispano, Andrea Greco refirió como importante para definir la presencia mapuche en el país, que el límite entre Argentina y Chile se basa en la Real Cédula de Carlos II 1684, “que establece la cordillera nevada como límite entre el reino de Chile y las Provincias Unidas del Río de la Plata” (en Cicchitti, 2023), entre otros. Por un lado, no se entiende qué tendría que ver esta proposición con la presencia mapuche en Mendoza, no es relevante ya que dicha frontera recién la establecen los Estados nacionales argentino y chileno en los tratados de límites de 1883 y 1902. Por otro, es una afirmación anacrónica porque, primero, las Provincias Unidas del Río de la Plata recién surgen como entidad política luego de la independencia de España (¡y no en 1684!) y, segundo, porque hasta la fundación del

Virreinato del Río de la Plata en 1777 por Carlos III, la región de Cuyo y Mendoza ¡también pertenecían a la Capitanía de Chile!

En cuanto al eje actual, la postulada experta comenzó invocando los antecedentes del “peligro mapuche” en Chile y su supuesto “financiamiento internacional” y la existencia de influencias/intereses extranjeros. Mencionó un trabajo de investigación propio, que no se encuentra publicado en ningún sitio ni es posible hallar en internet, a partir del cual habría detectado financistas extranjeros de países como Gran Bretaña, Suecia, Austria, Francia y de la comunidad autónoma de Cataluña, en sitios mapuches. Tales intereses extranjeros no están probados en modo alguno. Lo que sí existen son organizaciones de alcance internacional sin fines de lucro, que promueven los derechos humanos indígenas. Al respecto, ni el artículo 75, inciso 17, de la Constitución nacional argentina, ni el artículo 17, inciso 3, del Convenio 169 de la OIT, ni el artículo 27 de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas (legislación internacional a la cual adhiere Argentina) plantean que la existencia de tales apoyos constituya un menoscabo a los derechos indígenas.

En segundo lugar, Greco presentó recortes de notas periodísticas publicadas en distintos medios, que vinculan a organizaciones mapuches con los incendios forestales producidos en la Patagonia argentina y en el sur de Chile. Sin embargo, esas notas no constituyen de por sí prueba alguna y tampoco se constató que los incendios hayan sido obra de mapuches y no, por ejemplo, de intereses inmobiliarios que pretendían negociar esas tierras. Además, el grueso de las organizaciones y comunidades mapuches en la Argentina han condenado esos hechos, los cuales, en caso de ser ciertos, no tienen ninguna consecuencia para los derechos de los mapuches mendocinos.

Segundo, la informante expuso mapas difundidos en sitios de internet donde aparece la nación mapuche segregada del territorio nacional argentino y chileno. Que existan tales mapas, cuya autoría no está clara y no representa la voluntad del conjunto de los mapuches, no quiere decir que estos reclamen una separación del territorio nacional, cosa

que no hacen las comunidades mapuches mendocinas que son las que interesaban en el debate.

Tercero (y aquí la exposición incurre de lleno en el plano del ridículo), cuestionó la existencia de los mapuches en Mendoza, porque no se observarían en ellos el ejercicio de prácticas culturales mapuches, entre las que señaló el trabajo sobre núcleos de obsidiana, la confección de puntas de flechas, la captura y esquila de guanacos, la elaboración de tinturas, técnicas de doma, etc. Las costumbres que se invocan como mapuches, dice, en realidad serían criollas propias de la sociedad mestiza (crianza de ganado vacuno, caballar y ovino y técnicas asociadas a esta producción). Ahora bien, es evidentemente impropio definir una “cultura mapuche” en base a prácticas genéricas de grupos cazadores recolectores precoloniales (industria lítica) o invenciones (los guanacos no se esquilaban, al menos en la región). La confusión de la informante alcanza a asociar la ganadería y el uso del caballo con la “sociedad mestiza”, cuando la actividad ganadera y ecuestre fue un aspecto fundamental de la economía mapuche luego del contacto colonial.

Las prácticas culturales que menciona, además, no son específicas solo del pueblo mapuche, sino que también las llevaron a cabo las sociedades indígenas anteriores a la colonización española en general, e incluso otras culturas con tecnología lítica (en América, pero también en Europa, África, etc.). Es evidente para cualquier historiador o antropólogo que el proceso colonial creó nuevas pautas culturales híbridas tanto del lado indígena como del español. Las mismas técnicas mencionadas sobre cría de ganado son producto de esta hibridación, como los rodeos en campos abiertos y la trashumancia eran practicadas por los indígenas en el área, y elementos culturales utilizados por los “criollos” hasta el día de hoy, como las boleadoras y los ponchos, fueron de origen indígena. En última instancia, si se pretende determinar una cultura mapuche deberían considerarse como prácticas relevantes también aquellas desarrolladas a través del proceso histórico de cambio y valoradas como propias por los miembros de las comunidades.

Lacoste, por su parte, continuó con una iteración de contradicciones: por un lado, llamó a “dejar de despreciar a la gente de piel oscura”, “reivindicar y admirar la hermosura del legado indígena” y “tomar el legado de la tierra, el riego, las plantas”, aunque lamentó que no existan en Mendoza monumentos “de los grandes indígenas”. Pero luego pasó a advertir, al igual que Greco, sobre el peligro que representarían los actuales mapuches, citando casos de violencia indígena en Chile. Luego, imaginando la actividad pastoril de los puesteros en la zona en litigio, ensayó un cuestionamiento a los mapuches de Malargüe en términos de subdesarrollo, porque “hay un atraso en su economía, hay que tener cuidado con perpetuar modos de actividad económica, que hoy no tienen sustentabilidad”. Finalmente, al igual que Neme y Greco, afirmó que los mapuches ingresaron a Mendoza después de los españoles, y que por esta razón no serían pueblos originarios, lo cual, como hemos visto, contradice el Convenio 169 de la OIT y el artículo 75, inciso 17, de la Constitución argentina que, expresamente, coloca como marca temporal para el concepto de pueblo originario no solo la colonización europea, sino también la de los Estados nacionales.

Finalmente, Neme restó también legitimidad a los mapuches reiterando algunas de estas opiniones, e incorporó una confusa escala temporal en función de la cual deberían considerarse las identidades mapuches. Afirmó, primero, que la historia indígena regional tendría un registro de 11.000 años. Pero, luego, estableció diversos cortes temporales que alienarían este pasado ancestral de las poblaciones herederas conforme se acercan al presente. El segundo considerando fue que los pueblos que “interesan” en el debate mapuche habrían transitado solo una décima parte de aquel largo trayecto, es decir, aproximadamente el último milenio. Pero, luego, en tercer lugar, afirmó que, en realidad, “se está discutiendo una historia de 200 años”. Nos detenemos en estas intervenciones porque los dichos de Neme son una muestra de las aporías típicas de los discursos que niegan la presencia indígena actual e histórica en la Argentina. En efecto, estas afirmaciones, contradictorias entre sí, no proporcionan además criterio alguno no solo para justificar

los cortes temporales, sino para evaluar por qué plantean una discontinuidad radical entre estos pueblos pretéritos de 11.000, 1000 o 200 años y sus actuales descendientes. Pero las contradicciones no acabaron aquí.

Más adelante, en el mismo movimiento que los demás ponentes, Neme aceptó a regañadientes la presencia mapuche que previamente había negado (“hay presencia de elementos mapuches y un cementerio cerca de Malargüe, hay materiales araucanos como metales, vidrios etc.”), pero impugnando ahora su legitimidad como pueblo originario de Argentina aduciendo que provendrían de Chile y datarían de los siglos XVIII-XIX. En un giro repentino, reconoció, por último, haber constatado él mismo la existencia de autoadscripciones mapuches en Malargüe por parte de pobladores actuales, pero que trató de convencerlos de que se identifiquen con otras etnias consideradas por él como verdaderamente autóctonas de Mendoza, tales como pehuenches o puelches.

En rigor, ninguno de los informantes convocados para desestimar los derechos de los mapuches pareció entender que, por lógica, cualquiera de esos casos (presencia milenaria, centenaria, migratoria o trashumante en los siglos XVIII o XIX, adscripción mapuche, pehuenche o puelche) encuadraría a los mapuches dentro de la categoría de pueblos originarios según la legislación argentina e internacional, debido a su preexistencia al dominio de los Estados nacionales modernos en su territorio.

Frente a las evidentes confusiones y vaguedades, la vicepresidenta de la comisión, la diputada Laura Chazarreta, pidió a los expositores que anexaran la documentación o publicaciones que refieran a todo lo que se dijo, para que sus declaraciones no quedaran en meras opiniones. Ningún documento fue proporcionado.

Al día siguiente fue el turno de los especialistas que cuestionaban el proyecto de declaración de inexistencia de los mapuches en Mendoza: El *longko* mapuche de Malargüe, Gabriel Jofré, el director de Tierras y Registro Nacional de Comunidades Indígenas del INAI, Martín Plaza, y el responsable jurídico del organismo, Julián Fernández, la historiadora Florencia Roulet, y los antropólogos Julieta Magallanes y Diego Escolar. La exposición estuvo basada en la experiencia directa en el tema, en el caso

de Jofré como protagonista de los procesos de organización y conflictos territoriales mapuches, y de Fernández como experto en la legislación pertinente. Las intervenciones estuvieron apoyadas en investigaciones de campo y archivo, y numerosas publicaciones resultantes fueron entregadas a la comisión. Los argumentos básicos fueron los que ya hemos venido exponiendo en este trabajo, con algunas consideraciones más.

Florencia Roulet se centró en el cuestionamiento a los imaginarios coloniales de las intervenciones negacionistas. Radicada en Suiza, la investigadora asociada del Centre de Recherches sur l'Amérique Espagnole Coloniale (CRAEC) de la Université Sorbonne Nouvelle, Paris 3, hace décadas investiga la historia indígena del sur de Mendoza. Expuso un documento de su autoría titulado “Argumentos para un debate acerca del poblamiento indígena del sur de Mendoza antes de su incorporación al territorio nacional” (Roulet, 2023a).

Comenzó destacando que los tres consultores citados en la audiencia anterior, Lacoste, Greco y Neme, consideran implícito que el hito a partir del cual se determina la condición de pueblo “originario” de Mendoza es la conquista española, lo cual lleva a evaluar cuáles eran los pueblos presentes entre dos fechas: 1551, el año del “descubrimiento” de la provincia de Cuyo, por Francisco de Villagra, y 1561, el de la fundación de la ciudad de Mendoza, por Pedro del Castillo. Es casi inexistente la documentación escrita sobre los grupos que habitaban al sur de los ríos Atuel y Diamante en ese período, y con posterioridad, la información etnográfica es muy fragmentaria porque la ocupación efectiva por los españoles nunca pasó hacia el sur del valle de Jaurúa en todo el período colonial. El centro y sur de la actual Mendoza eran territorios indígenas en los cuales los españoles solo ingresaban con expediciones, conocidas como “malocas” o “corredurías”, para capturar indios para aquellos que no habían sido beneficiados con una encomienda.

Roulet cuestionó luego al Dr. Neme por desestimar, “con un manejo de la larga duración propio de una mirada arqueológica”, la legitimidad de los derechos indígenas alegando que huarpes, puelches y pehuenches “vivieron en la provincia como mucho en los últimos mil años”.

Puntualizó que ese período es mucho mayor, sin embargo, a la presencia colonial y republicana, ya que los españoles hicieron su irrupción en la región hace menos de cinco siglos y el territorio indígena en cuestión solo fue ocupado efectivamente por el Estado argentino a partir de 1879.

Asimismo, manifestó que los arqueólogos hallaron evidencias de amplias redes de intercambio de un lado y otro de la cordillera, hasta la actual provincia de La Pampa, como en Curicó, donde se encontraron fragmentos de alfarería chilena tipo valdivia, datados por radiocarbono entre los años 1275-1305, y otros objetos procedentes de la Cordillera y del norte de la Patagonia. En el mismo sentido, una prueba documental temprana de esos contactos se encuentra en la carta de Juan de Garay al rey en 1582, en la que comenta que, recorriendo hacia el sur de la ciudad de Buenos Aires,

hallamos entre estos indios alguna ropa de lana muy buena; dicen que la traen de la Cordillera, de las espaldas de Chile y que los indios que tienen aquella ropa, traen unas planchas de metal amarillo en unas rodela que traen cuando pelean y que el metal [lo] sacan de unos arroyos.⁹

Sobre la supuesta distinción que hacen Greco, Lacoste y Neme entre mapuches, puelches y pehuenches, Roulet proporcionó datos de los primeros escritos del período posterior a la conquista que muestran que estos últimos grupos participaban en eventos comerciales, militares y diplomáticos a ambos lados de los Andes. Gerónimo de Vivar escribió en 1558 que cada verano bajaban los puelches de la Cordillera a las tierras bajas de Chile a comerciar y a realizar razias (Zavala Cepeda, 2011). También participaron, como los pehuenches desde el siglo XVII, en los parlamentos de paz que reunían a los líderes de la Araucanía con las autoridades del reino de Chile. En 1647, por ejemplo, figura en el

9. Carta de Juan de Garay al rey. Santa Fe, 20 de abril de 1582. Disponible en <https://argentina.wordpress.com/2018/09/12/juan-de-garay-en-buenos-aires-1582/>.

parlamento de Quillín Ruya, un cacique “de la tierra de los puelches” junto con nueve caciques “de la tierra de la cordillera”, todos con nombres en mapudungun: “Aliante, toqui general, Guayquimilla en nombre de Tinaqueupu (enfermo), Piculai, Piutullanca, Metoneley, Nanquepangue, Fualcoyan, Eputureu y Alebueno, caciques” (Payàs Puigarnau, 2011). En 1650 “puelches de la cordillera” acudieron al fuerte de Boroa para tratar las paces junto con los indios de Osorno y de los Llanos, y en 1663, al fuerte de Yumbel, donde se presentaron cinco caciques del oriente de la cordillera, también con nombres en mapudungun.¹⁰

Esto evidencia también otro aspecto central de la historia mapuche en la región. La difusión del mapudungun entre los puelches se puede identificar ya en el siglo XVII, por influencia de los pehuenches, con quienes mantuvieron vínculos de comercio, parentesco y políticos (Durrán, 1993-1994). No hubo sustitución de los pueblos originarios huarpes, puelches y pehuenches de Mendoza por presuntos “mapuches” que llegaron entre el siglo XVIII y el XX, como afirmó el Dr. Neme. Al contrario, como hemos visto, el historiador José Manuel Zavala observa que ya a mediados del siglo XVII hay una fuerte difusión de la lengua mapudungun y otras prácticas. En 1729, por ejemplo, un oficial chileno afirmó que los pehuenches “que están entre las dos cordilleras, hablan la misma lengua que estos fronterizos, siguen los mismos ritos y costumbres (Pietas, 1729, p. 49).

Más adelante, Roulet mostró el accionar de la diplomacia española con los pehuenches en la frontera de Mendoza, que hacia fines del siglo VIII logró crear un cordón defensivo de pehuenches aliados contra las incursiones de otros grupos pehuenches, puelches, ranqueles y huilliches, alianza que alcanzó a los pehuenches del sur de Neuquén. Esto favoreció el desarrollo ganadero en los valles de Uco y Jaurúa y los tratos comerciales con los indios en el fuerte de San Carlos y en la ciudad de Mendoza. En 1805, mediante un tratado, los pehuenches y puelches

10. Título de teniente de Capitán General de Mar y Tierra de las Provincias de la Cordillera a don Luis de la Cueva y Morales, 10 de diciembre de 1652, en Espejo (1952, p. 146).

cedieron los terrenos donde se asentó el fuerte que luego daría origen a la localidad de San Rafael (ver Roulet, 2016, pp. 161-171).¹¹ En el tratado se insiste en la posesión y los derechos de los indios al territorio. Poco más tarde, en septiembre de 1816, apenas declarada la independencia de las Provincias Unidas del Río de la Plata, los caciques fueron convocados a un parlamento formal por el general José de San Martín, como dueños de los principales pasos cordilleranos.

Según estas evidencias, Roulet interrogó a quienes serían los

supuestos “mapuches” invasores que evocan el Dr. Neme y la Dra. Greco ingresando en territorio mendocino a fines del siglo XVIII y principios del XIX. [...] fueron más bien los pehuenches, en virtud de su alianza con los españoles y contando con su auxilio militar, quienes en varias ocasiones incursionaron en territorio de los huilliches del Neuquén (Roulet, 2023a).

Roulet finalizó su exposición aclarando algunas inconsistencias con que los negacionistas utilizan términos como *mapuches* y *araucanos*. Explicó lo que ya hemos expuesto en este capítulo: el desarrollo tardío del término *mapuche* como etnónimo y como pueblo, dando por resultado una redefinición identitaria al cabo de un largo proceso histórico, como demostró el antropólogo Guillaume Boccara (1998).

Respecto al término *araucanos* (que originó la narrativa y concepto de “araucanización de las pampas” como una invasión mapuche en territorio argentino), la experta puntualizó, como hemos anticipado en este capítulo, su carácter ideológico, que Jorge Pinto denomina “ideología de la ocupación”, originado en la conquista española y luego reactivado durante la formación de los Estados nación argentino y chileno. En el siglo XVI los españoles designaron como “araucanos” a los indios del sur del río Bío Bío. El término cayó en desuso y luego en los siglos siguientes fue rescatado durante los procesos independentistas como símbolo de

11. Archivo Histórico de Mendoza, Época Colonial, Gobierno, Indios, Carpeta 30, documento 49.

heroísmo y autoctonía en la lucha contra los españoles. Más tarde, desde mediados del siglo XIX, para legitimar las operaciones militares del Estado chileno en territorio indígena, los “araucanos” fueron presentados como la encarnación de la barbarie, salvajes que impedían la soberanía. En la Argentina, además, se agregó la idea de que los araucanos eran “chilenos”, y que los mapuches que habitaban el territorio argentino eran araucanos y, por lo tanto, invasores extranjeros. Esto sirvió, como hemos mencionado, como ideología nacionalista en las postrimerías de la Campaña del Desierto, a fines de la década de 1870, agitada por intelectuales y políticos como Estanislao Zeballos.

En mi intervención frente a la Comisión desarrollé una exposición denominada “Conquista del territorio mapuche, reparto de niños y genocidio en Mendoza: 1878-1940” (Escolar, 2023a). Destaqué, primero, que según la Constitución nacional y la legislación internacional a la que adhiere la Argentina, lo importante en la determinación del carácter originario de un pueblo es su preexistencia al Estado nacional, más allá de la presencia en el territorio en la época del contacto colonial. Así que, jurídicamente, se considera como tales a los indígenas que vivían en el territorio previamente a la incorporación estatal nacional. El Estado nacional argentino no se constituyó a partir de las guerras de independencia de España, sino con posterioridad, entre las décadas de 1850 y 1870, en la etapa de las guerras civiles entre liberales y federales. Dado que la incorporación efectiva del territorio indígena del centro y sur del país se produjo como parte de este proceso de consolidación, desde la Campaña del Desierto, que comenzó en 1878, es necesario tomar en cuenta que deben ser considerados pueblos originarios las sociedades indígenas que habitaron hasta esa fecha.

Además, las poblaciones indígenas que fueron conquistadas no fueron eliminadas físicamente. Los indígenas de Mendoza y Neuquén, y otras regiones conquistadas, fueron incorporados al Ejército y la Marina, desplazados de sus tierras originales y, sobre todo, llevados como prisioneros en “marchas de la muerte” donde eran asesinados y torturados, hacinados en campos de concentración y repartidos como

esclavos en Buenos Aires, Mendoza, Córdoba y otras provincias. En este movimiento de población, hubo políticas específicas de desmembramiento de las familias, asimilación cultural forzada, especialmente de niños. Aunque muchos lograron volver a sus territorios originales o se asentaron en nuevos parajes y formaron comunidades a menudo integradas por sobrevivientes de distintas parcialidades, su identificación común como “mapuche”, término genérico que significa “gente de la tierra”, tiene que ver, precisamente, en gran medida con esta experiencia común de expropiación, genocidio, diáspora y reconstitución. Por eso concluí que es una gran falacia impugnar la identidad mapuche actual, porque ese término no se encuentra como identificador étnico durante el período colonial. Es, precisamente, el término de identificación vigente de los pueblos originarios del territorio como resultado del proceso histórico de “colonización republicana” y la reelaboración de su identidad a partir de las memorias e historias sobre dichos procesos.

Manifesté que era necesario agregar que hay un hecho que hace mucho más chocante la propuesta de negación de la existencia y preexistencia mapuche en Mendoza. El traslado forzoso de los prisioneros, las políticas de destrucción física, social, cultural y moral como pueblo, configuraron un etnocidio y genocidio perpetrado por los Estados nacional y provincial modernos, según los estándares de derecho internacional y nacional que le caben a Mendoza. Fue el mismo Estado provincial, que hoy pretende desconocer su existencia y preexistencia, el que desarrolló una política criminal en sus propios términos (la esclavitud y apropiación de personas, la matanza y la tortura estaban expresamente prohibidos en la Constitución nacional vigente, como así también el reconocimiento de los pactos preexistentes) sobre la población mapuche. Las tropas y mandos mendocinos del Ejército nacional, el gobierno provincial, los municipales, la Iglesia, los propietarios de estancias y las elites locales en general participaron de un circuito de apropiación de miles de prisioneros indígenas, incluyendo sobre todo niños y niñas, a quienes se les cambió su identidad y nombre. Este proceso lo

documenté ampliamente en diversas publicaciones que adjunté a la Comisión (Escolar, 2012, 2023d; Escolar y Saldi, 2018a, 2018b).

Muchos de estos indígenas y sus descendientes, y los de sus apropiadores, mantuvieron memorias de su presencia en Mendoza hasta la actualidad. Es decir, no existió nunca una discontinuidad o “desaparición” de los mapuches en sus territorios originales del sur ni en la ciudad de Mendoza o el resto de localidades a las que fueron trasladados. Lo que sí hubo fueron procesos de invisibilización y represión de sus identidades y memorias, de los que la sociedad y Estado mendocinos mantienen su responsabilidad hasta el día de hoy, pero también de resistencia, reconfiguración y revisibilización de ellas, que han posibilitado las identificaciones mapuche-pehuenches. Hasta la década de 1940, incluso, numerosos indígenas estaban aún vivos y recordaban su vida en las tolderías, la conquista militar, el traslado a los campos de concentración y la incorporación como esclavos domésticos. Ellos narraron detalladamente su historia al antropólogo y naturalista Carlos Rusconi (1961). Por todo ello, concluí, no solo hay presencia mapuche en Mendoza desde antes de la colonización hasta la actualidad, sino que la provincia de Mendoza y la nación argentina tienen una responsabilidad reparatoria para con esos indígenas, y para ello hay toda una legislación que el gobierno provincial está violando abiertamente.

En su presentación, la antropóloga Julieta Magallanes explicó cómo realizó trabajos de campo etnográficos en Malargüe con las comunidades mapuches allí existentes para la realización de su tesis doctoral. Pudo constatar de primera mano tanto las identidades como las memorias mapuche y mapuche-pehuenche presentes en el territorio mediante entrevistas a cientos de informantes y conviviendo en algunos lof o comunidades. También mostró cómo los conflictos territoriales y la organización política de las comunidades para defender sus tierras y resistir los intentos de desalojo, junto con los crecientes intereses empresariales, son la causa directa de la creciente campaña de desprestigio, demonización y negación de los mapuches. También señaló que, según el Censo de 2010, en Mendoza, 41.026 personas fueron reconocidas como indígenas, de las

cuales el 15% como mapuche, a pesar de que aún muchísimas son reacias a identificarse públicamente debido a la historia violenta de genocidio, expropiación y represión de sus identidades. Subrayó que “comprender por qué se dan estos momentos de visibilidad o invisibilidad de estas identidades, nos obliga a recuperar procesos históricos en los que los pueblos indígenas fueron expulsados de sus territorios”.

También, adjudicó gran parte de la responsabilidad de la negación de los mapuches en Mendoza, o la negación de su carácter argentino, a la etnología del siglo XX y el perimido concepto de “araucanización de las pampas”, que postulaba el reemplazo histórico de culturas originarias “argentinas” por “chilenas”. Agregó que numerosos estudios dan cuenta que parcialidades como puelches y pehuenches eran grupos con amplias redes sociales a ambos lados de la cordillera y hoy se reconocen integrantes del pueblo mapuche, e insistió también en que son preexistentes a los Estados argentino y chileno. Por último, a partir de sus estudios sobre la conformación de la propiedad privada en Malargüe, destacó que las teorías de la araucanización, así como las de la extinción posterior de los indígenas locales fueron elementos cruciales para justificar el régimen de propiedad privada de la tierra que había estado en manos indígenas hasta la década de 1870.

5. La declaración de inexistencia del pueblo mapuche

Más allá de la discusión generada en la Comisión de Derechos y Garantías, el 29 de marzo la Cámara de Diputados provincial con amplia mayoría de legisladores oficialistas dictaminó a favor de declarar la inexistencia del pueblo mapuche en la provincia por 30 votos contra 8 (además de 6 abstenciones y 4 ausentes). Mediante la Resolución N° 1390 declaró que “los mapuches no deben ser considerados pueblos originarios argentinos en los términos del art. 75 inc. 17 de la Constitución nacional y los Tratados Internacionales” y manifestó el “repudio por el Decreto N° 850/21 del Poder Ejecutivo Nacional” que prorroga la Ley 26.160 que

suspende las sentencias de desalojo y desocupación de las tierras comunitarias indígenas. La resolución expresó, además, que esta afirmación se dictaminó “con base en los aportes científicos, históricos, antropológicos aportados al momento del tratamiento en comisión por *especialistas en el tema indígena*” [cursivas nuestras] (Honorable Cámara de Diputados de Mendoza, 2023a).

Cabría preguntarse de quiénes se trata, ya que los especialistas en el tema demostraron exactamente lo contrario. En este sentido, vale la pena mostrar cómo las intervenciones mayoritarias en la Cámara tergiversaron el aporte de los especialistas al evocar un supuesto aval científico a las posturas negacionistas para legitimar la medida. Los votos favorables provinieron de la bancada oficialista, la Unión Cívica Radical (UCR), su aliado el PRO, del opositor Partido Demócrata Progresista (PDP) y, en parte, del opositor Frente de Todos (FdT), el mismo que gobernaba a nivel nacional. Por la negativa se expresaron diputados del Frente de Todos y de Protectora.

Evelin Pérez (UCR) apuntó a una vulneración de instancias institucionales y normas constitucionales en los estudios y resoluciones del INAI. Aunque reflexionó finalmente que

estamos convencidos de que los procesos históricos de reconocimiento de los derechos de las comunidades originarias deben ser un proceso de sanación que nos lleven al encuentro y no a violentar los procesos sociales, a generar discrepancias y alterar la paz social.

En el mismo sentido se manifestó Adrián Reche (UCR), que calificó la presencia mapuche como “un problema que, como se dijo acá, no estaba en Mendoza. Un problema que no queremos los mendocinos” y que “existen evidencias científicas de que los mapuches no son originarios de Mendoza”. Cecilia Rodríguez (UCR) afirmó: “no somos negacionistas [...] creemos que las cosas deben hacerse conforme a derecho porque vivimos en un Estado de derecho donde las leyes deben cumplirse”. Gustavo Cairo (PRO) opinó también que “los mapuches no son originarios

de la provincia de Mendoza, son originarios de la Araucanía chilena, ni siquiera de Neuquén”. Luego, expresó que la Argentina “desde 1810, desde que tiene existencia como país, ha tenido una política de integración hacia todos los habitantes de su territorio”. Reconoció que con la reforma de 1994 se incorporó a la Constitución nacional el inciso 17 dentro el artículo 75, que “reconoce la identidad étnica y preexistente de los pueblos indígenas argentinos”, y se preguntó “¿Cuáles eran los pueblos indígenas argentinos? Bueno, los que habitaban el territorio argentino en la época de la conquista, muy claro”. Sin embargo, no advirtió lo obvio: que la Argentina no existía en la época de la conquista, y que precisamente por ello la preexistencia debe entenderse con relación a la presencia del Estado argentino. Tampoco advirtió la contradicción de su propio discurso, ya que antes había situado el origen de la Argentina en 1810, dos siglos y medio después de la conquista.

También Enrique Thomas, del PRO, manifestó que “los que niegan ser argentinos son los propios mapuches”. Tomó como fuente a “Mapuche Nation”, una organización que “tiene su sede en la ciudad portuaria de Bristol en Gran Bretaña”, y los dichos de la madre de un militante mapuche radical, Jones Huala. De allí pasó a afirmar una conspiración secesionista mapuche “respaldada por un pueblo pirata como el inglés” que eligen “no cualquier zona, sino aquellas turísticas, petroleras”. La diputada Josefina Canale (PDP), por su parte, abundó en que “lo que se quiere dilucidar es que la población mapuche no es originaria de Mendoza, ni histórica ni antropológicamente”.

Emanuel Fugazzotto, del opositor Partido Verde (PV), planteó que “defendemos a los pueblos originarios, y creemos que negar la preexistencia es un error”, pero se abstuvo con la excusa de evitar que el tema “se siga partidizando y profundizando la grieta”.

El diputado opositor Germán Gómez (FdT-PJ), por su parte, dijo: “es muy fácil hablar de negacionismo”, pero “los pueblos mendocinos tenían un origen diferente [...] Los estudios históricos y científicos demuestran que tenían una identidad cultural, social, completamente distinta a los mapuches”.

Del pequeño grupo de votantes por la negativa, se destacaron el presidente y la vicepresidenta de la Comisión Derechos y Garantías que habían promovido el debate de los expertos.

José Luis Ramón (Protectora), presidente de la Comisión, aclaró que las resoluciones del INAI que se están debatiendo

no reconocen la posesión, ni el título de propiedad, ni se les está cediendo ningún tipo de tierras que tenga el valor de privarnos a los mendocinos, de estos mendocinos que son el pueblo mapuche, de los recursos económicos que la Constitución de Mendoza dice que los superficiales no tienen [...] lo que se les reconoció es la ocupación tradicional, pública y actual del territorio; lo que no garantiza ni le otorga, ningún derecho de propietario. Se trata del reconocimiento de la ocupación comunitaria por un tema cultural, no por un sistema de propiedad privada.

La diputada Laura Chazarreta (FdT), vicepresidenta de la Comisión, destacó que el dictamen de mayoría está destinado “a anular la identidad de personas, de mendocinos y mendocinas [...] un retroceso de los derechos de los pueblos originarios en la Argentina, es racista, negacionista y anticonstitucional”.

La declaración de la Cámara de Diputados generó un amplio repudio, materializado en intervenciones de diversos actores y comunicados de organizaciones e instituciones, especialmente del campo académico y científico nacional e internacional.

El Consejo de Decanas y Decanos de Facultades de Ciencias Sociales y Humanas expresó su condena resaltando que según el artículo 75, inciso 17, de la Constitución nacional, es atribución del Congreso de la Nación el reconocimiento de los pueblos originarios que preceden al Estado nacional y la posesión de sus tierras. Por ello consideró

de suma gravedad institucional y democrática que una resolución de la Cámara de Diputados de una provincia ponga en cuestión derechos

y garantías establecidas en nuestra Carta Magna y en tratados internacionales, cuya jerarquía y primacía legal no puede discutirse (Consejo de Decanas y Decanos de Facultades de Ciencias Sociales y Humanas, 2023).

También cuestionó el hecho de que se arrogue la atribución de declarar la “no pertenencia” de un pueblo indígena cuando las mismas normas internacionales incorporadas con jerarquía constitucional establecen como principal criterio de reconocimiento de la pertenencia étnica la autopercepción.

Un amplio conjunto de instituciones e investigadores nacionales e internacionales, que reúne a los profesionales más reconocidos de las ciencias sociales y humanidades, emitió un duro documento (Mapuches. Autoridades de universidades compararon el proyecto mendocino sobre los mapuches con el nazismo, 2023). En él se recogió algunos de los principales argumentos históricos y antropológicos que hemos expuesto en este trabajo, como aquel que sostiene que el dominio indígena en el sur de Mendoza es anterior a la presencia del Estado argentino y que “existen consensos interdisciplinarios en relación a la sólida evidencia genética, arqueológica, histórica, lingüística y etnográfica que acredita la existencia de rasgos culturales y biológicos mapuche a ambos lados de la cordillera”.

Su punto más crítico fue la implicancia más grave de la declaración de la Cámara de Diputados de Mendoza, que se basó en uno de los principios fundamentales de las leyes raciales nazis:

No podemos no trazar un paralelismo evidente con las Leyes raciales de Núremberg impuestas por el régimen nazi, que iniciaron la ominosa persecución y quita de derechos políticos, civiles y jurídicos a los judíos en Alemania, y fueron la antesala del Holocausto europeo.

Las denominadas Leyes raciales de Núremberg, la Ley de ciudadanía del Reich y la Ley para la protección de la sangre y el honor de los alemanes, fueron promulgadas en 1935, como una manera de llevar a cabo

las promesas nazis de purificación del pueblo alemán de sus supuestos componentes no alemanes.

Independientemente de su contradicción con la constitucionalidad de las leyes indígenas en la Argentina, la denegación de los derechos específicos de los pueblos originarios encuentra sustento en el marco de un concepto de ciudadanía liberal clásica, basada en la existencia de un ciudadano abstracto definido por su igualdad ante la ley. Pero la denegación de existencia de una parte del pueblo de la provincia basada en la posesión o no de una identidad étnica, constituye en realidad un caso extremo de segregación. En el caso de los nazis, reconocieron a los judíos como existentes, aunque decretaron su no pertenencia al pueblo alemán, y sobre ello basaron su política de “limpieza étnica” y genocidio. El gobierno mendocino niega la existencia mapuche, cuando existen mendocinos que se reconocen con esta identidad, y, al hacerlo, se arroga igualmente la autoridad para determinar quién pertenece o no al pueblo de la provincia, y por lo tanto quién posee derechos como ciudadano provincial y nacional.

Palabras finales

El desempeño electoral y el apoyo popular a propuestas políticas de ultraderecha en la Argentina sorprendió a la mayoría de los analistas políticos y a buena parte de la población en general. La novedad del fenómeno electoral llevó a preguntas necesarias sobre las causas y procesos en gran medida invisibles o no tomados en cuenta para su explicación. En este trabajo me aboqué a analizar uno de los contextos que preanunciaron parte de los discursos y posicionamientos que en la actualidad se han materializado en un gobierno legítimo de ultraderecha con apoyo popular.

Si bien existen factores novedosos, esta corriente recoge en forma evidente matrices históricas sorprendentemente vigentes. En el caso estudiado, relativo a las demandas indígenas recientes y su rechazo

en Mendoza, he destacado como factores relativamente novedosos el antiintelectualismo y la devaluación del conocimiento científico especializado; y como matrices históricas, el pasado colonial (hispano y republicano) de Mendoza en cuanto frontera indígena y los discursos de legitimación de la conquista militar del territorio mapuche hacia fines del siglo XIX.

Dos trámites rutinarios de conclusión de relevamientos territoriales de comunidades mapuche en Mendoza, una práctica enmarcada en la legislación nacional vigente, generó una campaña de deslegitimación de las demandas y de la existencia misma del pueblo mapuche en la provincia. El gobierno provincial, empresarios locales y la prensa hegemónica recurrieron a falacias históricas, a la censura y a la acción legislativa de una mayoría propia culminando con la declaración oficial de la inexistencia del pueblo mapuche por parte de la Cámara de Diputados de Mendoza. Este hecho es inédito en el país, ya que supone una medida extrema de discriminación institucional absolutamente reñida con la Constitución nacional, la cual no solo reconoce a los pueblos indígenas, sino que postula que todos aquellos que nacieron en suelo argentino, independientemente de su origen, forman parte del pueblo de la nación.

El argumento principal para deslegitimar los reclamos de los mapuches fue que estos no existieron en territorio mendocino, que los pueblos preexistentes eran principalmente puelches y pehuenches y que, si hubo presencia mapuche, esta consistía en invasores chilenos en territorio argentino. Debería resultar obvio, según el conocimiento actualizado en la materia, que puelches y pehuenches son parte del pueblo mapuche histórico, que estos no eran “argentinos” ni los mapuches “chilenos” porque estas identidades nacionales y los Estados que las representaron o crearon no existieron sino hasta muchos años después. Además de que el gobierno colonial español y, posteriormente, el argentino e, incluso, los provinciales reconocieron sus territorios a través de tratados. Incluso, durante la Campaña del Desierto muchos mapuches o mapuches-pehuenches continuaron viviendo en el centro y sur de la provincia, miles de prisioneros fueron incorporados como virtuales esclavos en la

sociedad mendocina y en muchos casos dejaron descendencia, hecho que fue sistemáticamente ocultado hasta la actualidad.

El conocimiento científico autorizado no fue tomado en cuenta por las autoridades provinciales, quienes desarrollaron una campaña mediática promoviendo, como supuestos expertos, a ignotos personajes o a académicos completamente ajenos al campo de investigaciones de la antropología o la historia indígena moderna y colonial, que se prestaron sin embargo a la maniobra. Se trata de un nuevo giro en la erosión contemporánea de la autoridad científica, que no implica solo terraplanismos y creacionismo epistemológico, sino también la invocación falaz a la propia ciencia minándola “desde adentro”.

La declaración de la Cámara de Diputados de Mendoza, pese a su carácter extremo, lejos estuvo de ser un hecho aislado en el decurso de las políticas gubernamentales sobre los pueblos indígenas en la Argentina. Como si fuera el anuncio de lo que vendría, y mientras se escriben estas líneas, el 30 de septiembre de 2024, el Gobierno nacional derogó el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (RENACI).¹² Iniciado en 1989, acatando la legislación nacional e internacional en la materia, el RENACI llevaba la nómina de todas las comunidades indígenas del país y era el instrumento para su reconocimiento por parte del Estado. Queda en el aire la moneda de la historia.

12. República Argentina, Instituto Nacional de Asuntos Indígenas. Resolución 53/2024. ACATANDO.

Referencias

- Alfredo Cornejo anunció su candidatura y crece la tensión de Juntos por el Cambio en Mendoza (2023). *Perfil*, 7 de febrero.
- Asamblea de trabajadoras y trabajadores del sistema de medios de la UNCUIYO (2023). Declaración del 17 de marzo.
- Bello, A. (2011). *Nampülkafe. El viaje de los mapuches de la Araucanía a las pampas argentinas. Territorio, política y cultura en los siglos XIX y XX*. Universidad Católica de Temuco.
- Berberena, R.; Berón, M. y Luna, L. (2018). Isótopos estables en el sitio Chenque I: paleodietas y procedencia geográfica. En M. Berón (comp.), *El sitio Chenque I. Un cementerio prehispánico en La Pampa Occidental. Estilo de vida e interacciones culturales de cazadores-recolectores del Cono Sur Americano* (pp. 367-396). Sociedad Argentina de Antropología.
- Berón, M. (Comp.) (2018). *El sitio Chenque. Un cementerio prehispánico en la Pampa occidental. Estilo de vida e interacciones culturales de cazadores-recolectores del Cono Sur americano*. Sociedad Argentina de Antropología.
- Berón, M.; Aranda, C. y Luna, L. (2012). Mortuary behaviour in subadults: children as active social actors in hunter-gatherer societies of the Centre of Argentina. Childhood in the past. Society for the study of childhood in the past (SSCIP). *Journal*, 5, 51-69.
- Briones, C. y M. Carrasco (2000). *Pacta Sunt Servanda. Capitulaciones, convenios y tratados con indígenas en Pampa y Patagonia (Argentina 1742-1878)*. Vinciguerra.
- Boccard, G. (1998). *Guerre et ethnogenèse mapuche dans le Chili colonial. L'invention de soi*. L'Harmattan.
- Cayón, D. (2023). "Cornejo y Pichetto denunciarán por traición a la patria al funcionario nacional que entregó tierras a mapuches en Mendoza". *INFOBAE*, 23 de febrero.
- Cicchitti, A. (2023). Andrea Greco, contra el negacionismo indígena, pero a favor de la verdad sobre mapuches y "maputruchos". Memo, 23 de julio.

- Colegio de Graduados en Antropología de la República Argentina (2023). Comunicado del CGA sobre los actos de censura contra Diego Escolar y Julieta Magallanes. 25 de febrero.
- Consejo de Decanas y Decanos de Facultades de Ciencias Sociales y Humanas (2023). Pronunciamiento sobre la Resolución N° 1390 de la Cámara de Diputados de la provincia de Mendoza que desconoce al pueblo mapuche como pueblo originario de Argentina. Disponible en <https://codesoc.org/actas/2023-06-quilmes.pdf>.
- Conte, G. (2023). Entrevista a Pablo Lacoste. Memo, 2 de febrero.
- Cornejo cruzó al Gobierno nacional por otorgarle más de 21.000 hectáreas a comunidades mapuches de Mendoza (2023). *Los Andes*, 28 de enero.
- Cornejo se animó a confirmar que “No hay ni hubo mapuches en Mendoza” (2023). *Los Andes*, 29 de enero.
- Cueto, A.O. (1989). La legislación hispánica sobre tierras y su vigencia en la Mendoza colonial (siglos XVI-XIX). *Revista de Estudios Regionales* 3, 65-108.
- De Ercilla, A. (2022). *La Araucana*. Espasa.
- Diego Escolar: Hay y hubo mapuches en Mendoza. Texto del resumen de Radio Universidad Nacional de Cuyo (2023). *Unidiversidad*, 20 de febrero. Disponible en <https://www.unidiversidad.com.ar/diego-escolar-hay-y-hubo-mapuches-en-mendoza>.
- Doña, A. (2023). Julieta Magallanes: Los mapuches actuales en Mendoza tienen ancestros que en las fuentes históricas fueron nombrados de otra manera. *Diario Uno*, 12 de febrero. Disponible en flipr.com.ar/nacionales/sociedad/diariouno/los-mapuches-actuales-en-mendoza-tienen-ancestros-que-en-las-fuentes-historicas-fueron-nombrados-de-otra-manera/DiarioUno (Mdz).
- Durán, V. (1993-1994). La araucanización de las poblaciones indígenas del sur mendocino (siglos XVIII y XIX). *Anales de Arqueología y Etnología*, 48-49, 31-55.
- Empresarios mendocinos analizan judicializar la entrega de más de 21.000 hectáreas a los mapuches (2023). *Los Andes*, 29 de enero.

- Erreguerena, F. *et al.* (2023). Pedido de informes por parte de los consejeros al Consejo Superior de la Universidad Nacional de Cuyo por las modificaciones realizadas a la entrevista al Prof. Diego Escolar “Hay y hubo mapuches en Mendoza” publicada en el portal UNIDIVERSIDAD el 17 de febrero de 2023. Nota 19279/2023, trámite 4812/2023.
- Escolar, D. (2007). *Los dones étnicos de la Nación. Identidades huarpes y modos de producción de soberanía en Argentina*. Prometeo.
- (2012). El repartimiento de prisioneros indígenas en Mendoza durante la Campaña del Desierto y otros itinerarios del debate intelectual mendocino. En Laguarda, P. y Fiorucci, F. (Eds.), *Intelectuales, cultura y política en espacios regionales de Argentina (siglo XX)* (pp. 171-196). Prohistoria/Universidad Nacional de La Pampa.
- Escolar, D. (2023a). Conquista del territorio mapuche, reparto de niños y genocidio en Mendoza: 1878-1940. Intervención en la Comisión Derechos y Garantías de la Honorable Cámara de Diputados de Mendoza. 9 de marzo. Recuperado de <https://web.facebook.com/1253221548/videos/1828139124225495/>.
- (2023b). *Fake news* de ayer, de hoy y de siempre: ¿hay o no hay mapuches en Mendoza? *Mdz Online*, 1º de febrero.
- (2023c). La ínsula mendocina y su paranoia mapuche. *Kalewche*, 19 de febrero. Recuperado de <https://revistakm0.com/2023/02/19/la-insula-mendocina-y-su-paranoia-mapuche/>.
- (2023d). Las chinitas de la Campaña del Desierto. Repartos, servidumbres y memorias en Mendoza, 1878-1945). En D.C. D’Antonio y V.S. Pita (eds.), *Nueva Historia de las Mujeres en Argentina* (pp. 200-221). Prometeo.
- (2023e). Una Mendoza sin indios: Lo que somos y lo que creemos, o queremos, ser. *Los Andes*, 5 de febrero.
- Escolar, D.; Delrio, W. y Malvestitti, M. (2010). Criminalización y distorsión de las demandas indígenas en Argentina. La construcción mediática del pueblo Mapuche como no-originario. *Journal de la Société des américanistes*, 96-1. Consultado el 15 septiembre 2020. <http://journals.openedition.org/jsa/11404>.

- Escolar, D. y Magallanes, J. (2023). Campaña del Desierto mediática. Gran parte de Mendoza estuvo en poder de grupos indígenas hasta bien entrado el siglo XIX. *El cohete a la luna*, 12 de febrero. Recuperado de <https://elcohetealaluna.com/campana-del-desierto-mediatica/>.
- Escolar, D. y Saldi, L. (2018a). Apropiación de los niños indígenas capturados en la Campaña del desierto: Mendoza, 1878-1889. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, diciembre.
- (2018b). Castas invisibles de la nueva nación: los prisioneros de la Campaña del Desierto en el Registro Parroquial de Mendoza. En W. Delrio, D. Escolar, D. Lenton y M. Malvestitti, *En el país del no-me acuerdo. Archivos y memorias del genocidio del Estado argentino sobre los pueblos originarios 1870-1950* (pp. 99-136). Editorial Universidad Nacional de Río Negro.
- Espejo, J.L. (1952). *La provincia de Cuyo del Reino de Chile*. Fondo Histórico y Bibliográfico José Medina, t. I, p. 146.
- Fanáticos religiosos destruyeron la muestra de arte feminista que ofendió a la Iglesia en Mendoza (2023). *Perfil*, 20 de marzo.
- Geller, B. (2023). La presencia mapuche y de sus ancestros en Mendoza desde épocas precolombinas. Especialistas del CONICET dialogan sobre esta temática desde sus diversas disciplinas. *CONICET*, Noticias, 10 de mayo de 2023. <https://www.conicet.gov.ar/la-presencia-mapuche-y-de-sus-ancestros-en-mendoza-desde-epocas-precolombinas/>.
- Giudicelli, C. (Ed.) (2018). Luchas de clasificación. Las sociedades indígenas entre taxonomía, memoria y reapropiación. Prohistoria.
- Greco, A. (2023a). Los archivos históricos confirman que los pueblos ancestrales de Mendoza fueron exterminados por los mapuches. *INFOBAE*, 4 de febrero.
- Greco, A. 2023b. “Los intereses internacionales detrás del reconocimiento de tierras mapuches”. *INFOBAE*, 11 de febrero de 2023.
- Honorable Cámara de Diputados de Mendoza (2023a). Mapuches: por mayoría de votos Diputados expresó su repudio por el decreto nacional. 29 de marzo. Disponible en <https://www.hcdmza.gob.ar/>

- site/noticias/68-noticia/7916-mapuches-por-mayoria-de-votos-diputados-expreso-su-repudio-por-el-decreto-nacional.
- (2023b). Derechos y Garantías realizó la segunda jornada de abordaje de la temática Mapuche en Mendoza. 9 de marzo. Disponible en https://www.hcdmza.gob.ar/site/noticias/68-noticia/7875-derechos-y-garantias-realizo-la-segunda-jornada-de-abordaje-de-la-tematica-mapuche-en-mendoza?fbclid=IwAR3RmFx7YZVNrWDo_nolR3F8x322_7fzCKuuBdpp3QxxcKR5ZpR9M3yoDf0.
- (2023c). Resolución N° 1390. 29 de marzo.
- Jiménez, J.F. (1998). Encomenderos arruinados, incas fugitivos, beliches y corsarios holandeses. Los orígenes de la expedición en búsqueda de los césares de Jerónimo Luis de Cabrera (1620-1621). *Anuario IHES* 13, 173-192.
- Lazzari, A. y Lenton, D. (2000). Etnología y Nación: facetas del concepto de Araucanización. *Avá. Revista de Antropología*, 1, 125-140.
- Lenton, D. (1998). Los araucanos en la Argentina. Un caso de interdiscursividad nacionalista. *III Congreso Chileno de Antropología*. Colegio de Antropólogos de Chile.
- Levaggi, A. (2000). *Paz en la frontera: Historia de las relaciones diplomáticas con las comunidades indígenas en la Argentina (siglos XVI-XIX)*. Universidad del Museo Social Argentino.
- Liderados por un empresario del PRO, marchan en Mendoza contra la cesión de tierras “a falsos mapuche” (2023). *Tiempo Argentino*, 8 de febrero.
- Los Andes Diario* (2023a). Exorcismo en uno de los rezos antes de destruir la muestra de arte de la UNCuyo, 19 de febrero [Archivo de video]. Youtube. <https://www.youtube.com/shorts/FSS8IZIOkMw>.
- Los Andes Diario* (2023b). Grupo religioso destruyó la muestra de arte de la UNCuyo que la Iglesia había calificado de ofensiva, 19 de febrero [Archivo de video]. Youtube. <https://www.youtube.com/shorts/6gfH1rbje1U>.
- Mandrini, R. y Ortelli, S. (2002). Los “araucanos” en las pampas (c. 1700-1850). En G. Boccara (ed.), *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (siglos XVI-XX)* (pp. 237-257). Ediciones Abya-Yala / Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Magallanes, J. (2018). *De “advenedizos” y “extintos” a sujetos políticos:*

- Una aproximación etnográfica a las formas de ser mapuche y pehuenche en la contemporaneidad mendocina*. Tesis doctoral de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- (2024). *¿Mapuches en Mendoza? Conflictos territoriales y negacionismo en una “provincia criolla”*. SB.
- Mapuches. Autoridades de universidades compararon el proyecto mendocino sobre los mapuches con el nazismo (2023). *MDZ online*, 1º de abril.
- Mapuches recordaron que Cornejo votó a favor de una ley que reconoce derechos a pueblos originarios mendocinos (2023). *Total news, autopista de medios*, 1º de febrero.
- Más repudios a la escandalosa cesión de tierras a mapuches en Mendoza: “La propiedad privada no se negocia”, dijo la Sociedad Rural (2023). *INFOBAE*, 7 de febrero.
- Molina, J.I. (1778). *Compendio de la Historia Geográfica, Natural y Civil del Reyno de Chile*. Madrid, Antonio de Sancha.
- Nacuzzi, L. (1998). *Identidades impuestas: Tehuelches aucas y pampas en el norte de la Patagonia*. Sociedad Argentina de Antropología.
- Nicoletti, M. y Núñez, P. (2013). Introducción. En M.A. Nicoletti y P. Núñez (comps.), *Araucanía - Norpatagonia: la territorialidad en debate. Perspectivas ambientales, culturales, sociales, políticas y económicas* (6-12).
- Para el historiador Lacoste, “en el sur mendocino había la misma cantidad de mapuches que de esquimales” (2023). *Memo*, 1º de febrero.
- Payàs Puigarnau, G. (2018). *Los parlamentos hispano-mapuches 1593-1803. Textos fundamentales*. Editorial de la Universidad Católica de Temuco.
- Pietas, G. (1729). Noticias sobre las costumbres de los araucanos. En Gay, C. (1846), *Historia física y política de Chile*. T. 7, docs. II. Imprenta E. Thunot y Cía.
- República Argentina, Instituto Nacional de Asuntos Indígenas. Resolución 53/2024.
- Roulet, F. (2011). Identidades étnicas y territorios indígenas en la obra de don Luis de la Cruz: entre pehuenches, huilliches, ranquelinos y pampas. *Revista Complutense de Historia de América*, 37, 221-252.

- Recuperado de <https://revistas.ucm.es/index.php/RCHA/article/view/38247>.
- (2016). *Huincas en tierra de indios. Mediaciones e identidades en los relatos de viajeros tardocoloniales*. EUDEBA.
- (2023a). Argumentos para un debate acerca del poblamiento indígena del sur de Mendoza antes de su incorporación al territorio nacional. Intervención en la Comisión Derechos y Garantías de la Honorable Cámara de Diputados de Mendoza. 9 de marzo.
- (2023b). Mensaje en respuesta a los dichos de Andrea Greco. *Diario de San Rafael*, 22 de marzo.
- Rusconi, C. (1961). *Poblaciones pre y posthispánicas de Mendoza*, Vol. I. Ed. del autor.
- Sánchez, G. (2007). ¿Cómo se autodenominaban los mapuche y cómo llamaban a su suelo natal (patria, país) y a su lengua, durante la colonia? *Historia Indígena* 10, 7-28.
- Soto, O. (2023). El Gobierno de Mendoza desconoce al Pueblo Mapuche para abrir paso a las petroleras. *Tierra Viva, agencia de noticias*. 9 de febrero.
- Testimonio del Parlamento celebrado en esta capital por los Yndios Chiquillanes en 23 de marzo de 1772. Archivo Nacional Histórico de Chile, Fondos Varios, Vol. 288, 137-148.
- Título de teniente de Capitán General de Mar y Tierra de las Provincias de la Cordillera a don Luis de la Cueva y Morales, 10/12/1652, en Espejo, J. L. 1952. *La provincia de Cuyo del Reino de Chile*. Santiago: Fondo Histórico y Bibliográfico José Medina, t. I, p. 146.
- Trentini, F.; Valverde, S.; Radovich, J.; Berón, M. y Balazote, A. (2010). Los nostálgicos del desierto: La cuestión mapuche en Argentina y el estigma en los medios. *Cultura y representaciones sociales* (8), 186-212.
- Villoro, G. (2023). “La caravana antimapuches copó Malargüe y pidieron que el Gobierno Nacional de marcha atrás con la cesión de tierras”, *Los Andes*, 18 de febrero.
- Zavala Cepeda, J.M. (2011). *Los mapuche del siglo XVIII. Dinámica interétnica y estrategias de resistencia*. Ediciones Universidad Católica de Temuco. 2ª edición.

Sobre las y los autores

Patricio Besana

Es licenciado en Sociología y doctor en Ciencia Política. Se desempeña como investigador asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) con sede en el Instituto de Investigaciones Políticas. Es coordinador general del Área de Ambiente y Política y realiza tareas de docencia en la Escuela de Política y Gobierno (EPyG) de la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). Gran parte de sus trabajos versan sobre participación, ambiente y acceso a servicios públicos, con énfasis en contextos de pobreza urbana. Actualmente, se encuentra indagando sobre antropoceno e identidades y demandas antiespecistas en países de América Latina. Ha publicado artículos, libros y capítulos sobre estos y otros temas en Argentina, Chile, Colombia, España, México, Uruguay y Venezuela.

Lucas Christel

Es doctor en Ciencia Política y magíster en Políticas Públicas y Gerenciamiento del Desarrollo por la UNSAM. Actualmente es investigador asistente en CONICET, director de la Licenciatura en Ciencia Política en UNSAM y profesor adjunto de la EPyG-UNSAM. En su investigación actual, analiza las controversias socio-técnicas en torno a los riesgos de las industrias extractivas y explora cómo mejorar las prácticas institucionales y democráticas para resolver esas controversias. Está interesado en dinámicas de acción colectiva, políticas ambientales y temas de

cambio climático y biodiversidad. Ha desarrollado estancias de investigación en The Institute for Advanced Study (Universidad de Princeton), Watson Institute (Universidad de Brown) y Universidad de Columbia Británica. Asimismo, ha sido invitado a colaborar con el proyecto Biodiversity Revisited, una iniciativa de Luc Hoffman Institute (Gland, Suiza) en colaboración con distintas universidades globales y organizaciones no gubernamentales ambientales. Ha sido docente invitado de posgrado en CLACSO, Universidad Nacional de Rosario, New York University y Hradec Kralové University (República Checa). Actualmente, es director del Centro Regional Maria Sibylla Merian CALAS Cono Sur y Brasil (con sede en la UNSAM).

Diego Escolar

Es doctor en Filosofía y Letras con mención Antropología y licenciado en Antropología por la Universidad de Buenos Aires. Es investigador principal del CONICET y profesor titular en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo en Mendoza. Es editor responsable y cofundador de la revista *Corpus, Archivos virtuales de la alteridad americana*. Sus investigaciones han abordado procesos de etnogénesis y reemergencia de identidades indígenas en la Argentina, principalmente huarpes y mapuches, desde perspectivas antropológicas e históricas de larga duración, en relación con procesos políticos, culturales y ambientales, particularmente en el marco de la formación del Estado nacional. Ha investigado también sobre las memorias de la represión en la Gendarmería Nacional Argentina, y sobre los arrieros y baqueanos de la frontera argentino-chilena en los Andes. Ha realizado estancias de investigación posdoctoral y/o docencia de posgrado en diversas universidades nacionales y extranjeras, como el departamento de Antropología de la Universidad de Rennes, los departamentos de Historia y de Antropología de la Universidad de California, Berkeley, en el Instituto de Altos Estudios sobre

América Latina (IHEAL) de la Universidad de Sorbona Nueva, París III, la Universidad del Cauca y la Universidad de Chile, entre otras sedes. Actualmente, dirige los proyectos “Revisionismo indígena en Argentina: Archivos, prácticas escriturarias y narrativas nacionales”, del CONICET, y “Archivos Indígenas de la Nación en le Encuesta Nacional de Folklore de 1921”, de la Agencia Nacional de Investigación Científica y Tecnológica.

David Foitzick Reyes

Es doctor en Filología Románica por la Universidad Friedrich Schiller de Jena (Alemania), magíster en Ciencias de la Educación con mención en Gestión y Administración Educacional por la Universidad Mayor de Santiago de Chile. Es también profesor en Lengua Castellana y Comunicación y licenciado en Educación. Ha participado en calidad de expositor en diversos congresos internacionales y ha publicado libros y artículos en ediciones conjuntas y en revistas universitarias. Ha desarrollado docencia y estancias de investigación en diversas universidades internacionales. Entre los años 2015-2020 fue coordinador científico de la Red temática internacional e interdisciplinaria "Cambio transnacional, desigualdad social, intercambio intercultural y manifestaciones estéticas: el ejemplo de Patagonia", en cooperación con ocho universidades chilenas y argentinas (financiada por el Ministerio Federal de Educación e Investigación de Alemania, BMBF, y dirigida por el Servicio Alemán de Intercambio Académico, DAAD). Actualmente se desempeña como investigador posdoctoral en el Centro Internacional de Estudios Transdisciplinarios Argentina/Cono Sur y Brasil (ARCOSUR) y en el Centro Regional Maria Sibylla Merian CALAS Cono Sur y Brasil, y como docente en el Instituto de Filología Románica de la Universidad Friedrich Schiller de Jena. Sus enfoques de investigación son: poesía latinoamericana, historia, memorias, identidades, territorios, saberes, epistemes y matrices simbólico-culturales de Abya Yala.

Claudia Hammerschmidt

Es doctora en Filología Románica por la Universidad de Köln. Ha sido profesora titular en el Instituto de Filología Románica de la Universidad de Trier (2009-2011) y, desde 2011, es catedrática de Literatura Española, Latinoamericana y Francesa en el Instituto de Filología Románica de la Universidad Friedrich Schiller de Jena (Alemania). Fue directora del Centro Regional María Sibylla Merian CALAS Cono Sur y Brasil (con sede en UNSAM) entre 2017 y 2025. Actualmente es directora del Centro Internacional de Estudios Transdisciplinarios Argentina/Cono Sur (ARCOSUR) de la Universidad Friedrich Schiller de Jena y directora del Instituto de Filología Románica de la misma universidad. Hasta fines de 2021, dirigió la Red temática internacional “Cambio transnacional, desigualdad social, intercambio intercultural y manifestaciones estéticas: el ejemplo de la Patagonia”, en cooperación con ocho universidades argentinas y chilenas. De 2016 a 2020 fue presidenta del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana (con sede en la Universidad de Pittsburgh, Estados Unidos). De 2015 a 2019 fue codirectora del proyecto binacional Fundación Alemana de Investigación Científica (DFG)-CONICET-Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación (MINCyT), “El paradigma Marechal o la ‘tercera posición’ de la literatura argentina”. Es editora de las colecciones Fines del mundo. Estudios culturales del Cono Sur (que contiene la serie “Patagonia literaria”) y “Estudios culturales de Latinoamérica y el Caribe” (todas por INOLAS). Ha organizado cerca de 60 congresos, coloquios y plataformas internacionales (en Alemania, Francia, Argentina, Chile, México y Estados Unidos), 10 ciclos de conferencias (en la Universidad Friedrich Schiller de Jena), 4 exposiciones de pósteres (en Alemania y Argentina) y cerca de 25 lecturas de poesía latinoamericana (en Alemania, Argentina y Chile). Su tesis doctoral versó sobre Guillermo Cabrera Infante y su literatura del exilio (publicado por Vervuert en 2002; traducido al castellano en 2015 con el título de *Mi genio es un enano llamado Walter Ego. Estrategias de autoría en G. Cabrera Infante*). Su tesis de habilitación se

dedicó a la constitución de la autoría moderna en la literatura francesa (*Autorschaft als Zäsur. Vom Agon zwischen Autor und Text bei d'Urfé, Rousseau und Proust*, Fink, 2010). Desde entonces ha editado más de 20 libros y publicado cerca de 60 artículos y capítulos de libros, en particular sobre literatura latinoamericana. Ha sido profesora o investigadora invitada en distintas universidades nacionales y extranjeras.

Monika Raič

Es investigadora postdoctoral y profesora en el departamento de Literaturas Románicas de la Universidad Humboldt de Berlín (Alemania). Es doctora en Literatura Comparada por la Universidad de Innsbruck y *magistra artium* en Ciencias Políticas y Literatura Comparada y General por la Universidad Goethe de Fráncfort del Meno. Su investigación se sitúa entre las disciplinas de la literatura comparada y la filosofía política, con especialización en la literatura alemana, argentina, francesa y mexicana desde un enfoque histórico entre los siglos XIX y XXI. En el marco de su tesis doctoral, trabajó teorías sobre cosmopolitismo, literatura mundial y orientalismo desde un punto de vista estético, filosófico y poscolonial. Actualmente, desarrolla su proyecto de habilitación “Politics of Loneliness-Problems of Recognition”, en el que investiga la temática de la soledad en su expresión política en la literatura y el cine latinoamericano, y en relación con el problema del reconocimiento a nivel individual, social y global.

Guillermo Rosales

Es investigador posdoctoral del grupo de estudios de Migración y Procesos Transfronterizos del Departamento de Sociedad y Cultura del El Colegio de la frontera Sur Unidad Tapachula. Es doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma del Estado de México, magíster

en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de Chile y licenciado en Relaciones Internacionales por la Universidad Nacional Autónoma de México. Pertenece a la Red de Investigadores Adjunta del Departamento Ecuménico de Investigación en Costa Rica desde el año 2013. Es candidato al Sistema Nacional de Investigadores (SIN) del Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (CONAHCYT). Sus líneas de investigación en el territorio de la frontera México-Guatemala son: transformación subjetiva de las personas migrantes, construcción de espacios, tiempo, estrategias migrantes de supervivencia, la espera, acceso a la justicia, emociones y corporalidad.

Serie “Identidades estratégicas y crisis en América Latina. Procesos y tensiones”

Merian CALAS, o “Maria Sibylla Merian Center for Advanced Latin American Studies”, es un centro pluritópico de estudios avanzados creado en marzo de 2017 y dedicado a “afrontar las crisis desde América Latina”. Está codirigido por las universidades alemanas de Bielefeld, Kassel, Hannover y Jena, y cuatro universidades latinoamericanas: Universidad de Guadalajara (México), Universidad de Costa Rica, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) (Ecuador), y la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM) (Argentina). Tiene su sede principal en Guadalajara, y es financiado por el programa “Maria Sibylla Merian” del Ministerio Federal de Educación e Investigación (BMBF) de Alemania. Representa actualmente uno de los proyectos de investigación científica más grandes acerca de Latinoamérica respaldados por Alemania.

Una de las metas del Merian CALAS es la intensificación de la cooperación científica entre Latinoamérica y Alemania en el sector de las humanidades y ciencias sociales desde una perspectiva decolonial, como también la internacionalización de la investigación sobre Latinoamérica a través de proyectos de cooperación directos, horizontales y dialógicos. Al mismo tiempo, se propone abordar temas de alta relevancia en las humanidades y ciencias sociales en y desde América Latina y formar una nueva generación de investigación transregional orientada al diálogo a nivel internacional.

Para lograr esta meta, por un lado, Merian CALAS se centra en formatos de apoyo como el *fellowship* para investigadoras e investigadores *juniors* y *seniors* de Latinoamérica y Alemania. Por el otro, subdivide su

enfoque temático “Afrontar las crisis desde América Latina” en cuatro líneas de investigación o Laboratorios de conocimiento, estudiados cada uno por la asociación entre una universidad alemana y otra latinoamericana. De esta manera, además de la sede principal en Guadalajara, se formaron tres subsedes regionales de CALAS, cada una codirigida por una universidad latinoamericana y otra alemana.

En nuestro caso, es decir, en el de la sede regional Merian CALAS Cono Sur y Brasil, desde 2017 hasta 2025 se trató de una intensa cooperación entre la Universidad Friedrich Schiller de Jena, y la UNSAM, acerca del tema de “Identidades estratégicas y crisis en América Latina. Procesos y tensiones”. Esta línea de investigación se intensificó entre julio de 2023 y diciembre de 2024, cuando la sede entró en su fase álgida y coordinó con el laboratorio homónimo el trabajo científico de Merian CALAS, invitando a proyectos y estadías de investigación, conferencias y actividades académicas y artísticas dedicadas a dicho tema.

El propósito del Laboratorio de conocimiento Merian CALAS Cono Sur y Brasil “Identidades estratégicas y crisis en América Latina. Procesos y tensiones”, cuyos resultados se dan a conocer en la serie homónima que se inicia con el libro presente, consistió en articular el estudio de las identidades con las crisis de representación, artísticas, políticas, sociales, culturales (incluyendo los procesos asociados a su transmisión), ambientales, económicas y sanitarias, desde un enfoque transdisciplinario que aborde la construcción de identidades en diferentes actoras, actores y movimientos sociales, como en el caso de pueblos indígenas, migrantes, afrodescendientes, mestizajes, identidades LGTBQ+ y movimientos de mujeres.

En este sentido, por un lado, se impulsó la reflexión a partir de estudios empíricos situados. Por el otro, también se alentó la reflexión teórica sobre las implicaciones ideológicas de conceptos como (pos) identidad, (pos)feminismo, (pos)etnicidad o interculturalidad/transculturalidad. Al mismo tiempo, se propuso reflexionar sobre las transformaciones y reconstrucciones de identidades colectivas tradicionales, desde las identidades nacionales, regionales, las identidades

étnicas, las vinculadas al mundo del trabajo, las juventudes, las y los pobres o las y los nuevos pobres, de acuerdo con el momento histórico. Partimos de la base de que las crisis son también un excepcional momento de innovación en términos de transformación de repertorios de acción y formas de protesta, donde las actoras y los actores sociales se constituyen en el conflicto.

La articulación entre crisis, identidades e irrupción en el espacio público de nuevas formas de visibilización y protesta frente a las consecuencias sociales de la modernización y los procesos de urbanización también fueron parte de la reflexión en el Laboratorio de conocimiento. Esto supuso abordar los procesos de equivalencia y divergencia entre las demandas emergentes y su potencial de fragmentación y articulación en los Estados nación latinoamericanos. En este sentido, uno de los focos se puso en identidades regionales y locales, y en construcciones y deconstrucciones de la región a través de invenciones simbólicas con potencial estético-político. Y también supuso diferenciar procesos de invención, redefinición y naturalización de identidades diversas, que incluyó su reconfiguración y los procesos de su institucionalización.

Consecuentemente, durante todo el Laboratorio de conocimiento se analizaron diferentes modalidades identitarias a través de prácticas sociales y culturales (acciones individuales y colectivas, discursos, narrativas, poéticas) basadas en procedimientos de inclusión y exclusión, especialmente atendiendo a procesos de intersección y a sus articulaciones interculturales estéticas. Una de las metas transversales del Laboratorio fue poner en cuestión conceptos teóricos ya largamente aceptados (como el mencionado de la interculturalidad) en contextos de discursos hegemónicos basados en el racismo, la xenofobia en sus múltiples manifestaciones, la violación de derechos humanos y la misoginia.

La presente serie de publicación de UNSAM EDITA que se agrupa bajo el mismo nombre del Laboratorio de Merian CALAS Cono Sur y Brasil, "Identidades estratégicas y crisis en América Latina. Procesos y tensiones", quiere dar cuenta de una parte de este trabajo. Por eso presenta los

resultados de los cuatro grupos de *fellows* dedicados a las respectivas líneas de investigación en las que se dividió el Laboratorio, en cuatro tomos:

- Tomo 1: *Identidades en disputa y sentidos de futuro. Saberes, ideas y lenguajes de las crisis.*
- Tomo 2: *Identidades y crisis económicas. Reconfiguraciones, rupturas y marcas.*
- Tomo 3: *Identidades en la vida pública democrática. Disputas y representaciones.*
- Tomo 4: *Identidades estratégicas en los pueblos indígenas. Narrativas, producciones y representaciones.*

Agradecemos a UNSAM EDITA por su rigurosa labor y le deseamos un amplio público lector a la serie.

