

Nuestra América-Afro-Abya Yala

Pensamiento crítico, geopolítica y resistencias

JAIME PRECIADO CORONADO
Y JOCHEN KEMNER
(Coords.)



Nuestra América-Afro-Abya Yala

Doi: 10.54871/ca26ay1a

Nuestra América-Afro-Abya Yala : pensamiento crítico,
geopolítica y resistencias / Martín Bergel ... [et al.] ;
Coordinación general de Jaime Preciado Coronado ;
Jochen Kemner. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos
Aires : CLACSO ; Guadalajara : CALAS, 2026.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-631-308-357-2

1. Geopolítica. 2. Feminismo. 3. Desigualdad. I. Bergel, Martín
II. Preciado Coronado, Jaime, coord. III. Kemner, Jochen,
coord.

CDD 320.5622

Otros descriptores asignados por CLACSO:

Decolonialidad / Crítica / Feminismo / Emancipación /
Desigualdades / Geopolítica / Resistencia / Comunidad /
Activismo

Corrección: Leonardo Berneri

Arte de tapa: Ezequiel Cafaro

Diseño del interior y maquetado: Eleonora Silva

Nuestra América-Afro-Abya Yala

Pensamiento crítico, geopolítica y resistencias

Jaime Preciado Coronado y Jochen Kemner
(coords.)



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Pablo Vommaro - Director Ejecutivo

Gloria Amézquita - Directora Académica

María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory - Producción Editorial



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital desde cualquier lugar del mundo ingresando a libreria.clacso.org

Nuestra América-Afro-Abya Yala: pensamiento crítico, geopolítica y resistencias

(Buenos Aires: CLACSO, agosto de 2026).

ISBN 978-631-308-357-2



CC BY-NC-ND 4.0

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875

<clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>

Con el apoyo de:



Federal Ministry
of Research, Technology
and Space

Índice

Prólogo.....	11
<i>Orilia Lux de Cotí</i>	

Introducción	19
<i>Jaime Preciado Coronado y Jochen Kemner</i>	

Sección I. Aportes al pensamiento latinoamericano decolonial, feminista y crítico al poder

Abiyala-Afro-Nuestra (Latino)América. Pluriléctica del pensamiento crítico desde una emergente urdimbre geopolítica transcontinental.....	41
<i>Pablo Uc</i>	

La crítica a la modernidad/colonialidad, desigualdades de género y las ambivalencias del universalismo	67
<i>Ina Kerner</i>	

Feminismos, ultraderecha y progresismo en Argentina. Comprensión crítica y horizontes de emancipación	89
<i>María Luz Ruffini</i>	

La inestabilidad ontológica del clima. O una antropología del conocimiento atmosférico.....	109
<i>Santiago Moya</i>	

José Carlos Mariátegui, primer intérprete del fascismo en América Latina.....	135
<i>Martín Bergel</i>	

Sección II. Geopolítica crítica en América Latina y el Caribe

Apuntes para un estudio de la contrageopolítica en América Latina y el Caribe en la era de la geopolítica globalizadora.....	161
<i>Heriberto Cairo</i>	

Geopolítica crítica y filosofía política de la “teoría de la guerra justa”. Norberto Bobbio, pacifismo e historia latinoamericana/mundial.....	185
<i>Jaime A. Preciado Coronado y F. Miguel Ortiz-Delgado</i>	

La posible fractura geopolítica de la región y la confrontación entre los gobiernos conservadores y progresistas	207
<i>Alberto Rocha Valencia y Elizabeth Vargas García</i>	

Aportes de México al regionalismo latinoamericano desde el siglo XIX al XXI. Objeción a la teoría de los Estados continentales de Alberto Methol Ferré	223
<i>Ignacio García Solano</i>	

Lanzas contra tractores. La reconversión y acumulación del territorio en la relación de los países amazónicos con China.....	247
<i>Miguel Ángel Urquijo Pineda</i>	

Sección III. Teorías y prácticas de resistencia y activismo

Ante el academicismo del horror, una teoría crítica del lugar	271
<i>Jaime Torres Guillén</i>	

Resistencias y reexistencias frente al capitalismo extractivo. Reflexiones filosóficas comunitarias sobre el cuidado de la vida.....	293
<i>Emilio Nudelman Cruz</i>	

Comunidades negras de Abya Yala. Prácticas políticas y epistemológicas en defensa del territorio en Brasil y Ecuador.....	313
<i>Flávia Carlet</i>	
El hogar en disputa. Emociones, resistencias y recuperación en contextos de violencia contra las mujeres en el ámbito de la pareja.....	333
<i>Macarena Trujillo-Cristoffanini</i>	
Transmutaciones. Religiosidad, género y colonialidad en algunas producciones artísticas y literarias del siglo XXI.....	359
<i>Laura Cabezas Baamonde</i>	
Sobre las y los autores.....	379

Prólogo

Otilia Lux de Cotí

■ Doi: 10.54871/ca26ay1b

Según la cosmovisión indígena, todos los seres de la Naturaleza están investidos de energía que es el “samai”, en consecuencia, son seres que tienen vida [...] En otras palabras, podemos decir que todos somos parte de un todo; que, no obstante ser distintos, somos complementarios, nos necesitamos mutuamente.

Nina Pacari (2009)

Al iniciar la lectura del abstracto sobre el tema del cual trata el libro *Nuestra América-Afro-Abya Yala: pensamiento crítico, geopolítico y resistencias*, tenía la sensación de los avances y conquistas que hemos logrado como movimientos sociales, y que se manifestaban en la democracia participativa e inclusiva acompañada de un Estado de derecho con instituciones sólidas en función del respeto a los derechos humanos, a la justicia y a la gobernabilidad de nuestros países. Sin embargo, las élites de poder se han reconfigurado a nivel global, regional y nacional; estas fuerzas se resisten al cambio y siguen siendo muy fuertes, y sus aliados y élites de poseer o tener siguen siendo poderosas.

En estos tiempos globales observamos grandes retrocesos y pocas iniciativas en sostenibilidad sobre los derechos humanos y en desarrollo con identidad, pocas democracias en repúblicas

conscientes sobre las innovaciones o transformaciones que requieren sociedades a través de visiones del futuro, para el bien común. Hoy observamos liderazgos dominando el mundo con tinte de dictadores que van en plena decadencia y someten a los países a un modelo de instituciones y economías extractivistas que impiden el desarrollo de los pueblos sometiéndolos al círculo vicioso de la pobreza, de la discriminación, las desigualdades y el racismo normalizado, expresados en las políticas y presupuestos de Estado.

Por otra parte, el multilateralismo se ha terminado en estos tiempos recios llenos de adversidades políticas, económicas y ambientales, donde la imposición de aranceles es el orden del día. Las migraciones continúan a pesar de los grandes obstáculos creados por el suprainperio del norte y las deportaciones de migrantes se han dado con medidas carentes al respeto a los derechos humanos; no cabe duda que Estados Unidos está en plena decadencia y ausente de actitudes civilizadas.

Una mirada a la política exterior: del multilateralismo al bilateralismo. Tanto los gobiernos demócratas como republicanos de los Estados Unidos han mantenido el consenso de la política exterior; ambos han demostrado consensos en los objetivos estratégicos sobre el control del narcotráfico, la reducción de la migración irregular y neutralizar la presencia de China y Rusia a lo largo de América Latina.

Hoy observamos cómo Estados Unidos pone en marcha la lógica del bilateralismo, en relación a la economía, migración y deportados, negocia con cada uno de los países por separado y se impone, presiona y amenaza. A algunos países, con amenazas, logran convertirlos, como el caso de México, como segundo país seguro, y Guatemala, como tercer país seguro. Esta es otra muestra del bilateralismo bajo presión y amenaza.

El deterioro democrático a lo largo de América Latina no se detiene. La democracia se rezaga y se revierte. Las democracias y el pensamiento crítico en nuestra región están bajo ataque, bajo asedio. Discursos de odio, políticas autoritarias y proyectos

ultraneoliberales amenazan la educación pública, la salud, las ciencias sociales, tienden a desfinanciarlas, privatizarlas y deslegitimar sus aportes a la vida democrática. Frente a estas ofensivas también emergen en distintos países alternativas políticas que amplían derechos, reconocen diversidades y apuestan a sociedades mas justas.

En tres países se terminó la alternancia, reeligiéndose el oficialismo. Guatemala estuvo a un paso sobre el irrespeto a la alternancia y los resultados legítimamente obtenidos en las elecciones del 2023. Afortunadamente, la defiende el pueblo con la participación ciudadana y el papel de resistencia de los Pueblos Indígenas a través de sus representantes, las autoridades ancestrales. Deseaban matar la democracia con argucias, falacias y el uso excesivo del sistema de justicia, judicializando la política, criminalizando a jueces, abogados, periodistas, mujeres de vanguardia y líderes indígenas, atentando contra el Estado de derecho. El proceso de consolidación del sistema democrático ha sido lento; las fuerzas oscuras y élites de poder económico mutan y se reconfiguran; el crimen organizado, el narcotráfico continúan enmancillando la institucionalidad de los Estados con la cooptación de la institucionalidad democrática, principalmente la judicial.

Hoy se puede describir así el estado de las sociedades y las democracias latinoamericanas: parecieran que están “naufagando” ante los cambios que demandan los ciudadanos por las garantías sociales, las garantías de los derechos humanos, el cumplimiento del sistema de justicia como producto del Estado de derecho en sociedades eminentemente democráticas. La democracia sigue viéndose deteriorada (Consejo Nacional de Rectores, 2025).

La democracia debe repensarse o resignificarse: es necesario verla como una forma de vida en equilibrio. Esta práctica es importante para nuestros países; podría llevarnos a una aceptable gobernanza y a oportunidades para la reducción de pobreza, desigualdades y discriminaciones, incluyendo la racialidad. La práctica de la democracia desde esta perspectiva requiere de garantías sociales, programas sociales, renta básica universal, también de

reformas fiscales, presupuestos nacionales con sensibilidad de género y derechos colectivos de Pueblos Indígenas, que históricamente han sido excluidos. A esto se le suma la redistribución de las riquezas y eliminación de privilegios.

La verdadera y real democracia debe ser práctica social de participación ciudadana, inclusiva, sustantiva y representativa de Pueblos Indígenas, de mujeres y juventudes. Todas las reformas deben considerarse un pacto social con la consulta de los sectores excluidos y todos los sectores que componen las sociedades. No basta con elogiar las virtudes de la democracia como la libertad y la dignidad. Debemos asegurar que la democracia sea también la forma de gobierno más eficaz para procesar y responder a las demandas ciudadanas. Defender y profundizar la democracia requiere de movilización, innovación e inversión.

Como consecuencia de las formas de gobiernos populistas y autoritarios sobresalen los individualismos, y los intereses capitalistas se retiran y acechan los acuerdos mundiales (Casaus, 2025). Un ejemplo es el cambio climático que nos lleva al rumbo a 3,7 grados de incremento de la temperatura hasta el final del siglo. El 70 % de los cultivos agrícolas serán fumigados con pesticidas químicos y el incremento de enfermedades: párkinson, tiroideas, diabetes, renales, artritis y obesidad. Enfrentar esta situación invita al mundo a asumir retos. Entre ellos, regenerar suelos, microorganismos, bosques, reducir el gas invernadero, garantizar acciones como el cuidado, el autocuidado de las personas y el cuidado de la naturaleza y del planeta.

La Convención Marco de las Naciones Unidas sobre Cambio Climático advertía desde la década de los noventa que el cambio climático debía ser una preocupación global y lo definió, para su convención de Río de Janeiro, como una de las alteraciones a la atmósfera mundial que se suman a la variabilidad natural del clima. La voluntad política de los Estados es el indicador visible para encaminar la implementación de políticas y programas para garantizar

el desarrollo cualitativo de la ciudadanía y la conservación del ambiente.

Los científicos sociales de las Naciones Unidas han recomendado observar las prácticas ancestrales y las resiliencias sobre la conservación de los territorios de los Pueblos Indígenas. La sabiduría ancestral, la cosmovisión, la espiritualidad, la visión y cultura de la vida de los Pueblos Indígenas ha dado lugar a la conservación de la naturaleza. Desde la perspectiva de los Pueblos Indígenas, se plantea y propone el proyecto de vida sobre buen vivir o vivir bien para la plenitud de la vida, que conlleva una serie de derechos culturales, sociales, económicos, políticos y ambientales.

El buen vivir para la plenitud de las vidas es un principio de vida, de plenitud, así como una guía para la acción. Las cosmovisiones, el pensamiento, las lógicas y la filosofía de los pueblos y las mujeres indígenas son saber vivir en armonía con las personas y la naturaleza. Esto tiene una correlación con principios humanos, con derechos, y con vivir en complementariedad e igualdad de oportunidades.

El buen vivir / vivir bien para la plenitud de la vida es un desafío para lograr la vida digna de las mujeres, niñez, juventudes, y todas las personas tomando la visión indígena como parte de la cultura de la vida. Los pueblos y las mujeres indígenas han posicionado esta visión como praxis para lograr igualdad entre los seres humanos y la relación con la madre tierra y la naturaleza.

Los Estados deben integrar las cosmovisiones, las lógicas y la filosofía del buen vivir y vida plena que proponen los pueblos y las mujeres indígenas a las políticas y programas sociales. Para ello, se deben abrir a los diálogos de saberes, se deben integrar los saberes ancestrales y la cosmovisión de los pueblos, en el marco de la interculturalidad y de la interseccionalidad, del respeto a las diversidades y de la convivencia armónica con la naturaleza, buscando el bienestar de todo ser viviente como elemento indispensable para el equilibrio universal y reflejo de una verdadera y real democracia.

Esa aspiración al buen vivir para la plenitud de la vida reflejada en la construcción del Estado con igualdad pasa por promover el bien común y anteponer el interés general al interés particular. De este modo, el Estado se convertirá en garante del respeto al ecosistema, a la naturaleza, de los cuidados y autocuidados de las mujeres, niñez, Pueblos Indígenas y toda persona. Además, el cuidado del planeta. Hoy es de alta preocupación la soberanía y seguridad alimentaria, para la sostenibilidad y vigencia plena de derechos para todos los seres humanos en un plan de igualdad que va articulado con los cuidados.

El reencuentro simbólico de los seres humanos, que somos naturaleza, con la naturaleza tiene, en realidad, una profunda significación política. Nos invita a ver el mundo con otros ojos y a procesar cambios estructurales desde terrenos en los que tenemos que superar todas aquellas apreciaciones e instituciones que se nutren de la ceguera del sentido común dominante, que otorga derechos casi humanos a las empresas o que propicia un crecimiento económico permanente en un mundo con claros límites biofísicos, para citar apenas dos casos aberrantes.

Solo el hecho de superar aquel mandato que ordenaba y ordena aún dominar, derrotar y hasta destruir la naturaleza en nombre del “progreso”, que se mantiene desde la colonia hasta estos años republicanos, con todo tipo de gobiernos, ya es en sí un paso civilizatorio. Y este paso es posible, en especial, gracias a las luchas de resistencia y reexistencia de los Pueblos Indígenas, así como de innumerables y diversos sectores populares y movimientos sociales que defienden sus territorios, sus pueblos, sus culturas y sus cosmovisiones.

Para caminar en esa dirección, nada mejor que intentar entender al menos las principales interrelaciones y momentos que han permitido abrir la puerta a los derechos de la Naturaleza y de la madre tierra, teniendo en cuenta lo que representan los diálogos de saberes, con los que intentamos superar la larga noche de la modernidad.

En este contexto, las élites de poder no han podido ni querido escuchar los mensajes de la naturaleza –cambio climático– ni tampoco los reclamos de los Pueblos Indígenas, las masas de empobrecidos y marginados. Los privilegiados defienden su posición por todos los medios. No sorprende, entonces, el incremento de las violencias, la corrupción, la impunidad económica, política, jurídica y militar, además del debilitamiento de la democracia como resultado de tanta codicia. Y mientras tanto, el capitalismo va mutando y sigue siendo en su esencia el mismo. Ahí están las secuelas: el capitalismo mantiene su vigencia sofocadora de la vida de los seres humanos y de la naturaleza.

El gran desafío es la sostenibilidad de una democracia inclusiva, representativa y sustantiva con la participación plena de la ciudadanía, sin discriminación de ninguna clase, para lograr la libertad, la justicia, el bien común y la paz.

Guatemala, septiembre de 2025.

Bibliografía

Casaus, Marta Elena (2025). *Oligarquización y Reversión autoritaria o profundización democrática*. Guatemala: F. G.

Consejo Nacional de Rectores (2025). *Programa Estado de la Nación. Séptimo informe estado de la región: Implicaciones de vivir en democracia: regímenes y cultura política en Centroamérica y República Dominicana*. San José: CONARE-PEN.

Corporación Latinobarómetro (2025). *Informe 2024*. Banco de datos en línea. www.latinobarometro.org

Pacari, Nina (2009). Naturaleza y territorio desde la mirada de los Pueblos Indígenas. En Alberto Acosta y Esperanza Martínez (comps.), *Derechos de la Naturaleza. El futuro es ahora* (pp. 31-37). Quito: Abya-Yala.

Introducción

Jaime Preciado Coronado y Jochen Kemner

■ Doi: 10.54871/ca26ay1c

Las ciencias sociales y las humanidades que se piensan y se practican en América Latina y el Caribe han sido modeladas por pensamientos y concepciones angloeurocéntricas, frente a las cuales esta región del mundo ha impulsado rupturas epistemológicas de diverso calibre, cuyos alcances son propiciados por un diálogo que va de lo inter- a lo multi- y a lo transdisciplinario. Edgardo Lander plantea una geopolítica del pensamiento que registra rupturas conceptuales fundamentadas en oposiciones autóctonas que se fueron desmarcando del pensamiento dominante hasta alcanzar una originalidad propia en procesos descolonizadores, emancipatorios, que, sin embargo, no estuvieron exentas de influencias emanadas desde las metrópolis del pensamiento clásico griego ni de los pensadores de la modernidad en la filosofía, la historia, la geografía y, particularmente, de la modernidad política. Alrededor del pensamiento político crítico latinoamericano y caribeño surge el interés que anuda los trabajos incluidos en esta obra colectiva. A continuación, reflexionamos sobre el telón de fondo dentro del cual se desenvuelve el pensamiento crítico en el marco de las particularidades de Nuestra América Afro-Abya Yala.

Contexto geopolítico del pensamiento crítico

En las luchas emancipadoras que crecieron al calor de la fundación de los Estados nacionales en el siglo xix se combina un pensamiento híbrido humanista heredero de la ilustración, que germinó una versión autóctona del liberalismo, en polémica contra el pensamiento conservador. Los planteamientos marxistas revolucionarios que convergieron en la disputa por la formación del Estado nacional entre conservadores y liberales en la segunda mitad del siglo xix no cobraron protagonismo en las transformaciones de las instituciones estatales poscoloniales, ya que la formación y conformación de la estructura de clases no registraba, a mediados del siglo xix, una clase obrera organizada que se hubiera planteado alianzas con el campesinado dominado por una economía agroexportadora, ni tampoco con las comunidades originarias que, atacadas por el impulso liberal, estaban siendo despojadas de sus territorios. No obstante, la influencia del marxismo crítico permaneció en el horizonte del pensamiento propio que verán nacer las revoluciones del siglo xx.

Diversas legislaciones, marcadamente expropiadoras de esos bienes comunes detentados por los pueblos originarios, mediante decretos reales, impulsaron el mercado de tierras a través del despojo y la sumisión del trabajo rural. En el caso mexicano se promulgaron las leyes de expropiación de los bienes de manos muertas entre 1855 y 1861 impulsadas por los liberales de la época. No sería sino en los albores del siglo xx, de alguna manera inspirados en la revolución bolchevique de 1917, y en la emergencia de la muy original Revolución mexicana (1910-1917), que aparecerían los primeros partidos comunistas cuya proyección revolucionaria tampoco caló hondo en el pensamiento político crítico organizado, aunque la teoría social general y la teoría crítica de la política y del poder heredada del marxismo preservó su vigencia.

Desde la subalternidad del pensamiento sociopolítico hubo críticas al pensamiento marxista; por una parte, el anarquismo se resistió frente al anquilosamiento del Estado liberal y contra la continuidad con que este marcó a los Estados emergidos de revoluciones o influenciados por ellas. A pesar de la influencia alcanzada por el pensamiento anarcosindicalista y de reclamarse heredero de los socialistas utópicos del siglo xix en el impulso de comunidades autónomas libertarias, el pensamiento anarquista permaneció marginal. Por otra parte, los discursos liberales que actuaban contra la desigualdad social superaban en su arraigo y comprensión popular al marxismo ilustrado pero no siempre capaz de unir teoría y práctica política en las revoluciones, revueltas, insurgencias, levantamientos, cuya heterogeneidad actoral no podía ser comprendida por un pensamiento político que no supo desprenderse de sus cadenas interpretativas en clave angloeurocéntrica.

Tendrían que venir fuertes críticas a un pensamiento político desapegado de las particularidades donde se combatía al proyecto moderno de la dominación, y desde ahí revalorizar el contexto de otros valores que aspiraban a cierta universalidad, pero sin desconocer su anclaje en las rivalidades local-regionales de cara al Estado pretendidamente unificador de la nación. Pablo González Casanova ofrece una mirada fresca de ese campo contradictorio en el que se formaron los Estados nacionales en Latinoamérica y el Caribe. En la historia de las ideas y de los intelectuales que impulsan independencias, revoluciones liberales o intentos emancipadores contestatarios y críticos del capitalismo, González Casanova (1995) subraya el carácter rebelde que se inspira en reacciones y resistencias frente a la dominación, que tienen raigambres en el pensamiento autóctono. Esas figuras que nos suenan tan conocidas en los procesos de independencia, como Hidalgo, Morelos, Bolívar, San Martín, Artigas y otros tantos, incluyendo mujeres rebeldes contra la dominación patriarcal, sembraron un campo de ideas

políticas movilizadoras y reunieron capacidades prácticas de transformación adecuadas a las condiciones históricas de cada país, de cada región.

En ese mismo sentido, José Martí reveló cómo nuestra diversidad histórica, cultural, étnica nos obliga a un pensamiento propio, ajeno y contrario a la modernidad homogeneizadora. Y desde una visión actualizadora del marxismo, José Carlos Mariátegui puso el acento en la necesaria consideración sobre las tensiones registradas entre etnia, clase y nación, que necesitaban –necesitan– de una ruptura del pensamiento político anquilosado en tipologías y modelos despegados de dinámicas y procesos nacionales particulares. El pensamiento político crítico en nuestra región está revalorizando las particularidades que destacan procesos de resistencias contra la colonización, como las mostradas por las insurgencias indígenas de Tupac Amaru y de Tupac Katari, o las crónicas contra el virreinato en el Perú de Guamán Poma de Ayala.

Asimismo, hay nuevas lecturas de la revuelta de los esclavos haitianos que aportan miradas actualizadas sobre las luchas independentistas vinculadas con la esclavitud y la crítica al racismo. Se trata de una crítica al poder político que también reconoce las fisuras internas de las metrópolis coloniales, en el caso de la iglesia católica, que se abre a lo que Enrique Dussel (1977) denomina como política y teología de la liberación. Las Casas, Vasco de Quiroga, Francisco Suárez: intelectuales emergidos al seno de la iglesia, que ofrecen antecedentes críticos frente a la dominación colonial que han sido incorporados a liderazgos históricos ahora reconocidos, como Gustavo Gutiérrez, Pedro Casaldáliga, Sergio Méndez Arceo, Frei Betto, Samuel Ruiz u Óscar Romero, por citar algunos.

Ese giro epistemológico no reniega la influencia del pensamiento occidental, sino que potencia un diálogo entre ciencias sociales y humanidades que aporta la originalidad de un pensamiento propio en nuestra región. El desafío ha sido y sigue siendo cómo encuadrar una teoría crítica en un ámbito disciplinario como el de la política, en una teoría general que sitúa a América Latina y al Caribe

en el mundo y desde el mundo. En ese camino, las fuentes conceptuales occidentales son variadas. La idea de *Extremo Occidente* (A. Rouquié), la apuesta transdisciplinaria del *sistema mundo moderno* (I. Wallerstein) o la historia total que relaciona Estado, sociedad y poder, en una temporalidad de largo aliento (E. Hobsbawm).

En la crítica a la modernidad / colonialidad del poder se procesan referencias de sentido pertinentes de alcance universal a través de diálogos transdisciplinarios que ofrece la crítica a la colonialidad del poder (A. Quijano), que subraya alternativas de descolonización (W. Mignolo, C. Walsh), que se proponen la unidad de lo diverso desde feminismos anticoloniales (S. Rivera), que buscan un horizonte de sentido civilizatorio centrado en políticas de liberación (E. Dussel), en la economía política crítica de la teoría de la dependencia (V. Bambaíra) y en la crítica del colonialismo interno (P. González Casanova).

El pensamiento crítico de la política y lo político que se ha creado en, desde y para nuestra región es anticapitalista (R. Marini), antirracista y antipatriarcal (R. Segato); y critica las pulsiones de muerte presentes en la crisis ambiental (E. Gudynas; E. Leff), en la guerra del despojo (R. Zibechi), las violencias y guerras intra- e interestatales (J. Tavares); frente a lo cual el pensamiento crítico es pacifista radical, constructor de procesos de paz y manejo razonado del conflicto (A. Pérez Esquivel), así como ecosocial(ista) y ecofeminista (M. Svampa y otros). Nuestra región ha producido pensamiento propio en los ámbitos relacionados con el papel de la educación, en todos sus niveles, en todas las instituciones, frente al problema de la dirección moral e intelectual de la sociedad. Eso que llamamos la “batalla cultural”, inspirada en los planteamientos de A. Gramsci (C. Portantiero) y que se ha constituido en una arena política donde la derecha y extrema derecha procesan una supuesta realidad alternativa. Aquí, el pensamiento político crítico ha tenido que renovar su repertorio conceptual, dando un lugar prominente en sus análisis a los sentimientos, a las emociones; a los “paisajes emocionales” en palabras de Alejandro Grimson (2025).

En la crítica política del poder, este pensamiento toma distancia de los enfoques estadocéntricos (B. de Sousa) y de los patrones de pensamiento único. Particularmente, hay una disputa frente a la narrativa dominante sobre el desarrollo en sus distintas acepciones: en su tensión con el crecimiento económico, la globalización y el proceso de “financiarización” (C. Furtado), en la creciente oposición entre política económica y política social (C. Barba), o en torno de contradicciones y limitaciones del concepto sobre desarrollo sustentable o sostenible (A. Acosta). Esta crítica ha propiciado debates sobre los alcances de las políticas públicas de los gobiernos progresistas, lo cual impulsa simultáneamente redefiniciones sobre significados y alcances del concepto sobre neoliberalismo: ¿posneoliberalismo, poscapitalismo? Y su coexistencia, siempre conflictiva, con la búsqueda de reformas al capitalismo, o su contraparte más política que sitúa la revolución en el centro de su pensamiento-acción.

Otra fortaleza del pensamiento político crítico es que indaga alternativas (P. González Casanova) y reflexiona sobre experiencias genuinas, como el *buen vivir* (P. Davalos), el *vivir sabroso* (Francia Márquez) y los aportes de una *sociedad de los cuidados* (K. Batthyány) para políticas de combate a la desigualdad social. También nuestra región innova en formatos de democracia participativa, cuyo horizonte de referencia son los “presupuestos participativos”, o la democracia comunitaria, la cual se teje junto con experiencias de cooperación horizontal, como la Red Mundial de Economía Social y Solidaria, inspirada en el pensamiento del brasileño Paul Singer, y el refuerzo de resistencias alternativas como la economía de la dádiva o la economía del don originalmente planteada por Marcel Mauss (P. Martins). Y la búsqueda de nuevos pactos sociales y de coaliciones políticas que sustenten horizontes interculturales y ecosociales (E. Lander, M. Svampa).

El debate sobre economía-política, cultura y ambiente, se internacionaliza en las relaciones entre Estado y sociedad. Alrededor de los movimientos socioambientales se discuten las agendas globales

relativas a los objetivos de desarrollo sustentable (ODS) de las Naciones Unidas, a los impactos del cambio climático, la transición energética, la minería acentuadora del extractivismo, los procesos de industrialización dependiente o la desindustrialización. Todo ello, dentro de una dinámica que relaciona creativamente los temas globales desde instancias locales, generalmente impulsadas por movimientos socioambientales que discuten o polemizan el horizonte del extractivismo (E. Gudynas), de la necropolítica (M. Valenzuela, A. Estévez) o de alternativas mundiales anticapitalistas, como el principio del decrecimiento (M. Valencia) y la crítica de la *agenda verde: greenwashing, green new deal*, o la crítica de la *economía verde* o la *economía azul* (J.C. Tójar-Hurtado y L. Velasco). En nuestra región emergen propuestas alternativas sobre cómo conciliar la “nueva materialidad” de la naturaleza, cuya dimensión es mundial-universal, y los multiversos particularistas. Desde América Latina y el Caribe se hacen aportes singulares, como los derechos de la naturaleza, la idea de la Pacha Mama, o la reivindicación de bienes públicos globales, como el agua, o la de bienes comunitarios, como la tierra.

Ante la internacionalización de la política, se problematizan los llamados poderes fácticos y las capacidades de resistencia y generación de alternativas comprehensivas, en torno de las cuales se exacerban la polarización política, la concentración del ingreso, así como el incremento de la pobreza y la desigualdad social. Simultáneamente, se acentúan conflictos y tensiones entre las apuestas políticas que cobran una dimensión internacional de agrupación y de expresión organizada (Bialakowsky et al., 2024), en manifestos o convocatorias a la acción desde la extrema derecha, como la Conferencia de Acción Política Conservadora, en la escala mundial, o la Iberósfera, que fomentan partidos de extrema derecha en Iberoamérica, en coaliciones políticas que dan margen de acción a líderes y grupos políticos latinoamericanos. También desde el progresismo internacional se reconfiguran diversas constelaciones políticas, como lo fue el Grupo de Puebla, que actúan en la arena

política y en las elecciones, apoyando a gobiernos progresistas en la región. Por su parte, la “internacional de la rebeldía” propicia la coordinación entre distintos procesos comunitarios autónomos, como el zapatismo, el movimiento mapuche, el movimiento nasa en el Cauca colombiano e, incluso, la rebelión kurda en el norte de Siria.

Al reflexionar la interculturalidad, se critica la modernidad occidental desde el concepto de transmodernidad (E. Dussel), a través del cual se cuestiona la regulación del poder mundial y se impulsa el derecho a la diferencia, en todas las escalas estatales y no estatales en las que se ejerce el poder: lo local, lo subregional nacional, lo nacional, lo supranacional y lo internacional y global-mundial. En esa medida, la crítica a la democracia liberal decimonónica y a sus herencias elitistas, minimalistas y procedimentalistas ha encontrado un campo fértil en nuestra región, en lo que se refiere a la dimensión interestatal e intergubernamental que se impulsa desde dentro (y, eventualmente contra) del Estado.

Es el caso de ejemplos como la CELAC y los gobiernos progresistas, así como desde los movimientos sociales y de los pueblos que avanzan experiencias de democracia participativa y comunitaria, que se desenvuelven a través de autogobiernos. Entre 2023 y 2024 los Caracoles zapatistas se transforman en Gobiernos Autónomos Locales (GAL), que se agrupan en Asambleas de Colectivos de Gobierno Autónomo Zapatista (ACGAZ). El todo sociopolítico, la geopolítica, articula desde el plano local hasta el global, como sucede con los altermundialismos; el Foro Social Mundial (FSM) nació en Porto Alegre, Brasil; la Asamblea Internacional de los Pueblos o el surgimiento de una Conferencia Internacional Antifascista y Antiimperialista, que se celebró en Porto Alegre (Brasil) en marzo de 2026, se proponen superar al FSM; son organismos que se nutren con las luchas populares, indígenas, campesinas, feministas, que animan ideas emancipadoras que se construyen desde un pensamiento propio. Además está lo que se prefigura como la “Internacional de la Rebeldía”, que está propiciando niveles de

coordinación supranacional que desafían frontalmente al Estado como institución.

En la historia latinoamericana y caribeña, el pensamiento sobre su integración regional ha recreado la comunidad política de pertenencia. Más allá de pensar la nación como una comunidad política imaginada desde el Estado, como lo propuso Benedict Anderson (1993), los aportes de Simón Bolívar y los movimientos independentistas sintetizan un imaginario de comunidad de destino que es reforzado por la visión martiana de Nuestra América, fundada sobre la riqueza intercultural y de políticas libertarias, que refuerzan la unidad y las aspiraciones comunitarias autónomas de América Latina y el Caribe. Asimismo, la contribución de las raíces afrodescendientes a nuestra América Latina (L. González, M. Viveros Vigoya), al imaginario regional se conjugan con la herencia y vitalidad contemporánea de los pueblos originarios cuyas elaboraciones intelectuales personales y colectivas se proyectan en autonomías comunitarias del Abya Yala (A. Escobar). Así, emerge una realidad “sentipensante” o “sentipensada” (O. Fals-Borda), enunciada como Nuestra América Afro-Abya Yala. Todo un aporte a la construcción del sur global desde la unidad de lo diverso, desde los universalismos particularistas (diría Fals-Borda: el muy colombiano “universalismo macondiano”) y desde una política desde abajo (J. Alonso).

Estructura del libro

El libro que el lector y la lectora tienen en mano se basa en las discusiones que se originaron de la Plataforma para el Diálogo titulada “Apuestas transdisciplinarias. Pensamiento político crítico y poder desde Nuestra América-Afro-Abya Yala, el Sur Global y el mundo”, que se realizó en septiembre de 2024 en la sede principal del CALAS, ubicada en la Universidad de Guadalajara, con más de veinticinco participantes de diferentes latitudes del continente americano, del Caribe y de Europa.

Las mesas abordaron, desde perspectivas inter- y transdisciplinarias, las polarizaciones políticas y conflictos por el poder que enmarcan la región, las prácticas políticas de los feminismos, la perspectiva latinoamericana multiregional frente a la crisis del orden mundial, las mutaciones del poder político desde los gobiernos locales hasta supranacionales, las luchas por la justicia socioambiental y las alternativas ecosociales, y las resistencias estéticas, culturales y emancipatorias que muchas veces se relacionan con políticas de identidad, reconocimiento y de pueblo. Todos estos fenómenos se nutren de esa larga tradición de pensamiento crítico latinoamericano que reseñamos arriba. Como núcleos de los debates emergieron tres nudos, que nos sirven para estructurar este libro: las reflexiones sobre el pensamiento crítico latinoamericano desde una perspectiva decolonial, feminista y crítica al poder; el lugar de América Latina en el contexto geopolítico global, y las múltiples formas políticas, comunitarias y artísticas de resistencias contra el expolio, las violencias o el extractivismo. Los textos que aquí se presentan reflejan los debates que se desarrollaron en este contexto en los meses finales del 2024 e inicios del 2025.

Sección I. Aportes al pensamiento latinoamericano decolonial, feminista y crítico al poder

La primera sección del libro profundiza y al mismo tiempo diversifica las reflexiones sobre el lugar de América Latina desde el pensamiento crítico decolonial. El concepto de *colonialidad del poder* acuñado por Aníbal Quijano hace referencia al problema del eurocentrismo que ha padecido América Latina y el ejercicio del poder a través del expansionismo cultural occidental. Desde la llegada de los europeos al Nuevo Mundo se ha tratado de crear un blanqueamiento cultural, como lo expuso Bolívar Echeverría, para crear una construcción cultural hegemónica basada en la modernidad capitalista como modelo civilizatorio y racional. Frente a

este pensamiento occidental, las epistemologías del Sur buscan alternativas a la modernidad capitalista para encontrar en esos otros saberes cosmovisiones encaminadas a la arquitectura de un mundo más allá de la estructura de la colonialidad. Reconocer la producción intelectual del Sur, de Nuestra América, que ha sido demeritada por el eurocentrismo, significa demostrar que existen otras fuentes de saberes y que la región no es meramente reproductora del saber colonizador. Las preguntas que guían esta sección son, entre otras: ¿qué podemos aprender de las experiencias de los pueblos originarios latinoamericanos?, ¿qué saberes invisibilizados u ocultos tienen las culturas indígenas y afrodescendientes?, ¿cuáles son las alternativas al desafío del universalismo (occidental) que actualmente va más allá del eurocentrismo y se encuentra representado por quienes son herederos de la cultura anglosajona, la hegemonía del campo científico estadounidense?

En el primer capítulo de la sección, Pablo Uc se propone explicar la articulación entre tres tradiciones que han dado origen a las fuentes de pensamiento crítico latinoamericano, a las que evoca una compleja aglutinación geohistórica y geopolítica definida como *Nuestra América(latina)-Afro-Abiayala*. Responder a esta compleja interrogante sobre los orígenes requiere reconocer las raíces que han constituido el pensamiento crítico intelectual y popular de las izquierdas latinoamericanas y su impronta regional integracionista. A saber: la tradición martiana nuestroamericana y bolivariana, la del campo político afrodescendiente expresada como “Nuestra Améfrica” o “Afroamérica” y la del internacionalismo indígena originario que nutre la “abiayalización” contemporánea. Para replantear esas tres grandes tradiciones de internacionalismo y explicar cómo se han articulado para sostener una diplomacia intermitente que convoca a una “comunidad de pertenencia pluriversal”, el autor recurre a una perspectiva transdisciplinaria que abreva de los enfoques de la geopolítica crítica, la historiografía crítica revisionista y la apuesta descolonizadora a la que invitan los

enfoques de la antropología crítica comprometida y la cartografía descolonizadora y contrahegemónica.

En América Latina y el Caribe el grupo modernidad/colonialidad ha estado al frente en la crítica de las consecuencias a largo plazo del epistemicidio colonial, la devaluación de los conocimientos locales y la difusión imperial de los modelos de pensamiento occidentales. En algunos casos, esta crítica, manifestada por pensadores como Aníbal Quijano, Enrique Dussel y Walter Dignolo, conduce a un rechazo radical de cualquier forma de pensamiento universalista. Ina Kerner reflexiona en su contribución sobre las implicaciones de esa crítica al universalísimo. Siguiendo al sinólogo François Jullien, distingue los procesos de estandarización global de la reivindicación de la validez universal de las normas de igualdad. Valiéndose de las aportaciones de Gayatri Chakravorty Spivak, argumenta que, además de la instrumentalización del universalismo con fines imperiales, también debe criticarse la instrumentalización de la crítica del universalismo y el particularismo con fines patriarcales, como lo han demostrado María Lugones y Rita Segato. Frente a este dilema propone como posibles salidas el modelo de “doble crítica” del sociólogo Abdelkebir Khatibi o la idea de concebir el universalismo como un horizonte abierto y como instrumento de lucha en favor de la igualdad, tal como lo percibe Ernesto Laclau.

En el actual contexto latinoamericano, es notable que las nuevas derechas regionales buscan sustentar sus pretensiones hegemónicas en una miríada de elementos, entre los cuales se destaca el denodado ataque a los movimientos feministas que ofrece falazmente una ilusión de restauración de un mundo de seguridades perdidas, del que la restitución de un orden heteropatriarcal incuestionado es parte fundamental. María Luz Ruffini llama en su contribución a recuperar positivamente la herencia de los feminismos como fuente de recursos para la comprensión y la lucha contra la opresión. Para la politóloga es de central importancia retomar elementos clave del legado de estos movimientos teóricos y políticos para

enfrentar los principales desafíos de nuestro tiempo: la conciencia de la vulnerabilidad y la dependencia mutua, la potencia del imaginario de lo común, los lugares-refugio y el potencial revolucionario asociado a la valorización y politización del cuidado y los afectos.

La relación entre producción y jerarquía de saberes, poder y ambiente es también objeto de las reflexiones del antropólogo Santiago Moya. La irrupción en la agenda pública del problema del cambio climático ha desafiado fuertemente tanto a la ciencia como a la política, poniendo en cuestión la separación moderna entre “naturaleza” y “cultura”. En su contribución, basado en una investigación etnográfica con científicos del clima, productores agropecuarios y agentes de Defensa Civil y Emergencias de Argentina, analiza la relación entre la producción y el uso de la información científica, en el marco de procesos de “coproducción de conocimiento climático” entre comunidades de expertos, decisores políticos, actores territoriales, etc. Ocurre que el clima no es exactamente lo mismo para un climatólogo que para un pequeño agricultor, un funcionario de Defensa Civil o un maestro de escuela rural. El trabajo problematiza estas diversas nociones acerca del clima puestas en juego en procesos de coproducción de conocimiento, en contextos de incertidumbre y de inclusión de actores sociales, buscando dar cuenta de la pluralidad de perspectivas involucradas.

La sección cierra con una reflexión del historiador Martín Bergel sobre una de las figuras claves del pensamiento crítico latinoamericano del siglo xx: José Carlos Mariátegui. Durante su estancia en Europa, el intelectual peruano conoció de primera mano la nueva corriente política del fascismo y se convirtió en su primer interprete latinoamericano. Frente a la imagen que enfatiza el carácter latinoamericano y/o nacional del marxismo de Mariátegui, la familiaridad y las sutilezas que exhiben sus textos sobre las derechas de origen europeo develan un intelectual eminentemente global. Su análisis del fascismo italiano de los años veinte del siglo pasado no ha perdido valor para entender las tendencias neofascistas que suscitan tanto Europa como América Latina, un siglo después.

Sección II. Geopolítica crítica en América Latina y el Caribe

La segunda sección del libro reúne reflexiones sobre el regionalismo y la integración regional en América Latina y el Caribe, junto a los desafíos de su porvenir en la actual constelación de poderes globales. En este campo, los Estados y sus territorios son los objetos por excelencia de los análisis geopolíticos. En la región de América Latina y el Caribe, habitualmente, se estudia cómo todos y cada una de esas instituciones y porciones de espacio se insertan en el orden geopolítico. No obstante, las dimensiones de las relaciones sociales en los espacios son mucho más complejas. El sistema territorial se compone de mallas, nudos y redes de diversa temática. En el primer capítulo de esta sección, Heriberto Cairo emprende la tarea de hacer una aproximación a la inserción de lugares (ciudades, lugares de producción, etc.) en redes de flujos (migrantes, narcotráfico, etc.). De esta manera el politólogo propone superar las limitaciones teóricas de los enfoques parciales para componer una visión polimorfa de las relaciones socioespaciales.

En la constelación geopolítica de las Américas, México asume tradicionalmente un papel de bisagra entre el Norte y el Sur, sobre todo a partir de 1994, con su inserción económica en el TLCAN, que crea la primera zona de libre comercio en el hemisferio. A partir de este profundo entrelazamiento con los Estados Unidos, pensadores del Sur como Alberto Methol Ferré han puesto en duda la capacidad de México de liderar el regionalismo latinoamericano. El filósofo Ignacio García Solano refuta en su capítulo estas ideas del intelectual uruguayo, enfatizando la larga historia de los intereses de actores políticos e intelectuales mexicanos y diversos proyectos internacionales, en miras a consolidar la unidad regional latinoamericana.

Frente a la tradicional hegemonía estadounidense, no solamente con respecto a México, sino a todos los países que forman el hemisferio, formulada la primera vez en la doctrina Monroe en 1823,

en los últimos años, China se ha convertido en el principal socio comercial de muchos países latinoamericanos cuyas reservas de recursos se perfilan como el punto de anclaje para la construcción de una nueva hegemonía mundial. Como reserva natural y “pulmón del mundo”, la región amazónica constituye en este sentido uno de los principales puntos de interés en el proceso de reafirmación económica china, sin importar el impacto ecológico y las consecuencias que produce. El capítulo del politólogo Miguel Ángel Urquijo Pineda propone el abordaje de este fenómeno desde los tres ejes en los que se desarrolla la “cooperación china”: el político, el económico y el cultural. Asimismo, contempla las resistencias que los proyectos de inversión china han generado en el espacio amazónico.

Otra de las características de la región en el presente siglo XXI es su fragmentación política. Mientras que el primer ciclo de gobiernos progresistas (2000-2015) logró una cierta coherencia que fortaleció el regionalismo y proyectos de unidad latinoamericana, la irrupción de un primer corto ciclo de gobiernos conservadores-neoliberales (2016-2019) ha dejado al descubierto la disputa por el control geopolítico de la región entre los gobiernos progresistas y los gobiernos conservadores-neoliberales. Alberto Rocha Valencia y Elizabeth Vargas Gacía analizan cómo esta disputa se está fortaleciendo y va encaminada a provocar una posible fractura geopolítica de la región, favorable a los Estados Unidos en su competencia contra China, con la finalidad de debilitar su unidad e integración, soberanía y autonomía.

Finalmente, la geopolítica crítica nos ofrece pistas hermenéuticas para cuestionar una de las tensiones clave del desafío civilizatorio entre un proyecto de muerte como las guerras, basadas en las desigualdades, y un proyecto de vida como el de una paz cierta, duradera, con justicia. Siguiendo la crítica de Norberto Bobbio al planteamiento de la “guerra justa”, en el capítulo final de esta sección, F. Miguel Ortiz-Delgado y Jaime A. Preciado Coronado realizan una revisión crítica sobre cómo esta teoría puede justificar, y ha justificado, procesos bélicos como la conquista de América por

parte del Reino de España. Asimismo, critican cómo a través de este planteamiento se puede condenar como no justas a las guerras de independencia de los países latinoamericanos realizadas en el siglo XIX o a la rebelión armada zapatista mexicana de 1994. En consecuencia, los autores abogan por un pacifismo y/o una resistencia no violenta como medios ideales para las diferentes luchas sociales y geopolíticas de América Latina y el mundo.

Sección III. Teorías y prácticas de resistencia y activismo

Ahora bien, en un continente marcado por múltiples violencias, desigualdades sociales y degradaciones medioambientales, ¿cuáles son las propuestas del pensamiento crítico con respecto a las resistencias y los derechos de la vida? A estos cuestionamientos se dedican desde diferentes abordajes los capítulos de la tercera y última sección.

En el primer capítulo de la sección, Jaime Torres Guillen sostiene que el sentido del lugar, su conocimiento y la organización colectiva en este “ahí” es un tipo de saber útil para entender qué es lo que está sucediendo actualmente en los territorios de los pueblos en resistencia. El autor presenta un trabajo teórico que trata de conceptualizar la lucha de los pueblos a partir de sus prácticas y nociones del lugar como base firme de su resistencia. Para ello problematiza las categorías de naturaleza, espacio y tiempo en el pensamiento crítico occidental y latinoamericano. Basado en la experiencia del cotidiano, Torres Guillen argumenta que la lucha por la justicia en la vida de todas y todos, incluida la vida de los animales no humanos, no solo es una responsabilidad ética y política, también es una tarea intelectual, que es una actividad eminentemente práctica.

En esta misma línea de argumentación profundiza el siguiente capítulo de Emilio Nudelman Cruz, que constata igualmente que uno de los mayores problemas en la concepción que tiene el humano de sí mismo es el lugar que se otorga en el mundo, y el lugar

que da a los otros y a lo Otro. Los mayores síntomas de esta crisis ontológica son las crisis socioambientales. En el trabajo, el autor reflexiona sobre dos ideas-prácticas: la de resistencia, para *existir* en un mundo donde las expresiones de la vida son consideradas valores de cambio y medios de producción, pero también la voluntad de existir y ser de otra manera, para que la vida no se reduzca a mera sobrevivencia: *re-existir*. Se trata de las comunidades de reflexión filosófica, que refieren al codiseño de procesos dialógicos emancipadores para la coproducción de ideas y prácticas orientadas por el cuidado de la vida, necesarias para trascender regímenes de control y despojo.

La defensa de la vida y de los territorios es práctica cotidiana de muchos pueblos latinoamericanos, sobre todo si pertenecen a comunidades originarias o afrodescendientes. Flávia Carlet analiza en su trabajo las experiencias y conocimientos de comunidades negras de Brasil y Ecuador que luchan por el reconocimiento de su identidad y territorio. A partir de una perspectiva transdisciplinaria entre la sociología y el derecho, reflexiona sobre la dimensión epistémica de las luchas por la justicia social, con el objetivo de comprender qué prácticas y saberes han movilizado las comunidades negras para garantizar el reconocimiento de su identidad y el derecho al territorio que ocupan ancestralmente. Al reflexionar sobre la dimensión epistemológica de las luchas por la identidad y la justicia territorial, este estudio contribuye a una comprensión más amplia de las formas de resistencias en nuestra región.

El cuidado de la vida toma un carácter distintivo en contexto de violencias basadas en el género, donde las mujeres resisten mediante prácticas y estrategias invisibles en los ámbitos políticos y activistas occidentales centrados en lo masculino. A partir de investigaciones empíricas en Chile, la socióloga Macarena Trujillo-Cristoffanini analiza la acción política y el activismo contextualizados en el cuidado de la vida. El análisis propone marcos para comprender nuevas cartografías de resistencias posibles situadas en las experiencias corporeizadas de las mujeres, visibilizando formas de

resistencia que trascienden la dicotomía pasividad vs. agencia. La autora argumenta que solo trascendiendo la óptica tradicional se podrá evidenciar cómo las mujeres que han sufrido violencia resisten diariamente a través de una política silenciosa, cuestionando las concepciones convencionales occidentales y masculinas de la resistencia y el activismo.

El “activismo artístico”, que remite al conjunto de acciones episódicas o sostenidas que se organizan con el propósito de contribuir al cambio social o político, es objeto del último capítulo del libro. En los últimos años se observa la emergencia de producciones visuales, escritas e instalativas que reflexionan y resisten, de diversas maneras, a las marcas coloniales y racistas de las sociedades latinoamericanas. El abordaje del capítulo de Laura Cabezas Baamonde indaga en el trabajo que tres artistas establecen con una religiosidad que se ubica por fuera de las instituciones y se despliega bajo la dinámica del sincretismo. Esta religiosidad y su poder de transmutación les permiten delinear en sus obras narrativas de fuerza ancestral, resistentes e inventivas frente a la matriz moderna, colonial, blanca y binaria, que afirmen epistemes alternativas al pensamiento occidental.

Los coordinadores de este volumen agradecemos el apoyo de Cristina Gómez Fuentes y de Dafne Elizondo Chávez durante la realización del evento y la preparación de este documento, al igual que a las y los colegas que coordinaron con nosotros la Plataforma para el Diálogo y dictaminaron en primera instancia los artículos que aquí se reúnen. Extendemos además nuestro agradecimiento a los, dictaminadores externos del manuscrito, al equipo de CLACSO con Solange Victory y María Fernanda Pampín al frente por la edición del libro, así como a Karla Barajas Molina y Tenoch Quetzalcóatl Velasco Guerra por el apoyo con la revisión final de las pruebas.

Bibliografía

Anderson, Benedict (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bialakowsky, Alberto L. et al. (coords.) (2024). *Manifiestos. Contrapuntos éticos, políticos, feministas y ecosociales*. Buenos Aires; Río de Janeiro; Lima: CLACSO/ALAS.

Dussel, Enrique (1977). *Filosofía de la liberación*. México: Edicol.

González Casanova, Pablo (1995). Autopercepción intelectual de un proceso histórico. En *Anthropos*, 168, 5-13.

Grimson, Alejandro (2025). *Los paisajes emocionales de las ultraderechas masivas. ¿La gente vota contra sus intereses?* Guadalajara: CALAS; Editorial Universidad de Guadalajara.

Sección I. Aportes al pensamiento latinoamericano decolonial, feminista y crítico al poder

Abiayala-Afro-Nuestra (Latino)América

Pluriléctica del pensamiento crítico desde una emergente urdimbre geopolítica transcontinental

Pablo Uc

■ Doi: 10.54871/ca26ay1d

Introducción

¿Cómo explicar la articulación entre los imaginarios geohistóricos a los que evoca la compleja aglutinación geopolítica definida como *Abiayala-Afro-Nuestra (Latino)América*? ¿Cuáles son las genealogías, tensiones y espacios de convergencia estratégica de estos referentes geohistóricos contrahegemónicos? ¿Cuáles son las expresiones epistémico-políticas y las manifestaciones de (senti)pensamiento crítico y praxis internacionalista que cada una de estas tradiciones porta?

Responder a estas complejas interrogantes requiere reconocer el heterogéneo y extenso entramado de debates, categorías y corrientes constitutivos del denominado pensamiento crítico latinoamericano.¹

¹ El pensamiento crítico latinoamericano es una denominación que hace “aprehensible” una enorme diversidad de manifestaciones político-intelectuales que han otorgado una identidad regional al caudal de expresiones teóricas, metodológicas y políticas orientadas al análisis riguroso de la realidad histórico-social y una clara inclinación por el cambio social. La colección Pensamiento Crítico Latinoamericano (<https://libreria.clacso.org/coleccion.php?c=10>), los Cuadernos de Pensamiento Crítico (<https://>

En él, ha sido preponderante la praxis político militante de las diversas izquierdas latinoamericanas revolucionarias y antiimperialistas con *espíritu martiano*, defensoras de los procesos de liberación nacional y de una particular posición regional integracionista, que han abrazado el legado bolivariano. Así como también, las fuentes del pensamiento anticolonial, antiimperialista y antiesclavista del que abreva la impostura colonial impugnada por el pensamiento rebelde del Calibán (Fernández Retamar, 1976) y la bruja (Federici, 2010). Tanto como el pujante debate descolonizador latinoamericano y caribeño, y el amplio repertorio de saberes y prácticas otras de conocimientos (Leyva, 2015) y sabidurías insurgentes (Guerrero, 2018). Estos derivan de una praxis político-epistémica de los propios movimientos indígenas, afrodescendientes, feministas y ecologistas, asideros de pensamientos críticos derivados de su accionar autonómico, antirracista y antisistémico/anticapitalista/antipatriarcal –en sus más diversas expresiones y proporciones–, que han agitado los *pueblos en movimiento* desde los diversos epicentros revolucionarios y rebeldes de nuestro continente.

Por su parte, tenemos la manifestación del *sentipensamiento*² de la Tierra (Escobar, 2016), que se expresa en una amplia trama de *geapolíticas del suma qamaña, sumak kawsay, wët wët fxi'zenxi, küme mogen, teko porã', ñandereko*³ (véase Uc, 2026). El cruce abi-

www.clacso.org/categoria/grupos-de-trabajo/gt-publicaciones/otras-publicaciones/cuadernos-del-pensamiento-critico/) o la colección de Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño (<https://www.clacso.org.ar/antologias/>) editadas por CLACSO son una muestra de este gran bagaje. Cabe interrogar, por supuesto, por las fuentes de sabiduría y conocimiento que van más allá del pensamiento intelectual “individualizado” o derivado del entorno “universitario”.

² Recupero la noción de *sentipensamiento* que promovió Orlando Fals Borda para ampliar la concepción del pensar, a partir de su experiencia con los pescadores del Pacífico colombiano.

³ La noción de *sumak kawsay* fue incorporada al debate político y la constitución de Ecuador en 2006 y el de *suma qamaña* (lengua aymara) en Bolivia desde 2009, como una expresión del buen vivir o vivir bien, alternativas a los enfoques hegemónicos del desarrollo; *ñandereko* (vida armoniosa) y *teko kavi* (vida buena) son expresiones de la lengua guaraní, y fueron recuperadas como parte del debate político constituyente en Bolivia en tanto “principios ético-morales de la sociedad plural”. Mientras que el

garrado de estas corrientes teórico-políticas, representaciones del espacio-tiempo, memorias de pertenencia geohistórica, tradiciones de pensamiento crítico, praxis políticas e internacionalismos desafía la tradicional perspectiva ortodoxa del latinoamericanismo dicotómico, que se define por pares dialécticos en clave: norte-sur, centro-periferia, izquierda-derecha, progresismo-conservadurismo, democracia-autoritarismo, imperialismo-nacionalismo, vanguardias-masa movilizadas, pueblos-elites. Algunos de estos clivajes han determinado buena parte del desenvolvimiento de la teoría social y el pensamiento crítico latinoamericano del siglo xx.

Una perspectiva más compleja del pensamiento crítico contemporáneo nos desafía a reconocer el abigarramiento⁴ tanto geopolítico como memorial y epistémico de los saberes y variaciones ontológicas que traen consigo los otros imaginarios geohistóricos. Por lo que las clásicas relaciones dialécticas (vigentes sin duda), se enfrentan a un debate *pluriléctico y relacional* más complejo (Escobar, 2016; González Casanova, 2017), en el que las fuentes de pensamiento crítico se enfrentan a *cosmocimientos y ontologías políticas* no antropocéntricas.⁵

concepto *lekil kuxlejal* (vida buena, vida digna y justa) en lengua tsotsil y tseltal, deviene de las poblaciones mayas de Chiapas. La expresión *wët wët fxi'zenxi* proviene de la lengua nasa y la lucha por la liberación de la madre tierra de los pueblos del Cauca, Colombia; *küme mogen* refiere a la idea de vida en armonía en mapudungun, lengua del pueblo mapuche.

⁴ La noción de *forma social abigarrada* planteada por René Zavaleta (1986) sirve para pensar la sobreposición de diversos tiempos históricos, espacialidades, modos de producción, concepciones del mundo, lenguas, culturas y diferentes estructuras de autoridad. En este caso, en la escala regional continental de lo hemisférico-continental que precisamente se pone en disputa desde los imaginarios geohistóricos aquí tratados.

⁵ La noción de *cosmocimiento* se contrapone al reduccionismo de la antropología que concibe las culturas originarias y a la otredad como poseedoras de cosmovisiones. Más que ver el mundo distinto, se experimenta y se conoce desde otras matrices de cosmocimiento y sabiduría. El debate sobre ontologías políticas y relacionales ha sido desarrollado por Mario Blaser (2019), como una perspectiva que va más allá del la teoría del actor red de B. Latour, ya que no solo se conciben actores o actantes, sino una diversa interacción de seres vivos y no vivos que complejizan la red de la vida. Por ello, estos enfoques no antropocéntricos integran las perspectivas de cosmopolítica y de relacionalidad radical (Escobar, 2013).

Sentipensar y corazonar⁶ son dos conceptos que integran la experiencia racional y sensible del ser humano en relación con la diversidad de fuentes de vida. De allí que las consignas no solo defiendan el cambio social, la igualdad, la justicia y los derechos humanos, sino también a la Madre Tierra y la noción integral de vida.

El objetivo de este ensayo consiste en exponer los asideros del *sentipensamiento crítico* de tres grandes referentes geohistóricos que se han articulado, no sin tensiones y con diferentes intensidades, en las últimas cuatro décadas. Como si se tratara de un tejido estratégico que articula una compleja “urdimbre histórica y geopolítica”, problematizo las genealogías de imaginarios y vertientes de pensamientos y saberes políticos críticos que interpelan los debates de la Plataforma para el Diálogo a las que se nos convocó por parte del CALAS.⁷

En el primer apartado esbozo las genealogías que fundamentan los imaginarios geohistóricos y geopolíticos de lo “nuestroamericano”, de la negritud anticolonial devenida en movimiento africano o afrodescendiente diaspórico, así como de la abiyalidad impulsada por el potente movimiento indígena originario continental. Sus asideros representan fuentes constitutivas de esta trama abigarrada del tejido *Abiyala-Afro-Nuestra (Latino)América*.

En el segundo apartado me refiero a las trayectorias de los internacionalismos que abrazan los referidos nichos de pensamiento-saberes desde una perspectiva crítica que defino como *pluriléctica*. Se trata de una relevante configuración de alianzas expresadas en

⁶ La noción de *corazonar* ha sido tratada por López Intzín (2015) para articular la construcción colectiva del razonamiento y el sentido palpitante de la razón, tanto como por Guerrero (2010) para referir a las sabidurías que guarda el corazón. En tsotsil refiere al *yo'taninel sbentayel snopel sp'ijil jol-o'tanil*: corazonar el caminar reflexionando hacia la sabiduría de (la) mente-corazón.

⁷ Me refiero a la Plataforma para el Diálogo “Apuestas transdisciplinarias. Pensamiento político crítico y poder desde Nuestra América-Afro-Abya Yala, el Sur Global y el mundo”, celebrada en Guadalajara, México (septiembre de 2024).

tácticas diplomáticas y una disputa de derechos en los regímenes y foros internacionales que han moldeado agendas multilaterales que responden a las demandas de las *comunidades de pertenencia* afro-latino-indígenas.

Finalmente, reflexiono sobre las apuestas transdisciplinarias que desbordan el bagaje teórico, metodológico y epistémico clásico de las ciencias sociales críticas latinoamericanas, a partir de prácticas otras de conocimientos y sabidurías insurgentes. Así como sobre la ampliación de las directrices del pensamiento crítico vinculado a la izquierda política, revolucionaria y popular (que fincó una tradición político intelectual a lo largo del siglo xx), a partir de la maduración de los proyectos autonómicos y el potente sentipensamiento de la Tierra.

Recurro a una perspectiva transdisciplinaria que abreva de los enfoques de la geopolítica crítica (Agnew, 2005; Preciado y Uc, 2010), la historiografía crítica revisionista (Rivera, 2010b; Wagua, 1990) y una perspectiva genealógica que deriva en el trazo de contrahistorias, así como de la apuesta descolonizadora a la que invitan los enfoques de la antropología crítica comprometida (Speed y Leyva, 2008) y la cartografía descolonizadora y contrahegemónica (Craib, 2017; Oslender, 2017; Kollektiv Orangotango, 2018). Se pretende replantear la relación agónica entre tres grandes tradiciones de internacionalismos y (senti)pensamientos críticos, así como explicar de qué manera se han articulado para sostener una diplomacia intermitente que convoca a una “comunidad de pertenencia pluriversal” (véanse Preciado, 2025; Kothari et al., 2014).

Abiyala-Afro-Nuestra (Latino)América: ¿un locus de enunciación pluriversal?

Sentipensar desde la noción de *urdimbre geopolítica* para explicar el tejido de *Abiyala-Afro-Nuestra (Latino)América* implica reconocer una compleja *relacionalidad* entre los heterogéneos y conflictivos

procesos y subjetividades políticas a lo largo de más de cinco siglos de historia constitutiva de los proyectos coloniales, la fundación de las repúblicas liberales criollas y los actuales Estados nacionales latinoamericanos. Así como de la disputada construcción de la americanidad como enclave constitutivo del sistema mundo moderno colonial (Wagua, 1990; Wallerstein y Quijano, 1992; Dussel, 1994).

Cada referente geohistórico⁸ de esta urdimbre porta un conjunto de espacios-tiempos-poderes-territorios que han experimentado las más variadas formas de subordinación violenta, dominación y resistencia. Por lo tanto, se trata de un tejido complejo y también lleno de tensiones entre tradiciones político-intelectuales y sabidurías memoriales de resistencia y reexistencia que desbordan los parámetros del pensamiento crítico de izquierda “hegemónico” en las academias latinoamericanas. En el tejido convergen específicas genealogías y contrahistorias para impulsar sabidurías insurgentes, cosmocimientos y otras prácticas de conocimiento que, si bien impugnan referentes de dominación hegemónica específicas, también abrazan confluencias comunes. ¿Es posible identificar internacionalismos y comunidades de pertenencia en esta urdimbre a tratar?

En el primer telar de las tradiciones emancipatorias que la “americanidad” y el latinoamericanismo emancipatorio interpe-la, es imprescindible reconocer la *tradición martiana* de Nuestra América y, parcialmente, el espíritu integracionista bolivariano. La primera es depositaria de un robusto *legado antiimperialista* y la apuesta por la construcción de una *americanidad antirracista*:

No hay odio de razas, porque no hay razas [...] El alma emana, igual y eterna, de los cuerpos diversos en forma y en color. Peca contra la

⁸ Me refiero a imaginarios geohistóricos no imperiales o contrahegemónicos entendidos como representaciones históricas que apelan a identidades estratégicas fundadas en referentes espacio-temporales no dominantes y que impugnan las cartografías de poder hegemónico (véase Coronil, 1996).

Humanidad el que fomente y propague la oposición y el odio de las razas (Martí, 2019 [1891], p. 71).

La crítica y resistencia al imperialismo estadounidense⁹ es una herencia de la intelectualidad política latinoamericana y ha configurado la geopolítica regional contrahegemónica a lo largo del siglo xx y xxi (véase Borón, 2012).

La impronta bolivariana, más allá del personaje histórico y el contradictorio perfil “tiránico liberal” de Simón Bolívar, constituye un referente del *legado integracionista* latinoamericano. Leopoldo Zea (2012) resume los cuatro elementos que enfrentó el “libertador” para encauzar una idea de región común de cara a los procesos independentistas del siglo xix: “identidad, dependencia, libertad e integración”. Estos elementos han sido retomados cíclicamente por diversos liderazgos políticos e intelectuales latinoamericanistas a lo largo del siglo xx para defender la idea de una “Patria Grande”, la integración entre los Estados latinoamericanos y la creación de mecanismos supranacionales antagónicos al panamericanismo. El impulso a la integración latinoamericana en las primeras dos décadas del siglo xxi y el discurso de la revolución bolivariana impulsada por Hugo Chávez Frías en la Venezuela de principios del siglo xxi fueron la expresión más contemporánea de esta ideología (y de su más cruenta contradicción).

A esta genealogía antiimperialista e integracionista se suman las perspectivas de una Latinoamérica revolucionaria, en la que destaca el *pensamiento guevarista*, que allanó los principios de la solidaridad internacional tercermundista, el antiimperialismo y el antiautoritarismo en clave guerrillera, en un contexto en el que los movimientos de liberación nacional y el llamado a la construcción

⁹ El legado martiano de su temprana crítica al imperialismo monopólico y el control político financiero sobre las economías productivas latinoamericanas sigue siendo un pilar explicativo de la explotación e intervencionismo y explotación estadounidense en la región, como lo refleja el clásico análisis de Galeano en *Las venas abiertas de América Latina* (1971).

del “hombre nuevo” fueron cardinales en la euforia revolucionaria del amplio tercer mundo a lo largo del siglo xx.

En este devenir histórico, las representaciones de la americanidad han sido objeto permanente de disputas simbólicas y geopolíticas (Uc, 2017). Aun cuando el imaginario de las Dos Américas (Torres Caicedo, 1857) es referencial del antagonismo entre la América Sajona y la América Latina, las dislocaciones críticas latinoamericanas han volteado el mapa de cabeza (Torres García, 1941). Y a su vez, el movimiento indígena continental ha impugnado la frontera imperial que disgregó a los pueblos originarios entre un norte y un sur condicionado por el imperialismo y la geografía política de los Estados nacionales modernos.

En este sentido, la segunda fuente de la urdimbre es medular: la de Abiyala, que trasciende la impronta indoamericana impulsada por Víctor R. Haya de la Torre, el indigenismo de Estado e incluso las interpretaciones emancipatorias desde la lucha de clases que, por ejemplo, incentivó el pensamiento de José Carlos Mariátegui. Más allá del reconocimiento de una América Profunda (Kusch, 1962) por parte de la intelectualidad latinoamericana, Abiyala es una noción de *origen gunadule*¹⁰ que ha sido abrazada por una amplia diversidad de pueblos originarios del continente desde la cual se impugna la americanidad en su amplia acepción geohistórica colonial, la cual es constitutiva de un imaginario hemisférico continental moderno, e incluso el propio latinoamericanismo (Muyolema, 2007), en tanto supone nociones coloniales de subordinación y negación de las territorialidades ancestrales de los pueblos originarios, bajo la negación y la imposición de cartografías que significaron *palimpsestos*¹¹ impuestos sobre los espacios-tiempos precoloniales.

¹⁰ La palabra Abiyala (que mediáticamente suele ser escrita como Abya Yala) es escrita en estos términos por la propia intelectualidad gunadule. Según su etimología profunda (significados de vida, como lo define Abadio Green), refiere a la tierra palpitante y en plenitud, al agua y la sangre de la que deviene la vida. Ha sido traducida como tierra en plenitud o tierra favorita (véanse Green, 2018; Uc, 2026).

¹¹ Las representaciones coloniales de los espacios conquistados constituyen un conjunto de palimpsestos, es decir, mapas superpuestos que intentaron borrar el

La abiyalización contemporánea (Wagua, 1990; Kowii, 2020; Uc, 2026) es entendida como un proceso de reinsurgencia política, memorial, lingüística, territorial y epistémica anticolonial, fundado en una proyección estratégica posicionada por los movimientos indígenas originarios en el último ciclo de alianzas y diplomacia, el cual inició entre 1970 –cuando reemergió la diplomacia indígena continental-mundial y estalló la reconstitución de organizaciones indígenas– y 1990, con el lanzamiento de la Campaña continental –que abre la denominada (re)emergencia indígena (Bengoa, 1992). La apropiación de Abiyala como lugar de enunciación alternativa se ha ampliado, por su parte, a movimientos ecológico-políticos, artísticos y *artistas*, feminismos comunitarios y decoloniales, así como a una gama amplia de corrientes de espiritualidades originarias y *new age*.

Por su parte, la tercera vena del telar de esta urdimbre es la del campo político afrodescendiente. La *Améfrica Ladina*, a la que refirió Lelia González (1989)¹² o la Nuestra Afroamérica que reivindica Laó-Montes (2020) son variaciones de esta impronta. Las raíces de este gran movimiento se han caracterizado por su potente reivindicación antiesclavista, antirracista y antipatriarcal. Y su alcance panafricanista no se limita a la escala continental: es transhemisférico y reivindica su raíz *diaspórica*. La historia crítica y emancipatoria del movimiento negro que ha “desnudado” al sistema esclavista como un pilar constitutivo de la americanidad y el sistema mundo

espacio preexistente y reescribir violentamente sus propias lógicas territoriales (Rivera, 2010a).

¹² Para la intelectual marxista afrobrasileira, la amefricanidad se encuentra íntimamente relacionada con las nociones de panafricanismo, negritud, afrocentrismo, y su valor metodológico se encuentra en que permite defender una “unidad específica, históricamente forjada en el interior de diferentes sociedades que se formaron en una determinada parte del mundo”. De tal manera que “la Améfrica, en cuanto sistema etnogeográfico de referencia, es una creación nuestra y de nuestros antepasados en el contiene en el que vivimos, inspirados en modelos africanos [...] el término amefricanas/amefricanos designa toda una descendencia: no solo de los africanos traídos por el tráfico negrero, sino también de aquellos que llegaron a América mucho antes que Colón” (Gonzalez, 1988, p. 77).

moderno es parte de una consciencia política y existencial que también ha dislocado las representaciones geohistóricas hegemónicas. Es una fuente intelectual, política y artística popular de gran calado. Más que una metafísica o “un pretencioso concepto del universo”, la negritud fue concebida por Aimé Césaire como

una manera de vivir la historia dentro de la historia: la historia de una comunidad cuya experiencia se manifiesta, a decir verdad, singular con sus deportaciones, sus transferencias de hombres de un continente a otro, los recuerdos de creencias lejanas, sus restos de culturas asesinadas (Césaire, 2006 [1987]).

En el último ciclo de articulación la identidad afrodescendiente fue adoptada como una categoría estratégica de gran relevancia para la construcción de un campo político que enseguida será esbozado.

Urdimbre geopolítica transcontinental: internacionalismos y representaciones contrahegemónicas

En cada uno de los imaginarios geopolíticos de Abiyala-Afro Nuestra (Latino)América anidan campos políticos de acción internacionalista y multiescalar de gran relevancia. La configuración de alianzas que se han expresado en tácticas diplomáticas y una disputa de derechos en foros internacionales ha moldeado agendas multilaterales y regímenes de poder internacional que responden a las demandas de virtuales *comunidades de pertenencia* afro-latino-indígenas/originarias. Cada internacionalismo expresa la construcción de comunidades estratégicas heterogéneas, vinculadas a los referentes geohistóricos tratados: *Nuestra América antiimperialista*, que evoca los idearios martianos y la aspiración integracionista bolivariana; *Abiyala*, como portadora de un internacionalismo anticolonial de los pueblos originarios e impulsor de los derechos de la Madre Tierra; *Nuestra América*, que sostiene la identidad de los pueblos afrodescendientes y las luchas antirracistas del

movimiento negro y la apuesta transcontinental afrodiaspórica. Enseguida refiero de manera sintética la historia de desenvolvimiento de los dos últimos referentes geohistóricos aludidos, entendidos como detonantes de la urdimbre geopolítica propuesta en este ensayo.

La articulación indígena originaria de Abiayala

El desenvolvimiento político de los pueblos y nacionalidades indígenas en América Latina y el Caribe ha madurado en las últimas dos décadas a partir de la emblemática Campaña de los 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular y la Cumbre de Quito celebrada en 1990; una convocatoria sostenida por la CONAIE en coordinación con la ONIC¹³ y el SAIIC,¹⁴ y las alianzas que madurarían como parte de la flamante campaña. Este encuentro dio lugar a la primera fase de las cumbres y encuentros continentales indígenas y es posible identificar su trayectoria desde Bogotá (1989) y Quito (1990); pasando por Xelajú (1991); Managua y B'okob'/Chimaltenango¹⁵ (1992); hasta el II Encuentro Continental de Pueblos Indígenas de Temoaya, México, en 1993 (Mapa 3). Lo que revela el peso de las organizaciones y los territorios que sostuvieron el llamado de la campaña como sedes de los encuentros: Bogotá, Xelajú, Quito, Managua, Temoaya y Bo'kob.

¹³ En 1988 la CONAIE había iniciado ya su propia campaña "500 años de resistencia", mientras que la ONIC había participado también a fines de 1980 en impulsar la campaña "Autodescubrimiento de Nuestra América".

¹⁴ El programa del encuentro refleja parte de lo que llegó a ser durante las subsecuentes cumbres y encuentros, un plan de acción: 1. Autodeterminación y proyecto político; 2. Educación, cultura y religión; 3. Tierra y recursos naturales; 4. Organización indígena, experiencias, mecanismos de coordinación y comunicación; 5. Posición de los Pueblos Indígenas ante el quinto centenario: plan de acción, alianzas; 6. La mujer indígena: papel en el proceso socioorganizativo y situación actual; 7. Legislación indígena; 8. Derechos humanos y presos políticos indígenas.

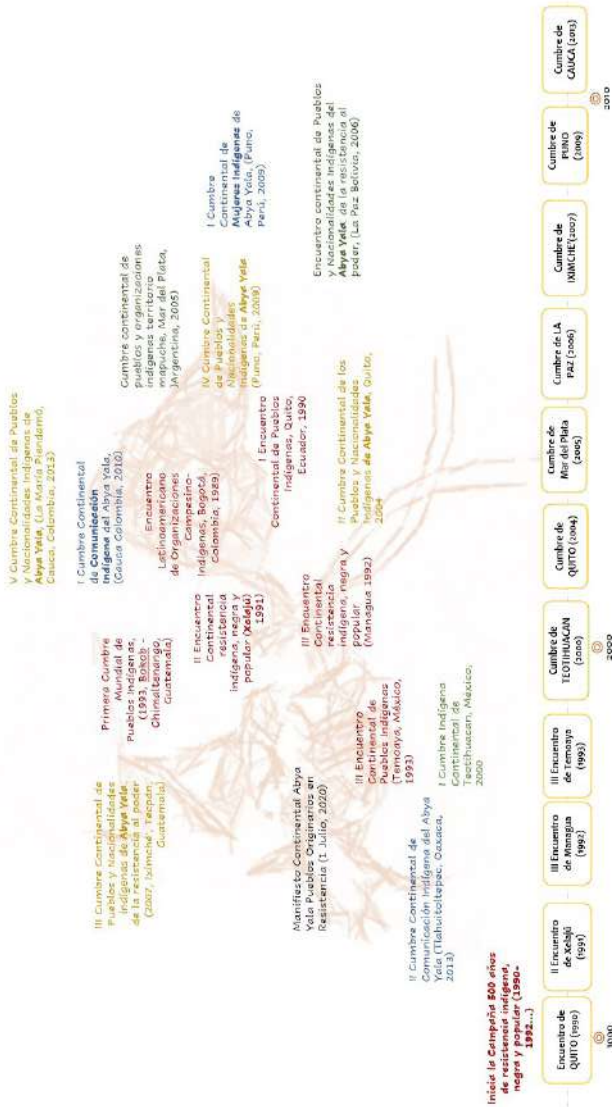
¹⁵ Aunque la Cumbre de B'okob' no suele ser reconocida como parte de la trayectoria de los encuentros iniciados en Quito y su impronta estuvo más alineada con las agendas multilaterales de la ONU, es relevante considerada su incidencia (Caudillo, 2011; Burguete, 2007).

Una segunda fase del ciclo centrado en las cumbres indígenas se concretó con la (primera) Cumbre Continental Indígena de Teotihuacan, en octubre del año 2000. Con ella se inauguró esta segunda fase de cumbres y encuentros que van desde Teotihuacan como punto de reunión entre el norte y el sur de Abyayala, pasando por Quito, Ecuador (2004); Mar del Plata-Territorio Mapuche, Argentina (2005); La Paz-Qullasuyu, Bolivia (2006); Iximché' Tecpán, Guatemala (2007); Puno Titikaka, Perú (2009); hasta el Cauca, Colombia (2013), en donde se acordó una próxima cumbre en Honduras, sin que se concretara en la década siguiente.

Además de trasladar su locus de enunciación de América hacia Abyayala, las sistemáticas reuniones indígenas han trazado una agenda regional continental que expresa una clara interpelación a los esquemas multilaterales, como fuente de internacionalización de sus agendas de lucha y resistencia por la defensa territorial. Desde 1980 y con mayor contundencia a partir de 1990, las declaraciones y reivindicaciones de los Pueblos Indígenas en nuestra región apelan al Convenio 169 de la OIT y a la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007) como una base jurídico política para la defensa de sus procesos en defensa del territorio, la internacionalización de conflictos derivados por proyectos extractivos, represas y otras formas de despojo que reclaman el derecho a la consulta.

Como resultado de esta gestión diplomática destacan la proclamación del primer Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo de 1995 a 2004, y el segundo decenio de 2005 a 2014. Por su parte, se han creado mecanismos multilaterales para la defensa de los derechos indígenas a nivel regional, como el Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y El Caribe (FI-LAC), surgido en 1992 durante II Cumbre Iberoamericana de jefes de Estado y Gobierno. Por su parte, la CEPAL produce informes y balances sistemáticos sobre los Pueblos Indígenas de forma anual, y en la coyuntura de la crisis pandémica elaboró el informe “El impacto del COVID-19 en los Pueblos Indígenas de América Latina-Abya Yala”.

Mapa 1. Cronotopología de las cumbres y encuentros continentales de pueblos y nacionalidades indígenas originarias de Abiayala (1990-2013)



Fuente: elaboración propia a partir de las declaraciones de los encuentros señalados en diversas páginas web (véase el apartado de documentos en la bibliografía consultada), así como el trabajo de Burguete (2007); Porto-Gonçalves (2013) y Uc (2016; 2024).

*La escala y la cardinalidad son arbitrarias.

Por su parte, después de diecisiete años, la OEA aprobó en 2016 la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, mientras que, en diversos mecanismos de integración regional tales como el Mercosur, la UNASUR, la ALBA TPC y la CELAC, se han colocado agendas para la concertación con Pueblos Indígenas que han permitido incidir o impugnar los derechos de los Pueblos Indígenas ante las agendas estratégicas de despojo mediante proyectos “integración-interconexión”.

Internacionalismo del campo político afrodescendiente

Desde una travesía diversa, en ocasiones conflictiva y divergente, la historia de la articulación política, cultural e identitaria afrodescendiente entre los movimientos sociales y en el marco de las instituciones internacionales es una fuente primordial para comprender el alcance de las conquistas alcanzadas por los pueblos afrodiaspóricos en este continente y más allá. Se trata de un ciclo de larga duración, pero que en las últimas cuatro décadas de resistencia y lucha política ha dejado claro que es posible:

conceptualizar los escenarios y espacios políticos constituidos por las articulaciones nacionales y transnacionales/translocales de las esferas públicas negras... [E] implica reconocer la existencia de una comunidad política heterogénea, donde se debaten diversidad de perspectivas políticas e ideológicas, hay intereses y proyectos en conflicto, pluralidad de repertorios de acción, y distintas definiciones de los significados e implicaciones de la identidad afrodescendiente, de la política antirracista y del poder negro (Laó-Montes, 2017a, pp. 139-140)

El “tejido de redes”, organizaciones y activismo político y cultural manifiesto en los congresos de la cultura negra de las Américas, iniciados en Cali, Colombia, en 1977, luego seguidos en Brasil en 1982 y en Panamá en 1987, dieron inicio al más reciente campo político afrodescendiente. Para la década de 1980 habían surgido redes

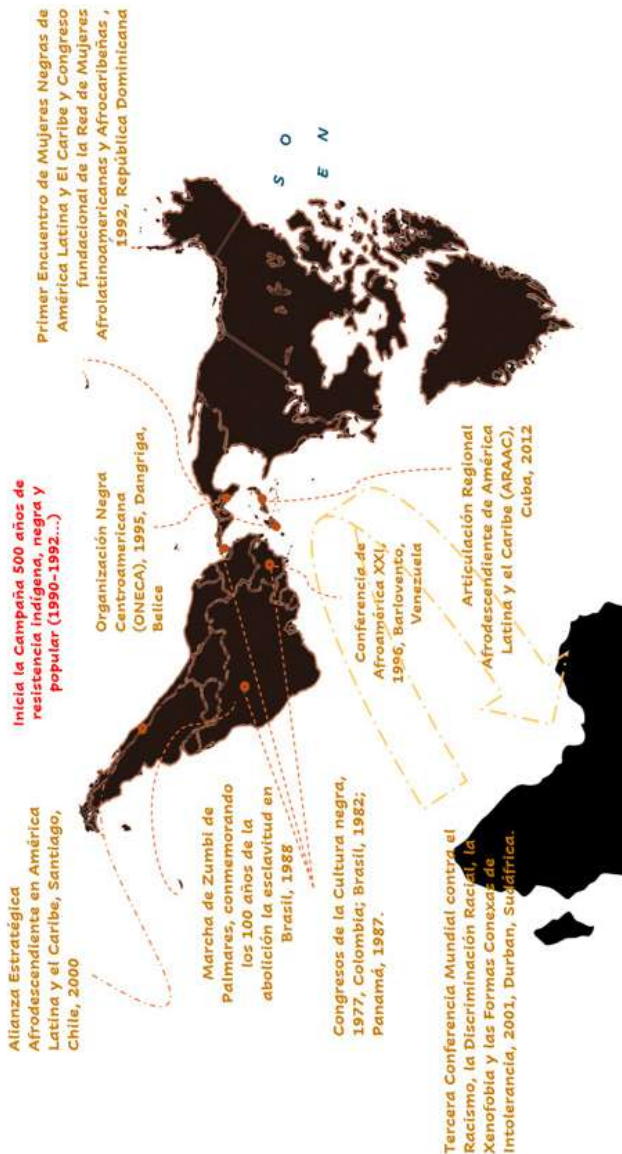
translocales de movimientos que condensaron la emergente negritud. El camino de este efervescente proceso rememora la Marcha de Zumbi de Palmares en 1988, la cual conmemoraba los cien años de la abolición de la esclavitud en Brasil, y fue seguida por la campaña continental por los quinientos años de resistencia indígena, negra y popular.

En 1992, surgió la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas y Afrocaribeñas en República Dominicana; en 1993 surgieron redes regionales de movimientos negros en América Latina, tales como la conferencia Afroamérica XXI, y para 1994 la Organización Negra Centroamericana (ONECA). En 1996 se realizó la conferencia de Afroamérica XXI, en Barlovento, Venezuela (Lechini, 2008, pp. 18-20; Laó-Montes, 2017a, p. 144). Destaca el hecho de que:

las redes de mujeres negras, mayormente feministas, fueron las primeras en organizarse, lo que tuvo una expresión significativa en la Conferencia Mundial sobre la Mujer en 1995 en Pekín, proceso en el cual emergió victorioso el afrofeminismo latinoamericano al desafiar al racismo en el movimiento feminista y al sexismo en el movimiento negro (Laó-Montes, 2017a, p. 145).

Este escenario de articulación sirvió como plataforma de los movimientos afro(latino)americanos para la Conferencia de Santiago de Chile en el año 2000, y la Tercera Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia, organizada por la Organización de Naciones Unidas en Durban, Sudáfrica, en 2001. Estas dos conferencias significaron los hitos de una agenda institucional del movimiento afrodescendiente que marcó precedentes e impactos en los códigos constitucionales y colocó la categoría de afrodescendencia en el derecho internacional. La agenda de Durban se convirtió en una de las expresiones más libertarias alcanzadas en el seno de la ONU desde su creación en 1945, al promover las afroreparaciones, la calificación de la esclavitud como crimen de lesa humanidad y reconocer el sionismo como una forma de racismo.

Mapa 2. Cronotopología de los encuentros y eventos del campo político afrodescendiente en Nuestra América Diaspórica



Fuente: elaboración propia. Proyecto Geopolíticas de Abiayala. Datos recuperados de los trabajos de Laó-Montes (2017) y Lechini (2008).

Para el año 2014, de nuevo se avanzó sustancialmente en el plano del multilateralismo intergubernamental, al conseguir que se declarara el Decenio Internacional de los Pueblos Afrodescendientes entre 2015 y 2024, en consonancia con la experiencia de los Pueblos Indígenas en décadas anteriores. Como parte del balance crítico hecho por intelectuales, artistas y activistas del gran movimiento afrodescendiente, se alzaron propuestas contrahegemónicas que se posicionan más allá del decenio, desde una lectura en clave de cimarronaje, como expresión contrahegemónica que cuestiona la dependencia a la institucionalización del discurso multiculturalista gestado en las conferencias internacionales (Campoalegre y Bidaseca, 2017).

Representaciones contrahegemónicas y sentipensamiento crítico: descolonizar el mapa político, ontológico y geopolítico

Los imaginarios geohistóricos tratados también conllevan un conjunto de contraprepresentaciones sobre el espacio-tiempo y los símbolos que han configurado los territorios en las cartografías hegemónicas. En cierto grado, las representaciones coloniales y republicanas de los espacios conquistados, invadidos y disputados bajo los regímenes de despojo contemporáneos constituyen *palimpsestos*, es decir, mapas superpuestos que han intentado borrar violentamente el espacio preexistente y reescribir sus propias lógicas territoriales de dominación (Rivera, 2010a). El espacio subyacente es la fuente que inspira el llamado a la abiyalización de América en tanto insurgencia; y los espacios reconstituidos desde las luchas afrodescendientes son también contrarrepresentaciones relevantes de la plurilética del sentipensamiento crítico de Abiyala-Afro-Nuestra (Latino)América.

No obstante, es evidente que estas representaciones, al ser expuestas desde la urdimbre geopolítica imaginada en este ensayo, conforman un abigarramiento indiscutible de memorias y

proyectos de mundos antagónicos y agónicos. Una apuesta metodológica de las contracartografías es que otras espacialidades y ciclos históricos sean visibilizados y a la vez hacer de la imaginación geopolítica una herramienta política de lo posible. La posibilidad es una dimensión central en la utopía y esta a su vez atraviesa una de las venas cardinales del pensamiento crítico emancipatorio.

Mapa 3. Cartografías representativas del imaginario de Abiyala como encuentro del águila y el cóndor y del águila, cóndor, quetzal y colibrí



Fuente: continente invertido con el sobrevuelo del águila y el cóndor, tomada del sitio web cumbrescontinentales.org (izquierda); imagen tomada del II Encuentro de Jóvenes del Abya Yala en San Salvador, 2016, con modificaciones propias para agregar al colibrí (derecha).

Consideraciones finales: sentipensamiento crítico en Abiyala-Afro-Nuestra (Latino)América

Si consideramos los asideros de conocimiento/saberes a los que interpelan los imaginarios geohistóricos a debate en los apartados anteriores, es claro que existen tanto conceptos y categorías como planteamientos epistémicos y ontologías políticas que complejizan el legado del pensamiento crítico latinoamericano. Escobar

considera que más allá de una crisis, el pensamiento crítico latinoamericano enfrenta un ensanchamiento que deriva no solo del debate intelectual latinoamericano forjado entre universitarios y humanistas, sino también de los propios pueblos en movimiento y una amplia gama de actores políticos populares. De esta ampliación de la mirada y comprensión sobre el mundo social han emergido debates emblemáticos de la renovada discusión del pensamiento crítico, tales como:

la teoría decolonial; los feminismos autónomos, decoloniales, comunitarios y de mujeres indígenas y afrodescendientes; la diversa gama de debates ecológicos y de economías alternativas, incluyendo la ecología política, la economía social y solidaria, las economías comunales y los comunes; las posiciones autonómicas; otras y nuevas espiritualidades; y las diferentes propuestas de transiciones civilizatorias, interculturalidad, el posdesarrollo, el Buen Vivir y el post-extractivismo (Escobar, 2016, p. 341).

En cierta medida esta realidad popular siempre ha sido una “fuente objetivada” como materia intelectual. Pero en las últimas cuatro décadas, al menos, los propios movimientos posicionaron a sus “intelectuales”, se han hecho de sus medios de comunicación y producido una narrativa analítica propia sobre la realidad. Con lo cual han instalado conceptos y enunciado categorías “propias” de su praxis política y de sus cosmocimientos. Estas *prácticas otras de conocimiento(s)* (Leyva, 2015) enfatizan la necesidad de reflexionar sobre el cómo, con quién y para qué se investiga, así como de identificar la producción de conocimientos formulados por la propia intelectualidad indígena originaria al calor del fenómeno que se explora, lo cual incluye importantes investigaciones de colaboración realizadas entre academia y movimientos (Leyva y Speed, 2008), entre intelectuales indígenas y no indígenas. El singular contexto de guerras y crisis multifacéticas en el plano medioambiental, energético, alimentario, migratorio y de conflictos territoriales ha

hecho que surjan otras categorías de acción política que se han caracterizado en las últimas tres décadas por disputar:

de mil maneras el sentido y la forma del saber/conocer dominante [...] en acciones de autodefensa sobre su territorio/vida; de autonomías sin permiso; de video-autorrepresentaciones en rechazo a la hetero representación; de comunicación comunitaria articulada en lo continental, pero operando desde lo más abajo posible; y en la construcción de universidades, escuelas y currículos que buscan responder a las necesidades de sus organizaciones, movimientos, lenguas y culturas (Leyva, 2015a, pp. 25-26).

Escobar propone una tríada dialéctica que tensa de forma creativa el debate contemporáneo del pensamiento crítico “latinoamericano-afro-abiyalense”. Por un lado, persiste el pensamiento crítico de la izquierda en un contexto coyuntural que fue marcado por las expectativas de un modelo posneoliberal (Sader, 2008) pautado por la primera y segunda ola de gobiernos progresistas en las primeras dos décadas del siglo XXI. Por otro lado, las otras dos partes de la tríada refieren al pensamiento autonómico desde abajo y al pensamiento de la tierra. El “pensamiento autonómico desde abajo” es frecuentemente vinculado a la inspiración política promovida por el neozapatismo en Chiapas como experiencia de autodeterminación en clave antiestatal y anticapitalista. La apropiación de la autonomía y el autogobierno desde figuras organizativas territoriales propias, más allá de los partidos políticos de izquierda, enfatizan la reconstitución del tejido comunal y comunitario.

El autonomismo como fuente de pensamiento político, cuyas raíces emblemáticas abrevan del anarquismo, ha madurado de formas diversas entre los pueblos de Abiyala alcanzando expresiones categóricas sobre el antipoder y principios éticos del mandar obedeciendo. En todo caso, en sus variaciones, la autonomía y la libre determinación han sido principios fundamentales en la formulación de gramáticas anticoloniales y la *insurgencia epistémica* que expresan los territorios de los mapas políticos de Abiyala y

Nuestra América diaspórica. Por su parte, el pensamiento de la tierra es una expresión que interpela una perspectiva cosmocéntrica del pensamiento:

que subyace los tejidos y entramados que conforman la vida, aquel que sabe, porque siente, que todo en el universo está vivo, que la conciencia no es prerrogativa de los humanos sino una propiedad distribuida en todo el espectro de la vida (Escobar, 2016, p. 349).

La maduración de las perspectivas no antropocéntricas en los debates interdisciplinarios y los horizontes renovados de las ciencias sociales y humanísticas en diálogo con las ciencias de la tierra ha ampliado las ontologías políticas partícipes del debate intelectual y la praxis política emancipatoria. La Madre Tierra y la naturaleza como sujeto de derechos se han desplegado desde una amplia diversidad de gramáticas y concepciones de mundo y universo. Es también una expresión de los crecientes movimientos que se posicionan desde la defensa de la vida a lo largo del sur global. En este proceso existe una relevante importancia de la relacionalidad radical que promueve una mirada de articulación compleja y que demanda perspectivas más integrales sobre la realidad, tan fragmentada en el desarrollo moderno de las ciencias.

Estas vertientes ameritan un pormenorizado análisis y el reconocimiento de los mapas teórico-epistémicos y sus respectivas categorías en el devenir del sentipensamiento crítico de Abiayala-Afro-Nuestra (Latino)América. Es indudable que la pluriléctica de este amasijo abigarrado de saberes es la fuente de una transdisciplina necesaria para explicar la contemporaneidad de la geopolítica tratada en este ensayo.

Bibliografía

Agnew, John (2005). *Geopolítica: una revisión de la política mundial*. Madrid: Trama Editorial.

Bengoa, José (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago de Chile: FCE.

Césaire, Aimé (2006 [1987]) *Discurso sobre la negritud*. Madrid: Akal.

Coronil, Fernando (1996). Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories. *Cultural Anthropology*, 11(1), 51-87.

Craib, Raymond (2017). Cartography and decolonization. En James R. Akerman (ed.), *Decolonizing the Map Cartography from Colony to Nation*. Chicago: The University Chicago Press.

Borón, Atilio (2012). *América Latina en la geopolítica del imperialismo*. La Habana: Casa de las Américas.

Escobar, Arturo (2016). Desde abajo, por la izquierda, y con la Tierra: la diferencia de Abya Yala/Afro/Latino/América". En María García, Jesús Solís y Pablo Uc (coords.), *Democracias posibles: crisis y resignificación. Sur de México y Centroamérica*. Chiapas: ODEMCA-CESMECA.

Federici, Silvia (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Fernández R. Roberto (1976). *Caliban*. La Habana: Casa de las Américas.

Gonzalez, Lélia (1988). A categoría político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, 92/93, 69-82.

González Casanova, Pablo (2017). *Las nuevas ciencias y las humanidades. De la academia a la política*. Buenos Aires: CLACSO.

Guerrero, Patricio (2018). *La Chakana Del Corazonar. Desde las espiritualidades y las sabidurías insurgentes de Abya Yala*. Quito: Ediciones Abya Yala.

Guerrero, Patricio (2010). *Corazonar. Una antropología comprometida con la vida*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

Kollektiv, Orangotango (2018). *This is not an Atlas. A global collection of counter-cartographies*. Bielefeld: Transcript.

Kothari, Ashish et al. (coords.) (2014). *Pluriverso. Un diccionario del posdesarrollo*. Barcelona: Icaria.

Kowii, Ariruma (2020). Abyabylyzar América, un reto, un derecho de los pueblos originarios. *Boletín Informativo Spondylus*. Quito: UASB.

Laó-Montes, Agustín (2020). *Contrapunteos diaspóricos: Cartografías políticas de Nuestra Afroamérica*. Bogotá: Universidad Externado.

Lander, Edgardo (2016). La implosión de la Venezuela rentista. *Cuadernos de La Nueva Política*. Ámsterdam: Transnational Institute.

Lechini, Gladys (2008). Los estudios sobre África y Afroamérica en América Latina. El estado del arte. En Gladys Lechini (comp.), *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina: herencia, presencia y visiones del otro*. Buenos Aires: CLACSO.

Leyva, Xochitl y Speed, Shannon (2008). Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor. En Xochitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed (coords.), *Gobernar en la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina*. México: CIESAS/FLACSO.

Leyva, Xochitl (2015). Breve introducción a los tres tomos. En Leyva, Xochitl et al. (coords.), *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis,*

entre guerras (pp. 23-103). México; Buenos Aires: CLACSO; Cooperativa Editorial RETOS; Taller Editorial La Casa del Mago.

López Intzín, Juan (2015). Ich'el-ta-muk': la trama en la construcción del Lekil-kuxlejal. Hacia una hermenéusis intercultural o visibilización de saberes desde la matricialidad del sentipensar-sentisaber tzeltal. En Xochitl Leyva, et al (coords.), *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. México; Buenos Aires: CLACSO; Cooperativa Editorial RETOS; Taller Editorial La Casa del Mago.

Martí, José (2019 [1891]). *Nuestra América*. Buenos Aires: Biblioteca del Congreso de la Nación.

Muyolema, Armando (2007). *Colonialismo y representación. Hacia una re-lectura del latinoamericanismo, del indigenismo y de los discursos etnia clase en los andes del siglo xx* [Tesis de doctorado]. University of Pittsburgh.

Oslender, Ulrich (2017). Ontología relacional y cartografía social: ¿hacia un contra-mapeo emancipador, o ilusión contra-hegemónica? *Tabula Rasa*, 26.

Preciado, Jaime y Uc, Pablo (2010). La construcción de una geopolítica crítica desde América Latina y el Caribe hacia una agenda de investigación regional. *Geopolítica(s): revista de estudios sobre espacio y poder*, 1(1), 65-94.

Preciado Coronado, Jaime (2025). *Del estallido social a la comunidad geopolítica de pertenencia*. Buenos Aires: CLACSO/CALAS.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2010a). *Principio Potosí Reverso*. España: Museo Reina Sofía.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2010b). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Sader, Emir (2008). *Posneoliberalismo en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.

Torres García, Joaquín (1941). *Universalismo Constructivo*. Buenos Aires: Poseidón.

Uc, Pablo (2017). Hacia una deconstrucción de las narrativas espaciales y territoriales de América Latina. En Marcela Rosales y Zenaida Garay (coords.), *Tensiones (pos)identitarias, desarrollo y derechos. Procesos de (des)(re)territorialización en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.

Uc, Pablo (2026). ABIAYALA: Geopolíticas anticoloniales y geopoéticas de la Madre Tierra. Cátedra Jorge Alonso; Cooperativa Editorial Retos.

Wagua, Aiban (1990). Invasión y ocupación de Abiayala: consecuencias actuales visión indígena. *Revista Nacional de Cultura*, 25, 71-80.

Wallerstein, Immanuel y Quijano, Anibal (1992) La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial. *Revista internacional de ciencias sociales*, XLIV(4), 549-557.

Zavaleta, René (1986). *Lo nacional-popular en Bolivia*. México: Siglo XXI.

Zea, Leopoldo (2012). *Simón Bolívar. Integración en la libertad*. México: Barquisimeto; CIALC-UNAM.

La crítica a la modernidad/colonialidad, desigualdades de género y las ambivalencias del universalismo

Ina Kerner

■ Doi: 10.54871/ca26ay1e

Introducción

El enfoque descolonial goza de una creciente popularidad en el campo de las posiciones críticas con el poder que se ocupan de las consecuencias tardías y a largo plazo del colonialismo europeo. Un elemento importante de este enfoque es la crítica radical del pensamiento universalista. En este capítulo reflexionaré sobre las implicaciones que esta crítica tiene especialmente para la lucha contra las desigualdades de género.

Para alcanzar este objetivo, procedo en siete pasos. En primer lugar, reconstruyo la crítica mencionada, basándome en trabajos de Aníbal Quijano, Walter Dignolo y Enrique Dussel. En un segundo paso, siguiendo al sinólogo François Jullien, propongo distinguir diferentes formas y dinámicas de universalismo y esfuerzos de universalización, y argumento que merece la pena distinguir los procesos de estandarización global de la reivindicación de la validez universal de las normas de igualdad. Retomo esta idea más adelante en mis reflexiones. Sin embargo, en el tercer paso, abordo primero los aspectos centrales de la política de género colonial

y las repercusiones del colonialismo europeo en los regímenes de género en sus zonas de influencia. Me baso en particular en los trabajos de María Lugones y Rita Laura Segato, pero también de Gayatri Chakravorty Spivak y Uma Narayan, entre otros. Siguiendo tanto a Spivak como a Sadia Abbas, en un cuarto paso argumento que, además de la instrumentalización del universalismo con fines imperiales, también debe criticarse la instrumentalización de la crítica del universalismo y el particularismo con fines patriarcales. En los pasos cinco y seis, sugiero posibles salidas a la constelación discursiva esbozada. El primero es el modelo de la “doble crítica” del sociólogo Abdelkebir Khatibi, con el que se pueden problematizar ambas formas de presunción de poder, las coloniales y las locales. Después, y siguiendo a Ernesto Laclau, presento un modelo del universalismo que lo concibe como un horizonte abierto y como un instrumento de luchas en favor de más igualdad. Por último, en la conclusión, discuto si y cómo esto lo distingue de aquellos modelos de pensamiento occidentalista que son justamente criticados por el grupo modernidad/colonialidad.

La crítica descolonial

El grupo modernidad/colonialidad critica las consecuencias a largo plazo del epistemicidio colonial, la devaluación de los conocimientos locales y la difusión imperial de los modelos de pensamiento occidentales. Y tiene razones muy buenas para hacerlo. Se guía por el supuesto de que las formas y los patrones del poder colonial han sobrevivido al final formal del colonialismo y siguen vivos, configurando el poder político y social, así como la esfera de la cultura en muchos lugares del mundo, además de afectar a las relaciones globales. Entre los autores clave del grupo se encuentra Aníbal Quijano, quien subraya que el inicio de la colonización de América Latina se caracterizó por el genocidio, “un masivo y gigantesco exterminio de los indígenas”, así como por la represión

cultural sistemática (Quijano, 1992, p. 13). Estas prácticas eran las bases para lo que él llama “la colonización del imaginario”: el establecimiento de la cultura europea como modelo cultural universal (Quijano, 1992, p. 13). Quijano introduce el término colonialidad en este contexto como “el modo más general de dominación en el mundo actual, una vez que el colonialismo como orden político explícito fue destruido” (Quijano, 1992, p. 14). La colonialidad puede entenderse como la prevalencia de las lógicas que una vez estableció el colonialismo más allá de su fin formal. Y con su énfasis en el genocidio y la represión cultural, Quijano deja claro que estas lógicas no se establecieron en terrenos y contextos que antes eran vacíos y por tanto carentes de lógicas y cultura propias, sino que sociedades y culturas coloniales sustituyeron a sociedades y culturas precoloniales en el curso de procesos violentos.

Quijano se ha hecho famoso por su noción de la “colonialidad del poder” (Quijano, 1992, p. 19; 2000b; 2000c). El poder debe entenderse aquí en el sentido de influencia a escala global. La colonialidad del poder significa, por tanto, que las formas contemporáneas de poder político y social están contaminadas por modos coloniales de pensamiento y organización. Dado que, según Quijano, las diferenciaciones de “raza” estaban en el centro del orden colonial, la colonialidad del poder denota particularmente la penetración global del conocimiento racial, es decir, la institucionalización de dicho conocimiento en forma de clasificaciones sociales, la construcción de identidades basadas en dichas clasificaciones y, por último, la continua organización de la distribución del trabajo dentro del capitalismo mundial mediante el conocimiento racial (Quijano, 2000a).

Lo que es además particularmente importante en el relato de Quijano sobre la colonialidad del poder es su afirmación de que, en su contexto, las diferencias no solo se ven como naturales, sino también como siempre asimétricas. Para la percepción europea u occidental, escribe Quijano, “esas diferencias fueron admitidas ante todo como desigualdades, en sentido jerárquico [...]: solo la

cultura europea es racional, puede contener ‘sujetos’. Las demás no son racionales. No pueden ser o cobijar ‘sujetos’” (Quijano, 1992, p. 16). Según su análisis, la asociación del etnocentrismo colonial, por un lado, y los sistemas de clasificación racial de alcance global, por otro, produjo en los europeos sentimientos de algo así como una superioridad natural. En las relaciones de Europa con el resto del mundo, solo el “Oriente” tenía el estatus del Otro de Europa, mientras que las poblaciones indígenas de América y de África eran consideradas “primitivas” y, por tanto, carentes de cualquier herencia cultural digna de mención. Según Quijano, el eurocentrismo como perspectiva hegemónica de conocimiento moderno se basa así en dos mitos: primero, que Europa era la culminación del progreso histórico mundial y tenía algo así como una “patente [...] de la modernidad”, y segundo, que las diferencias entre Europa y lo no europeo eran naturales en lugar de consecuencias de una historia del poder (Quijano, 2000b, p. 127).

Pero Quijano no se limita a hacer un análisis crítico, sino que también propone remedios. En cuanto a los aspectos culturales del sombrío panorama que presenta a sus lectores, a la represión cultural y la colonización de la imaginación, Quijano reclama “la descolonización epistemológica para dar paso a una nueva comunicación intercultural [...] como la base de una otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, alguna universalidad” (Quijano, 1992, pp. 19-20). Mediante ese proceso, el pensamiento occidental se provincializaría, por utilizar una expresión codificada por el historiador Dipesh Chakrabarty (2000), y a la vez sería desafiado y complementado por sistemas alternativos de conocimiento y moral para producir en algún momento una verdadera inclusividad. Además, según Quijano, lo ideal sería que la descolonización epistemológica diera lugar a la posibilidad de elegir entre diversas orientaciones culturales y además “la libertad para producir, criticar y cambiar e intercambiar cultura y sociedad”, como parte de un “proceso de liberación social de todo poder organizado como

desigualdad, como discriminación, como explotación, como dominación” (Quijano, 1992, p. 20).

Walter Mignolo es quizá el representante más destacado de la teoría descolonial en la actualidad. Se inspira en gran medida en Quijano y radicaliza su planteamiento. Mignolo sostiene que existe una “complicidad entre la modernidad/racionalidad”, que es “absorbente y, al mismo tiempo, defensiva y excluyente”, y que “niega, excluye, opaca la diferencia y las posibilidades de otras totalidades” (Mignolo, 2010, p. 13). Según Mignolo, el colonialismo europeo (en las Américas) vino acompañado del desprecio y la represión generalizada de las cosmologías, actitudes y normas no europeas. Con este telón de fondo, un universalismo basado en los principios de la racionalidad occidental solo puede parecer sospechoso, como reproducción de las lógicas coloniales. Por ello, Mignolo sugiere alejarse por completo del universalismo occidental. Aboga por una “descolonización del ser y del saber” que tiene su punto de partida en la sociedad civil activa y en la sociedad política radical, y que construye estructuras epistemológicas “que surgen de la experiencia de la humillación y marginación; experiencias y humillaciones generadas por la puesta en marcha y la constante actualización de la matriz colonial de poder” (Mignolo, 2010, pp. 112-113). El objetivo de este empeño es un vuelco descolonial que abre “horizontes de vidas pluriversales más que universales”, planteando así la reivindicación de una “exterioridad”, basamento de proyectos de la crítica de la modernidad/colonialidad y abriendo alternativas a esa, en lugar de luchar por la inclusión de la gente excluida (Mignolo, 2012).

El universalismo, para Mignolo, parece problemático simplemente por su pretensión general, que oculta su origen inevitablemente provinciano. Según Mignolo, el universalismo tiene una estructura irreductiblemente total y colonial, independientemente de su contenido. En su lugar, propone el pluriversalismo. Afirma que el pluriversalismo no debe entenderse como relativismo cultural (Mignolo, 2012, p. 120). El pluriversalismo parece más una vinculación de movimientos de ruptura con respecto al universalismo

occidental. Según Mignolo, cada historia local comparte con las demás historias locales “el hecho de que todas tienen que enfrentar la presencia inevitable del mundo moderno/colonial y de sus diferencias de poder” (Mignolo, 2012, p. 122). El resultado es una experiencia compartida que permite nuevas conexiones pluriversales. Sobre la base de esta experiencia común, las pluriversalidades de todas las historias locales y sus narrativas de descolonización pueden conectarse y utilizar el pensamiento fronterizo como una nueva lógica común del conocer, con el fin de imaginar futuros “que no sean los que Washington, Londres, París o Berlín quisieran que la gente del mundo tuviera” (Mignolo, 2012, p. 122). Mignolo no dice cuáles son esas expectativas. Sin embargo, está claro que para él un mundo diversificado es inequívocamente mejor que un mundo de modernidad colonial y hegemonía imperial. En este contexto, aboga por que la pluriversalidad se convierta en un proyecto universal, y considera que este objetivo es alcanzable: “la transmodernidad sería la orientación general para los proyectos de de-colonización y desprendimiento” (Mignolo, 2012, p. 124).

Mignolo adopta el concepto de la transmodernidad de Enrique Dussel, que se ha dado a conocer como filósofo de la liberación y que, junto a Quijano, se encuentra entre las fuentes de inspiración de Mignolo más importantes. Escribe Dussel:

Una futura cultura *trans*-moderna, que asume los momentos positivos de la Modernidad (pero evaluados con criterios distintos desde otras culturas milenarias), tendrá una pluriversalidad rica y será fruto de un auténtico diálogo intercultural, que debe tomar claramente en cuenta las asimetrías existentes (Dussel, 2006, p. 48).

Según él, la posición que tienen los interlocutores en el mundo tiene un impacto. Por eso, propone un diálogo sur-sur crítico e intercultural. La cultura transmoderna que reclama supone tanto un recurso afirmativo a los valores tradicionales subyugados bajo el colonialismo como autorreflexividad, es decir, momentos de una crítica interna de esos supuestos culturales; además, requiere

pensadores críticos biculturales y un largo periodo de acumular fuerzas (Dussel, 2006, p. 59). Según Dussel, es imposible que las soluciones a los problemas del mundo surjan únicamente de la cultura moderna de Occidente. En su lugar, imagina “un pluriverso (con muchas universalidades: europea, islámica, vedenta, taoísta, latinoamericana, etcétera) multicultural en diálogo crítico intercultural” (Dussel, 2006, p. 59).

Mignolo, en sus propios escritos, hace menos hincapié en los momentos de autorreflexión crítica, y está menos convencido de que lo europeo como tal pueda formar parte independiente de una visión positiva del futuro: “Se han agotado las soluciones provenientes de occidente”, escribe, y ante este trasfondo sugiere estrategias del desprendimiento, de la desvinculación (Mignolo, 2012, p. 124). Para él, es claro que estas estrategias prometen un futuro mejor que los planes para el mundo de Washington, Londres, París o Berlín. La modernidad occidental es, para él, un paquete que desde el principio ha tenido un lado oscuro colonial y que, por tanto, promete el desastre antes que la salvación. El universalismo es a la vez parte de ese paquete: está profundamente inscrito en su estructura.

La globalización y lo universal

Mignolo no distingue entre las ideas occidentales para el futuro global, por un lado, y las pretensiones de validez general respecto a las normas morales y jurídicas, la concepción filosófica occidental del universalismo, por otro. Y desde el punto de vista empírico, ambos aspectos son, en efecto, a menudo borrosos y, por tanto, difíciles de distinguir. Que una distinción de estos dos aspectos es importante sin embargo, o más bien por esa misma razón, es la convicción del sinólogo y filósofo François Jullien. Según él, con demasiada frecuencia, la globalización hace que lo monótono y lo uniforme aparezcan como lo universal o lo común; el resultado es una situación que dificulta cualquier evaluación de estos fenómenos con respecto

a sus respectivas lógicas. Según Jullien, lo monótono y uniforme, la repetición infinita de lo mismo, es un concepto de la producción, del crecimiento de la cantidad y de aumento del beneficio. Su racionalidad es económica y administrativa; su efecto es una monotonía creciente de los discursos, de los patrones de consumo y de los modos de vida; su contraconcepto es la diferencia, que elimina cada vez más (Jullien, 2008, p. 31-33). En el discurso sociológico, esta lógica se denomina a veces *McDonalización* (Ritzer, 1996).

Lo universal, por el contrario, no es una cantidad económica, sino un concepto asociado a la razón o a la racionalidad, según Jullien. Lo universal se manifiesta como un principio normativo o jurídico, como una prescripción. Produce su validez mediante la abstracción, por lo que su contraconcepto no es la diferencia, como en el caso de lo uniforme, sino lo concreto o específico. Un ejemplo paradigmático de lo universal es la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Explica Jullien:

Aquí “universal” denota no simplemente esta extensión máxima de una naturaleza empírica (en resumen, una forma de planetarización), sino que implica realmente una prescripción. Al menos sugiere que una fuerte universalidad, fundada en una necesidad preestablecida como principio, siendo por tanto de naturaleza lógica, justifica su concepción (2008, p. 21, traducción propia).

Al igual que los escritores descoloniales, subraya además que esta concepción de la universalidad basada en la razón, que se distingue de lo concreto, debe entenderse a su vez como una peculiaridad de la tradición europea de pensamiento (Jullien, 2008, p. 25).

Más allá de esta similitud, la distinción de Jullien nos permite evaluar lo que en Mignolo aparece como un paquete moderno/colonial cerrado con respecto a sus componentes singulares. Para Jullien, las lógicas funcionales de estos componentes son claramente distintas entre sí, aunque empíricamente aparezcan a menudo combinadas. Con este telón de fondo, es posible –e incluso puede

sugerirse– examinar también los potenciales emancipadores que pueden conllevar, componente por componente.

Colonialidad y género

Las cuestiones de género desempeñan un papel central y complejo en el contexto del colonialismo y el imperialismo. Esto se discute ampliamente en las ramas feministas de los estudios poscoloniales y descoloniales. María Lugones, por ejemplo, ha añadido género y sexualidad como *tercer* eje al influyente modelo de la “colonialidad del poder” de Aníbal Quijano, que identifica el racismo y el capitalismo como sus *dos* ejes centrales. Según Lugones, hace sentido de proponer tres ejes en vez de dos porque el colonialismo europeo estableció un sistema moderno-colonial de género. Con esa denominación, Lugones refiere a un sistema diferenciado de la estandarización de género. Por un lado –en referencia a la gente blanca–, ese sistema propagó el modelo de la familia nuclear burguesa heterosexual; y por su reverso colonial, que variaba según el contexto, supuso la supresión de formas alternativas de género y sexualidad, y en muchos casos introdujo una dualidad de género jerarquizada, que antes no existía así como mecanismo de estructuración social (Lugones, 2007). Más tarde, las metrópolis se estilizaron a sí mismas como baluarte de la justicia de género y los demás contextos como atrás en el sentido de ese tipo de justicia. Se trata de un patrón discursivo que todavía puede observarse en muchos casos, incluso hoy en día; volveré a este tema.

Rita Laura Segato ha corregido parcialmente las tesis de Lugones. Ella también afirma que los órdenes de género amerindios precoloniales eran a menudo más fluidos que los órdenes establecidos con el colonialismo, concretamente en el sentido de que permitían “la admisión del tránsito y caracterización de un cuerpo dotado de genitalidad masculina a la posición social, sexual y a los roles y trabajos femeninos” (Segato, 2018, p. 41) –en el vocabulario actual

estos son transiciones transgénero de hombre a mujer. Sin embargo, Segato también subraya que estos órdenes de género no eran igualitarios. Los describe como “patriarcado de baja intensidad” y arguye que una de las condiciones para el éxito de la conquista fue la apropiación colonial-patriarcal de los hombres indígenas, a los que se dio así una función de bisagra: el hombre indígena era “debilitado ante el blanco y violento ante los suyos” (Segato, 2018, p. 54). Con eso, Segato se opone a la romantización de las condiciones de género precoloniales. Al mismo tiempo, subraya que los patriarcados de “alta intensidad”, los de las sociedades coloniales-modernas, fijaron y jerarquizaron los órdenes de género anteriores.

En este sentido, Silvia Rivera Cusicanqui también afirma que “la occidentalización y la patriarcalización de las relaciones de género” han sido procesos paralelos, y diagnostica para la región andina una “lenta internalización del modelo hegemónico de familia en el tejido de las comunidades indígenas” (Rivera Cusicanqui, 1997, p. 29).

La naturaleza exacta de los órdenes de género precoloniales y el alcance de la influencia de misión y colonialismo en la globalización de los patriarcados de alta intensidad solo pueden aclararse en función del contexto. Sin embargo, lo que se puede afirmar con certeza es que los discursos y las medidas de la política de género desempeñan un papel importante en el contexto del colonialismo europeo también más allá de las Américas, así como en el contexto de las formas actuales del imperialismo occidental, y se utilizan de formas complejas. Achille Mbembe lo ha descrito así: “La manipulación de las cuestiones de género con fines racistas, por el sesgo de la manifestación de la dominación masculina en el Otro apunta casi siempre a ocultar la realidad de la falocracia en uno” (2018).

Esa explicación de la *alteración del sexismo* resuena con lo que sabemos de Lugones. En los casos en los que el colonialismo iba acompañado de una misión civilizadora, la alteración del sexismo se convirtió en parte integrante de esta misión; en la medida en que les colonizadores no se contentaban con atribuir el sexismo a les

colonizados, sino que además asociaban el orden colonial con la voluntad de imponer la justicia de género, al menos retóricamente. Gayatri Chakravorty Spivak acuñó la pegadiza frase “los hombres blancos salvan a las mujeres morenas de los hombres morenos” (2010, p. 280).

También Frantz Fanon escribió sobre estrategias de este tipo – en su caso de los franceses en la Argelia colonial. Fanon también explicó como en ese caso las relaciones de género se convirtieron en un elemento integral tanto como en un símbolo de la confrontación entre el orden colonial y las fuerzas anticoloniales (Fanon, 1968, pp. 19-49).

Según Uma Narayan, cuyas reflexiones enfocan el contexto indio actual, una de las consecuencias a largo plazo de la instrumentalización de las relaciones de género para la imposición de las pretensiones coloniales de poder es el hecho de que las luchas feministas, o incluso los esfuerzos individuales de emancipación femenina, siguen a veces de ser asociados con las ideas occidentales y rechazados como imperialismo cultural por fuerzas antifeministas. Narayan critica estas instrumentalizaciones de la relación Norte-Sur por actores patriarcales; según ella, los intentos de rechazar las perspectivas y luchas de las feministas del sur global como “occidentalizadas” deben combatirse a su vez. Eso se podría hacer señalando el uso selectivo e interesado de la acusación de occidentalización, y subrayando las raíces y causas locales de las perspectivas y luchas feministas (Narayan, 1997, pp. 1-39). Rita Laura Segato probablemente podría estar de acuerdo con eso. Ella problematiza una forma de “chantaje caciquista” o “extorsión caudillista” que vincula la identidad de un pueblo a sus costumbres y tradiciones, incluidas sus relaciones de género tradicionales (Segato, 2018, p. 29).

Gayatri Spivak no se limita a denunciar la instrumentalización de las cuestiones de género por parte de los colonizadores en su análisis crítica de las relaciones coloniales de género (en la India), también. Según ella, no solo los colonizadores, sino tampoco

el patriarcado local estaba del lado de las mujeres. En las polémicas en torno a la prohibición del *satī*, la quema de viudas, Spivak contrasta la aspiración colonial de los británicos de liberar a las mujeres nativas de su tradición patriarcal con “la afirmación nativista india”, que hacía hincapié en la supuesta voluntariedad y, por tanto, en la agencia de las viudas que se sacrificaban. “Las mujeres querían morir” es la frase complementaria a la famosa sentencia de Spivak de “los hombres blancos salvan a las mujeres morenas de los hombres morenos” (Spivak, 2010, p. 282). Según Spivak, en *ambas* lógicas se silencia a la mujer subalterna.

Spivak está a favor de la abolición del *satī* por parte de los británicos; lo que critica es la politización de la cuestión por ambas partes. Sin embargo, esto también significa que, desde su perspectiva *feminista* poscolonial, no basta analizar críticamente las lógicas y prácticas del imperialismo colonial, incluso su instrumentalización del universalismo normativo, como los derechos humanos. También hay que integrar al análisis las lógicas y prácticas de la gente sometida por el colonialismo. Por dos razones: no se trata de grupos homogéneos, libres de poder y jerarquía en sus relaciones internas; además, las lógicas y prácticas del colonialismo también subjetivizan a las personas sometidas, las afectan en sus opciones y decisiones de acción, y presumiblemente no de forma exclusivamente positiva. Segato y Rivera Cusicanqui ofrecen reflexiones sobre la patriarcalización europea a través de procesos de subjetivación patriarcal, también. Podemos suponer que son procesos globales, aunque puedan variar según el contexto.

Feminismo y las políticas de instrumentalización de género

Spivak no rechaza de plano la producción del sujeto colonial, el “acceso a la ilustración europea a través del colonialismo”, sino que caracteriza a ambos como “violación habilitante” (*enabling violation*). Ella aboga por el uso del empoderamiento, la habilitación,

con el fin de luchar contra la injusticia, “mientras se renegocia la violación” (Spivak, 2003, p. 169, traducción propia). Es importante que para Spivak, esta caracterización no mejora el imperialismo colonial europeo por nada. Más bien señala las ambivalencias de la ilustración europea con sus legados normativos, en particular su universalismo, que nunca ha sido verdaderamente inclusivo y que también ha sido instrumentalizado desde su principio; pero que, según Spivak, sin embargo puede servir para combatir la injusticia y, por lo tanto, no debe rechazarse prematuramente.

Spivak, así como Narayan y Segato, nos enseñan una cosa más: que no solo las normas y los ideales de género occidentales se instrumentalizan para la política del poder. Cuando la política de género se convierte en un campo de confrontación colonial, también actores luchando en contra del colonialismo pueden estar metidos en el uso instrumental de asuntos y políticas de género. Y si esto no se aborda, porque un análisis feminista crítico con el poder se centra únicamente en las variantes *coloniales* de la instrumentalización, a la instrumentalización del universalismo, esto puede llevar ciertamente a silenciar formas locales de patriarcado y sexismo, de cualquier intensidad que sean –y la instrumentalización del antiuniversalismo por fines patriarcales y sexistas también.

No solo se observan instrumentalizaciones patriarcales en diferentes variantes. Las imágenes patriarcales de la mujer también varían considerablemente. Eso es un punto principal de Sadia Abbas, que ha analizado críticamente los aspectos de género en los discursos occidentales sobre el islam (Abbas, 2014). El análisis de Abbas nos enseña que las imágenes orientalistas de la feminidad ahora aparecen en formas diversas. Según Abbas, a la figura de la víctima oprimida por el patriarcado islámico, que actualmente invocan sobre todo las fuerzas de derechas para combatir la inmigración procedente de regiones musulmanas a países occidentales, se ha unido una segunda figura de la mujer musulmana: la de la mujer creyente agencial, es decir, capaz de actuar. Según Abbas, esta figura es ahora la preferida por el discurso liberal occidental, también

porque este discurso sirve para subrayar su propio liberalismo, su tolerancia, que en ese caso se demuestra por el reconocimiento de quienes tienen creencias religiosas diferentes.

Pero por Abbas, ambas figuras sitúan a las mujeres musulmanas como el Otro del Occidente: en un caso como víctimas de un patriarcado musulmán, en el otro como religiosas y posiblemente también conservadoras con respeto a asuntos de género; ambas figuras son lo contrario de la autoimagen occidental de la mujer liberada y laica. Según Abbas, esto no solo es orientalista, sino también insatisfactorio con referencia a la igualdad de género. Escribe:

Los hombres blancos pueden intentar salvar a las mujeres morenas de los hombres morenos, pero los hombres morenos a veces en realidad oprimen a las mujeres morenas, y las mujeres morenas (de élite o no) pueden contribuir a apoyar estructuras de misoginia (Abbas, 2014, p. 71, traducción propia).

Si la tercera parte de esta frase se toma tan en serio como la primera, reconocer la agencia de la mujer musulmana dista mucho de ser una estrategia feminista suficiente, aunque consiga evitar la victimización orientalista. Agencia femenina puede ser hasta anti-feminista, y, como dice, apoyar estructuras de misoginia. Entonces, según Abbas, son necesarias formas de “doble crítica” para afrontar las complejidades de la constelación.

La doble crítica

El modelo de la doble crítica se debe al sociólogo marroquí Abdelkebir Khatibi. Se trata de un proceso que, por un lado, deconstruye aquellos conceptos y patrones de pensamiento occidentales que se aplican a las sociedades coloniales y poscoloniales de forma eurocéntrica y que, por otro lado, critica a las sociedades coloniales y poscoloniales desde dentro. En este sentido, y referido a las estructuras de poder en el Magreb, por ejemplo, problematiza tanto

la tradición occidental del marxismo, como la herencia teológica, carismática y patriarcal de la región –y las analiza todas críticamente en función de sus limitaciones (Khatibi, 1983).

En relación con las cuestiones de género, Abbas, siguiendo a Khatibi, destaca que las preocupaciones feministas nunca deben dejarse de lado, ni por evitar el peligro de involuntariamente meterse en su instrumentalización imperial, ni por demostrar unidad en situaciones del conflicto (Abbas, 2014, p. 71). Abbas considera poco útiles las estrategias que solo abordan la conexión entre Islam y género en relación con los aspectos problemáticos del orientalismo y el imperialismo y no *también* con la discriminación en las relaciones de género. En este contexto, su afirmación del modelo de la doble crítica no sugiere contraponer los aspectos entrelazados del imperialismo y el feminismo, sino analizarlos en su complejidad interseccional. Y parte de esa complejidad, además de las manifestaciones imperiales del feminismo occidental, son los patriarcados locales, cualquiera sea su intensidad y su historia, y el rechazo de cada forma de feminismo como imperial y occidental. Otro aspecto de esta complejidad es la posibilidad de solapamientos en cuanto al contenido entre los feminismos occidentales y las agendas feministas de las activistas del Sur global –por ejemplo, con referencia a derechos reproductivos.

Lo universal como horizonte más lejano

Hay otra forma de responder al escepticismo radical de Mignolo con respecto a todo razonamiento universalista, otra respuesta a la larga historia de instrumentalizaciones coloniales de esta línea de pensamiento. Me refiero a la sugerencia de Ernesto Laclau de utilizarla como herramienta para la lucha emancipadora, una sugerencia que apunta en una dirección similar a la promesa de Spivak de utilizar el empoderamiento de la Ilustración para combatir la injusticia (véase también Barreto y Kerner, 2022).

El punto de partida de Laclau es un diagnóstico del universalismo occidental como de hecho excluyente: a pesar de su pretensión de incluir a todos los seres humanos, históricamente en su mayor parte se ha quedado corto en esta pretensión. La razón de esta carencia es su exclusión de un gran número de personas, principalmente aquellas que no forman parte del grupo de hombres blancos heterosexuales de clase media y alta, grupo al que pertenecen la mayoría de los autores de normas universales. Pero incluso si Laclau –no a diferencia de Quijano– subraya el hecho de que el universalismo realmente existente ha estado sesgado desde el principio, se abstiene claramente de problematizar el universalismo por su imperialismo, por querer demasiado, sino más bien por su exclusivismo, por haber querido demasiado poco en su mayor parte. En consecuencia, está lejos de sugerir un acto de desvinculación del universalismo occidental –como hace Mignolo–, sino que pide que se tomen en serio las pretensiones universalistas de igualdad, libertad y justicia e insiste en que se hagan realidad. Puede hacerlo porque considera que los prejuicios –las inclusiones y exclusiones específicas del universalismo occidental– son contingentes y, por tanto, cambiantes. Laclau escribe:

Cuando Mary Wollstonecraft defendió los derechos de la mujer en el periodo subsiguiente a la Revolución francesa, no presentó la exclusión de las mujeres de la declaración de derechos del hombre y del ciudadano como prueba de que estos últimos eran derechos intrínsecamente masculinos, sino que intentó, por el contrario, profundizar la revolución democrática mostrando la incoherencia de establecer derechos universales que solo se aplicaban a sectores restringidos de la población (Laclau, 1996, pp. 65-66).

Las ambivalencias del universalismo occidental no llevan a Laclau a rechazarlo, sino a reclamar el cumplimiento de sus promesas declaradas.

Otro aspecto es significativo a este respecto. Según Laclau, los potenciales democráticos y emancipadores del universalismo se

encuentran no tanto en la formulación de sus pretensiones de validez, sino en las luchas de los excluidos, de los solo nominalmente incluidos, por una inclusión real. Y Laclau sostiene que esas luchas tienen el potencial de liberar al universalismo occidental de sus sesgos eurocéntricos, porque la inclusión debe ser algo diferente a la asimilación.

Si las luchas de los nuevos actores sociales muestran que las prácticas concretas de nuestra sociedad restringen el universalismo de nuestros ideales políticos a sectores limitados de la población, resulta posible retener la dimensión universal al mismo tiempo que se amplían las esferas de su aplicación –lo que, a su vez, redefine los contenidos concretos de esa universalidad (Laclau, 1996, p. 67).

A diferencia de los discursos filosóficos y descoloniales que asocian el universalismo con el racionalismo occidental, Laclau, al centrarse en las luchas políticas de grupos excluidos, trata el universalismo como algo vacío de un contenido particular y, por tanto, indeterminado: “Lo universal [...] no tiene un contenido concreto propio (lo que lo cerraría en sí mismo), sino que es el horizonte siempre más lejano que resulta de la expansión de una cadena indefinida de reivindicaciones equivalentes”, escribe (Laclau, 1996, p. 67). Para Laclau, el universalismo no es tanto una prescripción o un principio, como en Jullien, sino más bien un ideal, algo que apunta al futuro. Puede actualizarse cuando las prescripciones y principios universalistas son reivindicados por los excluidos y, por tanto, cuestionados con respecto a su configuración actual.

Conclusión

La cuestión de cómo lo universal, entendido como un horizonte que se aleja o el resultado de la expansión de una cadena indefinida de demandas equivalentes de inclusión, se relaciona con la pluriversalidad transmoderna de Dussel y Mignolo, es difícil de

responder. Laclau no parece tener ningún problema con un escenario en el que todos los excluidos se refieran críticamente al mismo universalismo. Esto se debe, en primer lugar, a que conceptualiza el universalismo como un significante vacío y, por tanto, como un constructo potencialmente amplio y abierto. Además, hace hincapié en sus constantes cambios; cambios que se efectúan precisamente mediante dichas referencias críticas.

La idea de la pluriversalidad transmoderna, por el contrario, es inequívocamente pluralista, multicultural y multicontextual (para una discusión de las diferencias entre cultura y contexto, véase Kerner, 2018). En la tradición descolonial, el universalismo occidental se considera una referencia insuficiente o problemática para *toda la gente*. Pero aquí –a diferencia de Laclau– el universalismo se define con relativa claridad en términos de contenido y estructura –y contiene mucho más de un instrumento normativo que pueda servir en las luchas políticas de los grupos excluidos para justicia y más igualdad. Es por eso que debe ser completado (Dussel) o debe ser descartado (Mignolo).

Mignolo especialmente no muestra ningún interés por los usos emancipadores del universalismo y, por tanto, no sigue el camino de la exploración de tales potencialidades. Pero en el mundo actual, con sus múltiples dinámicas de instrumentalización del género, estos potenciales no son algo que deba dejarse de lado sin necesidad. La idea de que todas las personas cuentan lo mismo y que, en consecuencia, toda vida humana debe considerarse digna de ser salvada, al igual que todas las demás, y exactamente *sin* consideración de deferencias como género, pero también como “raza” y etnia, sigue teniendo mucho poder, sobre todo en un mundo en el que persisten formas mortales de jerarquización colonial.

Es poco probable que esta idea ayude a resolver todos los problemas de desigualdad, sobre todo por su antropocentrismo. Pero esto no la hace inútil ni inherentemente colonial. Puede llegar a utilizarse de una forma que la ayude a convertirse en todo lo contrario. Y en un mundo caracterizado por múltiples estructuras patriarcales

-locales, coloniales, imperiales y complejas combinaciones de las tres- esto no debe subestimarse.

El enfoque descolonial tiene otros puntos principales que el de resaltar ambivalencias y responder a la pregunta de qué aspectos de la herencia europea podrían merecer la pena conservarse. Como he demostrado, otras tradiciones de pensamiento del sur global tienen un enfoque diferente en este punto. Por lo tanto, los diálogos teóricos parecen ser bastante beneficiosos. Ayudan a mostrar las inevitables limitaciones de los diferentes modelos de pensamiento y a ofrecer posibles complementos.

Bibliografía

Abbas, Sadia (2014). *At Freedom's Limit. Islam and the Postcolonial Predicament*. Nueva York: Fordham University Press.

Barreto, José-Manuel y Kerner, Ina (2022). Decolonizing Universalism? A Dialogue on Women's Rights, Feminist Struggles and the Possibilities and Problems of Universal Norms. En Alexandra Scheele, Julia Roth y Heidemarie Winkel (eds.), *Global Contestations of Gender Rights* (pp. 135-160). Bielefeld: Bielefeld University Press.

Dussel, Enrique (2006). *Filosofía de la cultura y liberación*. México: UACM.

Fanon, Frantz (1968). *Sociología de una revolución*. México: ERA.

Jullien, François (2008). *De l'universel, de L'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*. París: Fayard.

Kerner, Ina (2018). Beyond Eurocentrism: Trajectories towards a renewed political and social theory. *Philosophy and Social Criticism*, 44(5), 550-570.

Khatibi, Abdelkébir (1983). *Maghreb pluriel*. París: Denoel.

Laclau, Ernesto (1996). *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.

Lugones, María (2007). Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System. *Hypatia*, 22(1), 186-209.

Mbembe, Achille (2018). *Políticas de la Enemistad*. Barcelona: Futuro Anterior. https://monoskop.org/images/9/95/Mbembe_Achille_Políticas_de_la_enemistad_2018.pdf

Mignolo, Walter (2010). *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Narayan, Uma (1997). *Dislocating Cultures: Identities, Traditions, and Third-World Feminism*. Nueva York; Londres: Routledge.

Quijano, Aníbal (1992). Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. *Perú Unidígena*, 13(29), 11-20.

Quijano, Aníbal (2000a). Colonialidad del Poder y Clasificación Social. *Journal of World-Systems Research*, 6(2), 342-386.

Quijano, Aníbal (2000b). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Landier (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 122-151). Buenos Aires: CLACSO.

Quijano, Aníbal (2000c). Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America. *International Sociology*, 15(2), 215-232.

Ritzer, George (1996). *La McDonalización de la sociedad. Un análisis de la racionalización en la vida cotidiana*. Barcelona: Ariel.

Rivera Cusicanqui, Silvia (1997). La noción de “derecho” o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia. *Temas Sociales*, (19), 27-52.

Segato, Rita (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Spivak, Gayatri Chakravorty (2003). Righting Wrongs. En Nicholas Owen (ed.), *Human Rights, Human Wrongs. The Oxford Amnesty Lectures 2001* (pp. 168-227). Oxford; Nueva York: Oxford University Press.

Spivak, Gayatri Chakravorty (2010). *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Madrid: Akal.

Feminismos, ultraderecha y progresismo en Argentina

Comprensión crítica y horizontes de emancipación

María Luz Ruffini

■ Doi: 10.54871/ca26ay1f

Haber escrito algo que te deja como un fusil disparado, que aún se sacude y humea, haberte vaciado por dentro de ti mismo, pues no sólo has descargado lo que sabes de ti mismo, sino también lo que sospechas y supones, así como tus estremecimientos, tus fantasmas, tu vida inconsciente y haberlo hecho con sostenida fatiga y tensión, con constante cautela, temblores, repentinos descubrimientos y fracasos, haberlo hecho de modo que toda la vida se concentrara en ese punto dado, y advertir que todo ello es como si no existiera si no lo acoge y le da calor un signo humano, una palabra, una presencia; y morir de frío, hablar en el desierto, estar solo noche y día como un muerto.

Cesare Pavese

Introducción

Si, como dice Donna Haraway (2019), importan –y mucho– las historias que usamos para contar otras historias, podemos comenzar este escrito –que se asume breve, inicial, provisional– contando

una historia. Una pequeña brizna de experiencia que, aun siendo personal, permite una proyección social ampliada para comenzar a enfocar el tema que aquí nos ocupa. Lo personal resulta, como siempre, innegablemente político.

A principios de octubre de 2018, *Revista Anfibia* –reconocida publicación digital argentina de crónicas y divulgación, impulsada por la Universidad Nacional de General Sarmiento– publicó una nota basada en una entrevista realizada a Agustín Laje, autoproclamado intelectual de derecha declarado antifeminista, que por esos días veía escalar su popularidad en el marco de la reacción que siguió a la explosión de la llamada “marea verde” en el debate nacional por la Ley de Interrupción Voluntaria del embarazo (IVE). Dicha nota estaba profusamente ilustrada con fotografías a las que se pretendía dotar de cierto simbolismo exacerbado, como la que sigue, escogida además como foto de portada de la nota en cuestión:

Imagen 1



Fuente: *Revista Anfibia*, 2 de octubre de 2018.

Hasta aquí, nada fuera de lo común. Exceptuando el hecho de que el fotógrafo encargado de esa producción era, en ese entonces, pareja de la autora de este texto, a quien días antes había pedido prestado su pañuelo verde, sin explicaciones, para realizar “un trabajo”. Por

tanto, el pañuelo que Laje pisa sin miramientos es el de quien suscribe –afortunadamente pudo ser recuperado–, en una producción de fotos guiada por su compañero de entonces. Compañero, por lo demás –al igual que la revista en cuestión– progresista y con mirada crítica, que al ser interpelado al respecto se limitó a desestimar el malestar subsiguiente como cuestión sin importancia, sin jamás volver a mencionarlo.

Esta pequeñísima experiencia personal tiene la capacidad de, aun en su circunscripción situacional, poner sobre la mesa dos dimensiones imbricadas que es necesario atender para comprender mejor el proceso a través del cual las nuevas derechas regionales –aún precariamente analizadas y comprendidas– buscan sustentar sus pretensiones hegemónicas en una miríada de elementos, entre los cuales se destaca el denodado ataque a los movimientos feministas, fuertemente presentes y activos durante los últimos años.

Del lado de las extremas derechas, por supuesto, urge profundizar en la comprensión de tal enconado ataque, inescindible del veloz ascenso de autoproclamados intelectuales antifeministas como una suerte de “intelectuales orgánicos” de la nueva derecha en el poder. No obstante, también resulta fundamental ahondar –del lado de los progresismos– en el modo particular en que su construcción política y social se entramó con las reivindicaciones y luchas feministas, proceso que resultó a todas luces más limitado y menos profundamente transformador de lo que podríamos pensar. Un decepcionante devenir que muchas de nosotras intuimos, sentimos y vivimos incluso en los espacios más propios, cercanos e íntimos, y en cuyo desmenuzamiento cuidadoso podemos encontrar claves valiosas para la comprensión del presente.

Asimismo, y entendiendo la relevancia de recuperar positivamente la herencia de los feminismos como fuente de recursos para comprensión y la lucha contra la opresión, aun –y sobre todo– aquella más invisibilizada y enraizada en la cotidianeidad de la vida, argumentaremos brevemente en torno a la centralidad de retomar elementos clave del legado de estos movimientos teóricos

y políticos para pensar de forma crítica y transformadora dimensiones inherentes a estos nuevos procesos políticos.

Extrema derecha y feminismos

El presente escrito parte de una hipótesis de trabajo clara: el ataque a los feminismos, concomitante a los avances recientes de las extremas derechas, debe ser comprendido como parte de una estrategia más general de estos movimientos. Al respecto, cabe recordar, con Arendt (2004), que el tinte totalitario que les podemos atribuir no es, en rigor, ajeno a toda legalidad, sino que busca erigir su legitimidad en alguna ley entendida como superior que permita avanzar en la naturalización de las desigualdades. Ya sea el darwinismo social, las leyes del mercado o las leyes naturales, las ultraderechas buscan sostener sus pretensiones de legitimidad en constructos normativos capaces de aportar un remedo de orden y predictibilidad a un mundo asolado por múltiples crisis, radicalmente incierto y peligroso.

Por supuesto, y asumiendo que el auge de las extremas derechas es un fenómeno global, con tintes de “constelación epocal” (Ramírez y Vommaro, 2024), vemos que el ataque a los feminismos también forma parte de una estrategia más general de las derechas que, usufructuando miedos, incertidumbres y resentimientos socialmente expandidos, ofrece falazmente una ilusión de restauración de un mundo de seguridades perdidas, del que la restitución de un orden heteropatriarcal incuestionado es parte fundamental.

En la misma línea, este fenómeno no puede ser escindido de la global de articulación entre el neoliberalismo y el conservadurismo, exhaustivamente analizado en el abordaje de redes internacionales, *think tanks*, instituciones de formación transnacional, etc., asociados a las derechas en ascenso (Forti, 2024; Fisher y Dieter, 2013). No obstante, la profundización en casos nacionales como el argentino y sus particularidades, luego de un año extenso de

gobierno de ultraderecha, ofrece ciertamente un panorama de interés para el análisis.

En primer lugar, podemos reconocer un intenso ataque discursivo, que se ha convertido en moneda corriente y tiene entre sus más significativas expresiones en el discurso público las palabras pronunciadas por el mismo presidente Javier Milei. Podemos traer aquí el ejemplo de su discurso en el Foro Económico Mundial de Davos el 17 de enero de 2024, donde este afirmó:

Dado el estrepitoso fracaso de los modelos colectivistas y los innegables avances del mundo libre, los socialistas se vieron forzados a cambiar su agenda. Dejaron atrás la lucha de clases basada en el sistema económico para reemplazarla por otros supuestos conflictos sociales igual de nocivos para la vida en comunidad y para el crecimiento económico. La primera de estas nuevas batallas fue la pelea ridícula y antinatural entre el hombre y la mujer. El libertarismo ya establece la igualdad entre los sexos. La piedra fundacional de nuestro credo dice que todos los hombres somos creados iguales, que todos tenemos los mismos derechos inalienables otorgados por el creador, entre los que se encuentran la vida, la libertad y la propiedad. En lo único que devino esta agenda del feminismo radical es en mayor intervención del Estado para entorpecer el proceso económico, darle trabajo a burócratas que no le aportaron nada a la sociedad, sea en formato de ministerios de la mujer u organismos internacionales dedicados a promover esta agenda. Otro de los conflictos que los socialistas plantean es el del hombre contra la naturaleza. Sostienen que los seres humanos dañamos el planeta y que debe ser protegido a toda costa, incluso llegando a abogar por mecanismos de control poblacional o en la agenda sangrienta del aborto.

Las palabras no podrían ser más elocuentes: a la transmutación del otrora “fantasma comunista” en “fantasma feminista” –retomado, entre otras, por Gisela Espinosa Damián y Ana Lau Jaiven (2011) y Verónica Gago (2019b)– le sigue inmediatamente la negación absoluta de las desigualdades y violencias por motivos de género, en el marco de un iusnaturalismo individualista que ignora por completo

los avances de las teorías feministas y estudios de género del último siglo. Con tales supuestos de base, claro está, prosigue a declarar ilegítima toda intervención estatal o acuerdo a nivel internacional en la materia, al tiempo que introduce –y no es menor aquí el lazo construido– el tema de las luchas ambientalistas. Ambientalismos y feminismos, en efecto, son hermanados en el discurso de Milei en su carácter espurio e ilegítimo, y los hace confluír para ello en la última mayor conquista del movimiento de mujeres en Argentina: la Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo.

Este esquema argumental se reproduce –aunque en su caso con pretensiones de cientificidad y rigor académico– en las producciones y comunicaciones públicas de sus aspirantes a referentes intelectuales. Por caso, Márquez y Laje podrán afirmar:

Lo primero que toda persona conoce es su familia, y advierte así la existencia de jerarquías sucesivas y naturales a las cuales amorosamente tiene que obedecer y depender: padre, madre, hermano mayor, etc., y el niño va internalizando ese orden jerárquico, el cual nada tiene que ver con el utopismo igualitario y horizontal que la izquierda pretende promocionar (Márquez y Laje, 2018, p. 273).

Frente a este estado de situación, no sorprende comprobar que –a nivel internacional– en 2024 Argentina fue el único país del G20¹ que rehusó firmar la declaración de Brasilia del Grupo de Trabajo sobre Empoderamiento de las Mujeres, a través de la cual se busca suscribir un consenso respecto de que las niñas y las mujeres enfrentan en todo el mundo desigualdades específicas debido al género, plasmando a partir de allí un compromiso con el avance en el empoderamiento femenino, la promoción de la igualdad de género, la autonomía económica y los sistemas de cuidados, la eliminación

¹ El G20 está integrado por la Unión Europea y diecinueve países: Alemania, Arabia Saudita, Argentina, Australia, Brasil, Canadá, China, Corea del Sur, Estados Unidos, Francia, India, Indonesia, Italia, Japón, México, Rusia, Reino Unido, Sudáfrica y Turquía.

de la misoginia y la transversalidad en políticas clave como acciones climáticas, desarrollo tecnológico, etc.

A nivel nacional, por su parte, asistimos durante 2024 a un acelerado proceso de destrucción institucional, que incluyó la degradación y posterior eliminación del Ministerio de Mujeres, Géneros y Diversidad de la Nación. Al mismo tiempo, se prohibió el uso de lenguaje inclusivo en la administración pública y comenzó a ponerse en cuestión la implementación de leyes centrales en la materia, como la Ley Micaela –que establece la capacitación obligatoria en género y violencia machista para todos los trabajadores del Estado–, la ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo o, más recientemente, la ley de Educación Sexual Integral.

Ahora bien, ¿por qué, finalmente, tanto encono contra los feminismos? Como ha afirmado Luci Cavallero entrevistada por Ivana Romero (19 de enero de 2024), “quienes defienden un modelo de concentración de la riqueza ven como una amenaza a los feminismos o los movimientos ambientalistas, que se meten en el corazón de las desigualdades”. En este sentido, un proyecto político que pretende la naturalización de las brutales y crecientes asimetrías sociales debe, indudablemente, contar entre sus principales enemigos a un movimiento que apela a cuestionarlas desde lo más profundo, íntimo y vivencial.

Para hacer posibles sociedades cada vez más polarizadas, inequitativas y violentas, los proyectos que las impulsan deben apoyarse en una extensión irrestricta de la indiferencia y la atomización, paso previo a la expansión sin límites de la *crueldad* como modo dominante de relación con la otredad. Esta categoría, que ha sido impulsada por el debate feminista y hoy resulta clave para caracterizar la época en que vivimos, fue trabajada en profundidad por la antropóloga Rita Segato (2018) y permitió arrojar nueva luz sobre los crímenes por violencia de género y las agresiones machistas como forma de un pacto de masculinidad.

Hoy, claro está, el término desborda el vocabulario de los feminismos y puede ser empleado, también, para describir un proyecto

político y pedagógico que desprecia la vida y tiene como objetivo volvernos insensibles al dolor ajeno, y blindarnos frente a la continua experiencia de la violencia verbal, económica, política y simbólica que practica la ultraderecha en el poder.

Naturalización de las desigualdades y crueldad resultan, en suma, dos dinámicas mutuamente solidarias a la hora de hacer posibles el desarrollo y sostenimiento en el tiempo de los salvajes procesos de concentración de la riqueza y la profundización de las dinámicas extractivistas y neocoloniales vinculadas a este tipo de procesos políticos, colonialismos a la vez internos y externos, instauradores de “zonas de sacrificio” (Lerner, 2012) sobre los territorios y, también, sobre los propios cuerpos.

Progresismo y feminismos

Como suele ocurrir frente a derrotas políticas estrepitosas, en el caso argentino la búsqueda de explicaciones capaces de echar luz sobre el resultado electoral nacional de 2023, con la más que contundente victoria de Javier Milei en las elecciones presidenciales, llevó a algunos referentes progresistas a aludir a la responsabilidad que tendrían los movimientos de mujeres y diversidades en el avance y los triunfos electorales reaccionarios.

En efecto, desde cierta línea argumental, el énfasis puesto en atender demandas de colectivos de mujeres o diversidades, ahondando en las disputas sociales y culturales vinculadas a las históricas desigualdades y violencias asociadas al género, habría coartado los apoyos, generado hartazgo social, distraído de las disputas “realmente relevantes”, etc. En palabras de Casullo (septiembre de 2024):

Se denuncia que el peronismo abandonó sus raíces históricas para terminar en el empoderamiento de un feminismo didáctico y pedante, empeñado en presionar a la gente para que le diga “elle” a un gato y en escrachar a aquellos no suficientemente woke. ¿No es normal

–creen muchos– que frente a la avanzada de “feministas con flequillo” las mayorías sociales decidieran pisar el freno?

No es nuevo para los feminismos, ciertamente, la subestimación, la culpabilización y la reducción de sus luchas y demandas a la categoría de “conflictos de segundo orden” que eventualmente corresponde atender cuando se resuelvan otras cuestiones realmente importantes. Desde nuestra perspectiva, sin embargo, no es el “exceso” o la adopción de un tipo radical de feminismo lo que está en la base del problema, sino todo lo contrario: un abordaje parcial y muchas veces superficial de las temáticas, llevado al paroxismo en aras de amplificar una épica gobernante que había dejado de existir mucho tiempo atrás.

Siguiendo un enfoque teórico ya desarrollado en otros lugares (Magaña y Ruffini, 2024; Ruffini, 2022),² podemos afirmar que el proceso político actual en Argentina no puede ser entendido por fuera de las dificultades de los gobiernos progresistas vernáculos para construir y desarrollar formas de gobernar –gubernamentalidades– propias, orientaciones sociales, políticas y culturales capaces de propiciar procesos de subjetivación y prácticas sociales afines con cierta mirada del mundo proclive a la igualdad (Rancière, 2006).

Es interesante la lectura que hace al respecto Mariana Gené (2024), quien reconoce que si bien es claro que muchas de las personas que apoyan el gobierno libertario en Argentina efectivamente necesitan de las prestaciones del Estado –educación, salud, transporte, etc.–, también son estos grupos quienes sufren en su vida cotidiana las fallas del Estado realmente existente. Con miras a

² En los textos mencionados se pone en juego una perspectiva analítica de los procesos políticos basada en una particular articulación entre la perspectiva de los estudios de gubernamentalidad de raigambre foucaultiana y la antropología de la política. Este constructo epistemológico tiene por objeto retomar las racionalidades políticas, las formas concretas de conducción de las conductas y sus efectos de subjetivación como ángulo promisorio para la comprensión de los avatares políticos de la región en los últimos años.

comprender la sensación de hartazgo generalizado, la autora volverá al concepto de “mímica estatista” de Semán y Welschinger: combinación de promesas de igualdad e inclusión con pobres resultados efectivos y tangibles.

En agosto de 2024 esta disonancia adquiriría, en efecto, ribetes más que elocuentes cuando Alberto Fernández, el último presidente proveniente de un espacio progresista, fuera denunciado por violencia de género por su pareja de entonces, Fabiola Yáñez. Rápidamente, el ya presidente Javier Milei publicaría un texto titulado “La hipocresía progresista”, criticando una supuesta doble vara de quienes defienden las políticas de género y añadiendo que

la solución para la violencia que ejercen los psicópatas contra las mujeres no es crear un Ministerio de la Mujer, no es contratar miles de empleados públicos innecesarios, no son los cursos de género y definitivamente tampoco es adjudicar a todos los hombres una responsabilidad solo por el hecho de ser hombres. Décadas de estudios científicos son prueba de ello. La única solución para bajar el delito es ser duros contra quienes los cometen.

Este párrafo revelador, en el que el presidente argentino –nuevamente y para sorpresa de nadie– desconoce décadas de investigación científica, luchas sociales, normas, acuerdos y convenciones nacionales e internacionales resulta, otra vez, sumamente eficaz. Y es que, recordemos, el presidente Alberto Fernández, denunciado por violencia de género, supo decir –en el acto de promulgación de la Ley de IVE– que se encontraba “muy feliz por ponerle fin al patriarcado”.

Al decir de Diego Iglesias (9 de agosto de 2024), entre la dirigencia progresista no se dio suficiente crédito a quienes venían advirtiéndolo que “algo malo estaba pasando, que un cansancio y una bronca sideral estaba expandiéndose como un fuego en un cañaveral. La distancia entre lo que se decía y lo que se hacía era cada vez más grande”. Esa distancia entre el decir y el hacer es lo que podemos entender como la distancia entre el posicionamiento

ideológico y programático del gobierno progresista, su efectiva forma de gobernar y sus efectos concretos.

Es este hiato insostenible, finalmente, el que configura las condiciones para la fundación de un nuevo orden sociopolítico, con límites antes impensados para lo posible, lo decible, lo mostrable. Un nuevo orden en que el rechazo a la igualdad, la pedagogía social de la crueldad y la tolerancia a múltiples violencias parecen ser la norma incontestable.

Desafíos y herramientas

Imagen 2



Fuente: *Revista Anfibia*, 5 de junio de 2018.

Para Pablo Semán (2023), en Argentina no todas ni la mayor parte de las adhesiones al gobierno de Javier Milei se dan en función de la ideología libertaria, sino más bien a partir de la adhesión a ideales de mejora económica, seguridad, combate a la corrupción y la ineficiencia estatal... e incluso en búsqueda de reconocimiento por parte de sujetos que no fueron contemplados por una agenda progresista más centrada en los intereses de las militancias más activas.

En una línea semejante, para Mariana Gené, Gabriel Kessler y Gabriel Vommaro (10 de diciembre de 2024), si bien el activismo libertario de raíz conservadora mantiene una ofensiva significativa, muchos de los simpatizantes mileístas se distancian de tal agenda. En sus palabras:

La reacción cultural, que fue fuerte en otras experiencias de derecha radical, no está muy presente en estos votantes o incluso es rechazada por muchos de ellos (y ciertamente, ellas). No obstante, existe el peligro de que pueda avanzar: ya que no representa un tema central, sus votantes podrían tolerar avances conservadores en función de un sostenimiento de la agenda económica. Sobre todo mientras tengan (algún tipo de) resultados a la vista.

Las perspectivas de estos autores marcan, así, ciertos límites a las sentencias generalizadoras que firman rápidamente el diagnóstico de “derechización de la sociedad argentina”, pero, claro está, no son suficientes para propiciar ningún optimismo desbocado. Sin embargo, este tipo de trabajos de base empírica sí nos colocan en una mejor posición para reflexionar sobre el mejor modo de encarar la crisis y los desafíos asociados a la consolidación del nuevo gobierno argentino de extrema derecha. Escapando de dualismos y determinismos, podemos tener la apertura suficiente para volver la mirada a nociones fundamentales del pensamiento y la praxis feminista que resultan enormemente valiosas a la hora de pensar en construir alternativas capaces a atravesar estos tiempos aciagos.

A este respecto, mencionaremos tres dimensiones que no solo constituyen pilares centrales sobre los que descansa el éxito ultraderechista, sino que también han sido y son parte del conjunto de temas profundamente desarrollados y tematizados históricamente por el pensamiento y la praxis feminista. En efecto, mencionaremos cómo las territorialidades, la vida cotidiana y el deseo, junto con la invitación a su abordaje profundo y creativo, representan tanto elementos que nos permiten comprender en profundidad los avances de extrema derecha como una nueva oportunidad para

dar cuenta de la potencia teórico política de pleno derecho de los feminismos, radicalmente irreductible a un campo específico o a problemáticas solo atinentes a mujeres y diversidades.

En primer lugar, respecto de las *territorialidades*, cabe hacer mención de la imperiosa necesidad de comprender mejor la nueva topología del mundo actual, en el marco de la cual los “lugares de lo político” (Díaz Cruz, 2014) se diversifican y adquieren características inimaginadas. A este respecto, debemos enfatizar que las mediaciones digitales no constituyen un espacio separado (“lo virtual” en oposición a “lo real” o “lo material”), sino que conforman capas que recubren y transforman la materialidad y habilitan hoy nuevas formas de percepción, deliberación y acción: más polarizadas, con una nueva discursividad, apelando a nuevas formas atencionales, etc.

Por caso, la expansión creciente de comunidades, creadores de contenido y espacios de diálogo e intercambio centrados en reafirmar una forma particular de la masculinidad en oposición a los ideales feministas y los cambios asociados a estos ha llevado a la introducción del concepto “manosfera” para poder asir la magnitud del fenómeno. La manosfera, en efecto, ha sido definida como un conglomerado de espacios virtuales y subculturas digitales que tienen en común un discurso misógino y victimista (Gracia Mingo y Díaz Fernandez, 2022). En tales espacios y comunidades, los hombres se reconocen como víctimas de las sociedades actuales, en las que el feminismo se habría convertido en una imposición ideológica de tintes totalitarios que persigue al hombre por el mero hecho de ser hombre y, como contrapunto, favorece a la mujer por el mero hecho de ser mujer.³

No debemos perder de vista, sin embargo, que la transformación que necesitamos comprender es más profunda y, si se quiere,

³ Siendo diputado Javier Milei (2022) afirmaría en un evento público: “No voy a estar pidiendo perdón por tener pene. No tengo por qué sentir vergüenza de ser un hombre, blanco, rubio de ojos celestes”

incluso más estructural: partiendo de Berti (2022) podemos decir que así como lo estatal ha perdido la coincidencia con el territorio que lo caracterizara durante siglos, los individuos se desdibujan en las múltiples trayectorias de una existencia digital multiforme y la materialidad de las cosas parece diluirse en su mediación digital, por lo que nos enfrentamos a cambios epocales y civilizatorios cuyos efectos apenas atisbamos pero cuya comprensión resulta hoy una tarea de primer orden.

En segunda instancia, en lo que hace a la *vida cotidiana* como dimensión clave para comprender las transformaciones políticas, ya tempranamente las perspectivas etnográficas del mundo político pusieron el acento en el estudio del conjunto de las “narrativas y prácticas de los sujetos, la reconstrucción de sus trayectorias de vida y la construcción de los datos desde el contexto global de las relaciones y prácticas sociales en la vida cotidiana y en los procesos de movilización colectiva” (Manzano et. al., 2008, p. 9).

Sobre esta base, podemos entender lo importante que es llegar a construir una concepción práctica de la ideología, en tanto a esta se accede a través de la experiencia (Semán, 2023). Así, parte del éxito de las narrativas liberales puede pensarse en función de la afinidad que estas tienen con la forma en que las personas se narran a sí mismas y llevan adelante sus vidas. A esto se añade el efecto que experiencias sociales traumáticas, desestructurantes, caotizantes de lo cotidiano –entre las que Grimson (2024) ubica, por ejemplo, la última pandemia o la inflación acelerada en Argentina durante los últimos años de gobierno progresista– tienen en las expectativas, ponderaciones y tomas de decisión de las personas. Nuevas concepciones de sí, nuevas expectativas, nuevas experiencias, temores, horrores: nuevas formas de construcción de la vida de todos los días en las que enraíza la política realmente existente y, por tanto, toda profundización o todo viraje históricamente posible.

Cabe recordar a este respecto, claro está, que buena parte de la lucha y construcción política feministas estuvieron y aún se hallan vinculadas a un proceso de “re-politización” de la vida cotidiana,

sacando a la luz el carácter político y colectivo de violencias, opresiones e injusticias antes arrojadas al ámbito de lo privado, de acuerdo al “orden natural de las cosas”. Reconocer en el espesor de lo cotidiano los puntos críticos de articulación ideológica, los lugares políticos donde coagulan sentidos y pertenencias, a fin de comprender esas adhesiones, problematizarlas y, ojalá, disputarlas es para los feminismos terreno ya caminado del que se pueden obtener enseñanzas valiosas.

Finalmente, encontramos la espinosa cuestión del *deseo* desde que Mark Fisher (2016) volvió a traer la pregunta por la posibilidad de un deseo poscapitalista; desde que experiencias políticas recientes como la argentina repopularizaron expresiones deleuze-guattarianas (1985) como aquella que reconoce que las máquinas sociales como máquinas de sometimiento suscitan “incomparables amores” que no pueden explicarse por el interés, sino que este se explica por ellas, o bien la célebre: “Las masas no fueron engañadas, ellas desearon el fascismo en determinado momento, en determinadas circunstancias, y esto es lo que precisa explicación, esta perversión del deseo gregario” (p. 36), urge una reflexión seria y menos panfletaria sobre la cuestión.

De este modo, la tensión entre lo que algunos han dado en llamar el deseo de la propia impotencia y lo que Verónica Gago (2019a) planteará como la potencia feminista al modo de capacidad deseante –que implica que el deseo no es lo contrario de lo posible, sino la fuerza que empuja lo que es percibido colectivamente y en cada cuerpo como posible– delimita un espacio fructífero de trabajo y reflexión, siguiendo el hilo de la pregunta por nuestros deseos y las formas posibles de retramarlo, reasirlo desde nuevos puntos, vincularlo a nuevos objetos y nuevos horizontes.

Reflexiones finales

A esta altura de la discusión, y considerando la hondura de las dimensiones esbozadas aquí, hacia el final de este escrito cabría pensar que los gobiernos progresistas en el poder en Argentina, lejos de haber sido “demasiado” feministas, y poder explicar a través de ello su crisis profunda, lo han sido demasiado poco. Su incapacidad para construir formas de gobierno y condiciones de reconfiguración subjetiva propias y realmente alternativas a las puestas en juego por el neoliberalismo transnacional, junto con las dificultades para encarar acciones desde las nuevas territorialidades, capaces de asir dimensiones significativas de la vida cotidiana de las personas y, además, de poner en jaque sus deseos y aspiraciones, se hallan a nuestro entender en la base de los problemas a los que hoy nos enfrentamos.

Sin embargo, y aunque lo dicho parece empujarnos sin ambages al pesimismo, quizás aún quepa ver un rayo de esperanza: si bien la crisis de representación y el descrédito de las democracias realmente existentes es ya un dato de sentido común en las ciencias sociales, haremos bien en recordar, con Rancière, cómo el hecho de que aún hoy, cuando los representantes democráticos que conforman una auténtica oligarquía de Estado han demostrado sobradamente su mediocridad cuando no su absoluta incapacidad y desnuda corrupción, ciudadanas y ciudadanos sigan apasionándose por ciertas ideas, referentes, formas del hacer político puede ser muestra de un deseo profundamente democrático. El deseo, simplemente, de que la política signifique algo más que la elección entre oligarcas sustituibles y la democracia algo más que la adhesión a mecanismos cada vez más despojados de sentido y relevancia social. El deseo, finalmente, de una nueva igualdad.

Bibliografía

Arendt, Hannah (2004). *Los orígenes del totalitarismo*. México: Taurus.

A24com [@A24com] (16 de mayo de 2022). Milei eliminará el Ministerio de la Mujer “si es Presidente “. [video]. Youtube. [Fragmento de discurso de presentación del libro *El camino del libertario* en la Feria del Libro]. <https://www.youtube.com/watch?v=nIXI6CHjtPo>

Berti, Agustín (2022). *Nanofundios. Crítica de la cultura algorítmica*. Córdoba: La Cebra.

Casullo, María Esperanza (septiembre de 2024). El peronismo será progre o no será. *Diplomatique*. <https://www.eldiplo.org/303-la-autodestruccion-del-progresismo/el-peronismo-sera-progre-o-no-sera/>

Espinosa Damián, Gisela y Lau Jaiven, Ana (coords.) (2011). *Un fantasma recorre el siglo. Luchas feministas en México, 1910-2010*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco; Consejo Nacional para la Cultura y las Artes; El Colegio de la Frontera Sur.

Deleuze, Gilles y Guattari, Felix (1985). *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.

Díaz Cruz, Rodrigo (2014). *Los lugares de lo político, los desplazamientos del símbolo. Poder y simbolismo en la obra de Víctor W. Turner*. México: Gedisa.

Fischer, Karin y Dieter, Plehwe (2013). Redes de think tanks e intelectuales de derecha en América Latina. *Nueva Sociedad*, 245, 70-92.

Fisher, Mark (2016). *Realismo capitalista ¿No hay alternativa?*. Buenos Aires: Caja Negra.

Forti, Steven (2024). ¿La extrema derecha otra vez “de moda”? Metapolítica, redes internacionales y anclajes históricos. *Nueva sociedad*, 310, 66-78.

Gago, Verónica (2019a). *La potencia feminista: o el deseo de cambiarlo todo*. Madrid: Traficantes de sueños.

Gago, Verónica (2019b). Traducir el manifiesto comunista en tiempos de revuelta feminista. *Heterotopías*, 2(4), 1-14.

García-Mingo, Elisa y Díaz Fernández, Silvia (2022). *Jóvenes en la Manosfera. Influencia de la misoginia digital en la percepción que tienen los hombres jóvenes de la violencia sexual*. Madrid: Centro Reina Sofía sobre Adolescencia y Juventud.

Gené, Mariana (2024). El ascenso de la derecha electoral argentina en el siglo XXI. *Revista Uruguaya de Ciencia Política*, 33. <https://doi.org/10.26851/RUCP.33.3>

Gené, Mariana; Kessler, Gabriel y Vommaro, Gabriel (10 de diciembre de 2024). Qué tienen los leones en el corazón. *Anfibia*. <https://www.revistaanfibia.com/aniversario-milei-que-tienen-los-leones-en-el-corazon/>

Grimson, Alejandro (2025). *Los paisajes emocionales de las ultraderechas masivas. ¿La gente vota contra sus intereses?* Guadalajara: CALAS; Editorial Universidad de Guadalajara.

Haraway, Donna (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Buenos Aires: Consonni.

Iglesias, Diego (9 de agosto de 2024). A naufragar: crisis moral y desorientación política. *Anfibia*. <https://www.revistaanfibia.com>

com/a-naufragar-alberto-fernandez-o-sea-digamos-diego-iglesias/

Lerner, Steve (2012). *Sacrifice Zones. The frontline of toxic chemical exposure in the United States*. Cambridge; Massachusetts; Londres: The MIT Press.

Magaña García, Celia y Ruffini, María Luz (comps.) (2024). *Reconfiguración política de América Latina: segunda ola progresista, movimientos sociales y ultraderecha antifeminista*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

Manzano, Virginia et al. (2008). Apuntes para la construcción de un enfoque antropológico sobre la protesta y los procesos de resistencia social en la Argentina. En Mabel Grimberg et al (comps.), *Investigaciones en Antropología Social* (pp. 1-28). Buenos Aires: FFyL; Antropofagia.

Márquez, Nicolás y Laje, Agustín (2018). *El libro negro de la nueva izquierda. Ideología de género o subversión cultural*. Buenos Aires: MCS.

Ramírez, Ignacio y Vommaro, Gabriel (2024). Milei, ¿por qué? Hechos e interpretaciones de una erupción electoral. *Revista Más Poder Local*, (55), 161-171. <https://www.maspoderlocal.com/index.php/mppl/article/view/milei-argentina-elecciones-2023-mppl55>

Rancière, Jacques (2006). *El odio a la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu.

Romero, Ivana (19 de enero de 2024). El feminismo, ese enemigo íntimo de Milei. *Página/12*. <https://www.pagina12.com.ar/705327-el-feminismo-ese-enemigo-intimo-de-milei>

Ruffini, María Luz (2022). *La politicidad popular entre el fin del ciclo kirchnerista y el inicio del gobierno de Cambiemos: hacia una*

pragmática de la gubernamentalidad [Tesis de doctorado]. Universidad Nacional de Córdoba.

Segato, Rita (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad*. Buenos Aires: Prometeo.

Semán, Pablo (coord.) (2023). *Está entre nosotros. ¿De dónde sale y hasta dónde puede llegar la extrema derecha que no vimos venir?* Buenos Aires: Siglo XXI.

La inestabilidad ontológica del clima

O una antropología del conocimiento atmosférico

Santiago Moya

■ Doi: 10.54871/ca26ay1g

Introducción

La irrupción en la agenda pública del problema del cambio climático ha desafiado fuertemente tanto a la ciencia como a la política, poniendo en cuestión la separación moderna entre *naturaleza* y *cultura*. Si bien este fue siempre un tema de interés para la antropología, con la crisis ecológica actual, la oposición entre humanidad y naturaleza parece resquebrajarse cada vez más, suscitando la necesidad de replantear las relaciones entre lo humano y lo no-humano. En este trabajo, basado en una investigación etnográfica con meteorólogos y científicos del clima en Argentina (2015-2023), analizo la relación entre la producción y el uso de la información científica, en el marco de procesos de *coproducción de conocimiento climático* entre comunidades de expertos, decisores políticos, actores territoriales, etc. En las últimas dos décadas, las ciencias sociales (y la antropología en particular) han sido crecientemente interpeladas para abordar los *aspectos sociales* del tiempo y el clima, en términos de una utilidad social de la información científica¹ (Lemos y

¹ Estos trabajos exploran la influencia del contexto sociocultural en el uso de pronósticos climáticos y plantean la creación de ciencia *utilizable* que informe de manera

Morehouse, 2005; Peterson et al., 2010; Dilling y Lemos, 2011). Esta cuestión, de gran interés en el debate internacional sobre el cambio climático, fue resignificada en mi trabajo y planteada en términos más amplios que los formulados por las instituciones globales. No tanto (o no solo) atendiendo a cómo las diversas comunidades *interpretan* el clima, sino también considerando cómo la ciencia climática *construye* la naturaleza.

Las ciencias del clima dependen de una infraestructura global de producción de datos, interconectada a nivel planetario. Sin embargo, el modo en que esta actividad se concretiza a nivel local es altamente variable, dependiendo de las redes tecnocientíficas de cada país, pero también de las expectativas sociales de una ciencia orientada a anticipar el estado de la atmósfera. El interés principal de mi investigación, en esta dirección, es analizar las condiciones locales en las cuales los técnicos y científicos argentinos se imbrican en esta actividad, formando parte de una *infraestructura global* de conocimiento climático (Edwards, 2011), en vistas a problematizar la coimplicación de la naturaleza y la cultura en las prácticas científicas.

En este trabajo en particular, reviso en primer lugar cómo la antropología ha tratado el problema del clima y el ambiente, en relación con su histórica matriz conceptual: el binomio naturaleza y cultura. Luego, sitúo esta relación en el marco del campo emergente de la antropología del clima, para finalmente analizar de forma empírica las nociones del clima por parte de técnicos y científicos atmosféricos en Argentina, teniendo en cuenta la tensión entre las redes tecnocientíficas globales y la localidad de las prácticas de conocimiento.

efectiva las políticas climáticas. Si bien discuten la idea de que la utilidad de la información sea algo endógeno a determinado modelo o predicción climática, corren el riesgo de “sociologizar” solamente a los *usuarios* de la información y no a los productores. Como plantea Renzo Taddei (2013), la utilidad de una previsión es siempre algo relacional.

Antropología, naturaleza y cultura

El tratamiento del clima, en relación a la naturaleza y la cultura, tiene un largo recorrido en la historia de la antropología. En las etnografías clásicas se ha tendido a abordarlo como un escenario sobre el que la acción humana transcurre, apareciendo generalmente en los apartados sobre las características físicas del entorno. Excepciones a esta tendencia pueden ser el famoso ensayo de Marcel Mauss (1904) sobre las variaciones estacionales en las sociedades esquimales, o la monografía de Evans-Pritchard (1977 [1940]) sobre los nuer, cuya noción de *tiempo ecológico* implicó una potente relativización de los universales kantianos de tiempo y espacio. Más adelante, la ecología cultural de Julian Steward y Leslie White, en los años cincuenta, va a incorporar el análisis del ambiente como un factor que media en la relación entre la tecnología y la evolución. Estos estudios tendieron a centrar la atención en el modo en que la naturaleza y el entorno constriñen las posibilidades materiales de la vida humana. El materialismo cultural de Marvin Harris ubicaba el clima y el medio ambiente como parte de la infraestructura (incluyendo ahí variables demográficas, económicas, tecnológicas y ambientales) y como un factor central en lo que el autor llamó *selección cultural* (Harris, 2001 [1979]).

Por fuera de las tendencias dominantes de la época, los trabajos de Roy Wagner en los años setenta son un antecedente importante del modo en que las corrientes antropológicas contemporáneas conceptualizan la naturaleza y el ambiente en relación a lo cultural y lo material. Anticipándose a lo que hoy se conoce como antropología simétrica (Latour, 2012 [1991]), antropología de la naturaleza (Descolá, 2005) o *giro ontológico* (Holbraad y Pedersen, 2021), este antropólogo planteaba, en *La invención de la cultura*, que la antropología ambiental tiende a presuponer que la *cultura* (como dominio simbólico extraorgánico) es una adaptación a una realidad natural preexistente y universal. Desde este punto de vista, las diferentes

culturas serían representaciones diferentes frente a manifestaciones diferentes de la misma naturaleza.

Si bien muchos antropólogos ecológicos son sensibles al hecho de que las culturas desempeñan un papel importante en la formación de sus medioambientes, la naturaleza misma de su investigación les impide dar el siguiente paso lógico: la conclusión de que el hombre crea sus propias realidades. Esta antropología controla y produce *naturaleza* a través de medios culturales en la medida en que la naturaleza universal es el único fundamento fenoménico para obtener definiciones-traducciones *equivalentes* a partir de sus objetos de estudio (Wagner, 2019 [1975]).

El problema de esta perspectiva es que finalmente la *naturaleza* sería universal e inmutable y las *culturas* particulares y variables, pasando por alto el hecho de que esta forma de establecer la distinción entre lo humano –en tanto construido o convencional– y la naturaleza –como lo dado–, supone una noción muy singular de la naturaleza, marcada por eso que Philippe Descolá (2005) más recientemente llamó la *gran división*, característica del naturalismo. Un desafío más radical para la antropología en el contexto actual sería considerar la naturaleza también como variable, haciendo de la alteridad algo más que un mero problema de representaciones de una realidad definida en los términos de la ciencia moderna (física, climática, biológica, etc.). En esta dirección, aspectos como el tiempo, el clima, la atmósfera, etc., han dejado de ser categorías dadas del discurso antropológico (el telón de fondo donde la acción humana transcurre) para convertirse en auténticos objetos de investigación etnográficos. En el próximo apartado revisaré muy sucintamente la literatura en torno a lo que puede denominarse una *antropología del clima*, para finalmente anclar mi propio trabajo etnográfico en el marco de este campo emergente.

Una antropología del tiempo y el clima

Varios estudios antropológicos han indagado acerca de cómo las poblaciones locales conocen e interpretan el clima, tal es el caso de las compilaciones *Weather, Climate, Culture* de los antropólogos norteamericanos de Sarah Strauss y Benjamin Orlove (Orlove, Chiang y Cane, 2004), y *Local Knowledge and Every Day Life*, editado por los historiadores de la ciencia Vladimir Jankovic y Christina Barboza (2008). En nuestra región, las antropólogas Annamaria Lammel, Marina Goloubinoff y Esther Katz publicaron la compilación *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano* (1997). Este tipo de trabajos se interrogan cómo diferentes sociedades conceptualizan el tiempo atmosférico en relación a los conocimientos embebidos en la vida cotidiana, asociados a lugares y encarnados en prácticas específicas: las predicciones de comunidades campesinas en Perú (Orlove, Chiang y Cane, 2004); los rituales y simbolismos en México asociados a fenómenos de lluvia o granizo (Lammel, 1997; Spraj, 1997); las predicciones a partir del comportamiento de animales entre los nahuas (Villela, 1997) y entre campesinos e indígenas bolivianos (Yana, 2008); los conocimientos tradicionales sobre cambio climático en Colombia (Ulloa et al, 2008); las predicciones de los *profetas de la lluvia* en Brasil (Taddei, 2005, 2006; Pennesi, 2007), por poner solo algunos ejemplos. En estos trabajos, el conocimiento *tradicional* es contrapuesto al conocimiento *experto*, asociado al aparato estatal moderno.

Sin embargo, no se ha hecho el mismo esfuerzo en el sentido inverso, es decir, interrogando cómo el clima es construido como objeto de conocimiento a través de las redes técnicas en las que se articulan las instituciones de la modernidad. Una excepción a esta tendencia son los trabajos del historiador de las ciencias Paul Edwards, quien ha investigado acerca del origen y desarrollo de la modelación climática del planeta. Este autor ha acuñado el concepto de *globalismo infraestructural* para describir el ensamblado

tecnocientífico de la climatología como una *máquina vasta*, a partir de la cual “el mundo como un todo es producido y mantenido, al mismo tiempo como objeto de conocimiento y como arena unificada de intervención humana” (Edwards, 2010). Además de Edwards, diversos historiadores y geógrafos han hecho interesantes descripciones acerca de diversas configuraciones histórico-nacionales de la ciencia climática, como una clave analítica para problematizar la constitución del mundo moderno (Monmonier, 1999; Fleming, Jankovic y Coen, 2006; Fleming, 2016).

En nuestra región, los antropólogos brasileiros Marko Monteiro y Jean Carlos Miguel estudiaron las trayectorias y disputas históricas en torno a la creación de instituciones científicas y de modelación climática como una “práctica de conexión global” que interpela cuestiones geopolíticas de soberanía y prestigio científico, expandiendo las fronteras del control político de los estados (Miguel, Mahony y Monteiro, 2019). Estos autores analizan las infraestructuras de conocimiento del *sur global*, subrayando las asimetrías tecnocientíficas existentes entre países y regiones, destacando las estrategias que se han desplegado para enfrentarlas y cómo estos mundos diferentes de la ciencia climática se relacionan entre sí en espacios *globalistas* como el IPCC (Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático). Ese régimen global de prácticas en las cuales los Estados actúan geopolíticamente no está desconectado de la escala local de actuación. Para producir estos estudios es necesario desarrollar nacionalmente aparatos técnicos y producir nuevos conocimientos que permitan tornar los efectos del cambio climático “legibles al estado” y, consecuentemente, tornar tales efectos susceptibles a las prácticas de gobierno en esa escala (Miguel, 2017, p. 22).

Estos trabajos críticos, de inspiración foucaultiana, destacan el carácter performativo de las políticas y narrativas del cambio climático, mostrando cómo las propuestas de medidas estatales adecuadas se producen sobre la base de la anticipación de escenarios futuros realizados con modelos matemáticos, con un poder para

predecir y “performar socialmente la temporalidad” (Taddei, 2019), configurando espacios de planificación biopolítica del Estado, entendidos como pragmáticas de gobierno que permiten ordenar simbólicamente el territorio (Lahsen, 2005). Desde esta perspectiva, el discurso global sobre el cambio climático se caracteriza por cierta manera de pensar acerca del clima, estableciendo una formación discursiva que construye maneras específicas de hablar y programas específicos alrededor del planeta, lo que Astrid Ulloa (2010) llama una “ecogubernamentalidad climática global”.

En Argentina, los estudios antropológicos sobre ciencias del clima se han concentrado en torno a conceptos como los de *utilidad social* de la ciencia (Hidalgo et al, 2010), *apropiación social* de la ciencia (Hidalgo y Natenzon, 2014), *coproducción* de conocimiento (Hidalgo y Carabajal, 2018; Hernández y Fossa Riglos, 2019), *ciencia postnormal* (Funtowics y Ravetz, 1993),² etc., que han sido retomados, tensionados y discutidos con diversos énfasis, en el marco de proyectos internacionales sobre variabilidad climática en el sector agropecuario argentino (Hernández et al, 2015) y sobre la implementación del Marco Mundial de los Servicios Climáticos (Carabajal, 2017; Carabajal, 2020). En efecto, en el transcurso de la última década comenzó a tener lugar, cada vez más, la participación de antropólogos en proyectos de investigación interdisciplinarios sobre variabilidad climática y calentamiento global, dando lugar a dispositivos de articulación disciplinar que han integrado de diversos modos el conocimiento producido por las ciencias de la *sociedad* al

² El concepto de *ciencia posnormal* de Silvio Funtowicz y Jerome Ravetz (1991) busca ser una herramienta conceptual para abordar las situaciones en las que los hechos son inciertos, los valores están en disputa y las decisiones son urgentes. Estos autores sostienen que la mayor parte de las cuestiones apremiantes de la realidad contemporánea conciernen a sistemas complejos donde casi todos los problemas tienen más de una respuesta plausible y muchos no cuentan siquiera con una respuesta científica bien definida. Su propuesta es, entonces, que las decisiones sean tomadas por una “comunidad de pares extendida”, en la que se incluya a todos los afectados por un problema y a todas las diferentes maneras de actuar sobre él, reconociendo una pluralidad de perspectivas legítimas acerca de la cuestión.

conocimiento de las ciencias de la *naturaleza* (Hidalgo y Natenzon, 2014), tanto como la interpelación de saberes de diversos actores no científicos, como productores agropecuarios (Spinoso y Hernández, 2019), agentes de defensa civil y bomberos voluntarios (Hurta, 21 al 25 de julio de 2019; Canneva, Hernández y Robledo, 2018).

Estas experiencias se encuadran en normativas y directrices globales específicas: la Organización Meteorológica Mundial (OMM), dependiente de la ONU, estableció en el año 2007 el Marco Mundial de los Servicios Climáticos, a través del cual se busca generar las condiciones para el establecimiento de redes de colaboración entre proveedores de información climática y los denominados *stakeholders* y usuarios de esta información (agencias gubernamentales, productores agropecuarios, empresas), “a los fines interpretar y aplicar la información climática para la toma de decisiones, el desarrollo sostenible, y la mejora de productos de información climática, predicciones y perspectivas” (OMM, 2009). Como parte de estas iniciativas, he podido participar en redes interdisciplinarias y transectoriales entre meteorólogos, antropólogos, agrónomos, productores rurales, etc., para la generación de información climática socialmente relevante para diversos perfiles de “usuarios”, teniendo entre mis objetivos contribuir a mejorar la apropiación social de la ciencia climática (Moya, 2018; 2019).

Como parte de mi investigación doctoral,³ en el próximo apartado describo los modos en que los meteorólogos argentinos conocen el tiempo atmosférico como parte del trabajo de composición del mundo. Describo las redes técnicas de las ciencias del clima a través de las prácticas de conocimiento de los técnicos del Servicio Meteorológico Nacional, buscando comprender cómo el “tiempo” es producido, negociado y discutido en contextos de incertidumbre e inclusión de actores sociales.

³ Mi trabajo de campo comenzó en el año 2015 como becario de uno de un proyecto interdisciplinario sobre pronósticos meteorológicos e inundaciones urbanas, denominado ALERTAR, y se extendió hasta el año 2021, pasando por distintas formas de participación (como empleado del organismo y luego como becario doctoral del CONICET).

Infraestructuras globales y conocimientos situados

El desarrollo de la meteorología a nivel internacional se da a mediados del siglo XIX, cuando los estados comenzaron a extender de manera sistemática redes de observación de la atmósfera con mediciones regulares, estableciendo instituciones con capacidad para mapear y luego predecir el tiempo.⁴ En Argentina, el Servicio Meteorológico Nacional se fundó en 1872 durante la presidencia de Domingo Faustino Sarmiento, siendo la tercera institución de este tipo creada en el mundo luego de Hungría (1870) y Estados Unidos (1871).⁵ La medición de la atmósfera en el territorio argentino fue desde este momento una prerrogativa de esta oficina y en el curso de su historia el Servicio Meteorológico Nacional (SMN) fue expandiendo las redes y estaciones de observación en distintos puntos del país. Estas mediciones *in situ* constituyen la base de una institución que depende de los datos de observación para producir sus previsiones, estadísticas y servicios. Es que para poder obtener una visión “global” de las condiciones de la atmósfera y predecir su evolución se requiere disponer de millones de mediciones realizadas de forma sincrónica y coordinada por los estados nacionales. Para ello, instituciones como la Organización Meteorológica Mundial (OMM),⁶ dependiente de la ONU, se encargan de coordinar

⁴ Este proceso no puede desvincularse del auge que tuvo la estadística a partir del siglo XVIII y su relación particular con el Estado (Rodríguez, 2012). Diversos historiadores de la ciencia han descrito el modo en que el siglo XIX experimentó un crecimiento de disciplinas relacionadas con el conocimiento y medición de los territorios, como la topografía, la geodesia, la cartografía, la meteorología y oceanografía, demografía, etc., un conocimiento asociado a las necesidades de administración de los estados modernos (Montaner, 2002; Rieznik, 2016).

⁵ En nuestro país, el origen de esta actividad estuvo ligado al proyecto de construcción del Estado nación de fines del siglo XIX, que concibió la ciencia como factor de progreso y modernización.

⁶ La OMM, dependiente de la ONU, es la máxima autoridad meteorológica a nivel global, integrada por 193 países y territorios. Si bien la OMM se creó en 1950, su predecesora fue la Organización Meteorológica Internacional (OMI), fundada en 1873 para facilitar el intercambio internacional de información meteorológica.

y estandarizar el intercambio internacional de los datos. A través de estas instituciones, capaces de establecer un sistema uniforme de observaciones a nivel planetario; “el mundo como un todo puede ser producido y mantenido, al mismo tiempo como objeto de conocimiento y como arena unificada de intervención humana” (Edwards, 2010).

La existencia científica del clima requiere el funcionamiento de complejas redes sociotécnicas planetarias de recolección de datos, como estaciones de superficie, globos meteorológicos, satélites, radares, boyas oceánicas, aviones, etc. Sin embargo, en ocasiones es reificado para ser presentado en los foros internacionales como parte de la *naturaleza*, como algo separado de lo político.

Algunos autores han señalado que estos dispositivos de representación dieron a la ciencia meteorológica una visión exterior y distante del ambiente, en oposición a una experiencia cotidiana e íntima como la que se desprende de percibir y sentir el tiempo (Simonetti, 2019; Ingold, 2018; Fleming, Jankovic y Coen, 2006). La meteorología, como otras ciencias, forma parte de esa historia de expansión de las tecnologías de visualización que hicieron de la vista una herramienta de distanciamiento. Medir la atmósfera es, para los meteorólogos, principalmente observarla: con satélites que *ven* desde el cielo, radares que *ven* desde el suelo, pluviómetros desde las estaciones e infinidad de sensores que recortan pequeños fragmentos de ese gigante llamado clima. Sin embargo, como plantea Tim Ingold, los discursos de la tecnociencia anclados en aquellos dispositivos no se corresponden con la experiencia en la que se ven involucrados los habitantes del planeta (humanos y no humanos), inmersos en las corrientes del medio ambiente y expuestos a las vicisitudes del tiempo.⁷ Más aún, los propios científicos son

⁷ En una línea similar, el sociólogo ambiental Bronislaw Szerszynski plantea que con las mediciones y cálculos los meteorólogos científicos “entraron el tiempo hacia adentro, en un esfuerzo por domar su desobediencia material y semiótica, a fin de someterlo a un tipo de lectura muy particular, una que es estrechamente tecnológica” (Szerszynski, 2010, p. 21). De este modo, leer y escribir el tiempo, se tradujo en la

también habitantes, cuyos estudios no son solamente *sobre* el ambiente, sino también (y principalmente) *en* un ambiente:

Toda la ciencia depende de la observación, y la observación depende de la misma sensibilidad y juicio con relación al mundo que nos rodea, que son claves en las prácticas de los *in-habitantes*, sean científicos, granjeros, montaraces, pescadores, cazadores o cualquier otro cuyas vidas estén inextricablemente ligadas a los terruños y océanos de nuestra única tierra (Ingold, 2012, p. 22).

En este sentido, algo como el *sistema de observación global* de la OMM, compuesto por los servicios meteorológicos y las estaciones de cada país, no deja de ser algo muy localizado en las prácticas más cotidianas en las que los meteorólogos se implican día a día. Ilustraré este punto con algunos ejemplos de mi trabajo de campo.

Ricardo⁸ es observador del Servicio Meteorológico en el aeropuerto de Formosa. Como observador de campo, su trabajo consiste en registrar las variables atmosféricas con los instrumentos del campo de observación, codificarlas en un mensaje estandarizado y remitirla como información a los centros globales de procesamiento. Esto es algo que hacen cerca de setecientos observadores del SMN en 125 lugares distribuidos a lo largo del territorio argentino y la Antártida, de acuerdo a un plan de labor en el que cada hora se miden y envían datos a Buenos Aires, para que sean corregidos por otros técnicos y retransmitidos a los centros globales, pasando a formar parte de un banco global de datos. Esa información es utilizada para elaborar las previsiones y para *alimentar* los modelos matemáticos que permiten *representar* la atmósfera. Conversando con él en la estación, me comentaba que en las inmediaciones de la

modernidad, en una clausura tecnológica de las fluctuaciones del medio. Para Tim Ingold se trata de una operación que consiste en “virar el mundo sobre sí de tal forma que sus líneas y movimientos de crecimiento se conviertan en barreras contenedoras” (Ingold, 2018, p. 112).

⁸ Los nombres de los interlocutores han sido modificados para preservar el anonimato.

oficina *cohabitan* gran diversidad de animales, desde perros, víboras y zorros, hasta variedad de aves e insectos:

Nosotros subsistimos acá con alimañas de todo tipo. Están en todos lados, tanto en la parte del monte como en la parte que está cerca de la ruta. Tenemos acceso a todo tipo de animales, tanto a perros, zorros, como animales silvestres. Y víboras, bueno, sin duda. Miles hemos matado acá. Acá mismo debajo de la oficina de la estación tenemos... seguramente un gran hueco afectado por las hormigas, hecho por las hormigas... Y periódicamente por ahí salen. Sabemos que se comportan de acuerdo al estado del tiempo y salen... Y las víboras que cohabitan acá también. Cuando hay una posibilidad de mal tiempo, cuando está por inestabilizarse, las hormigas dan muestras de que algo está sucediendo. El desorden de las hormigas, en el caminito de hormigas, de caminar para un lado y otro... Es un comportamiento muy desordenado cuando se anticipa a un mal tiempo. Generalmente es un cambio muy brusco lo que ocurre ante eso. Después tenemos acá al Pacaá. Hoy no estaba cantando... pero el pacaá anuncia un viento norte. O anuncia la entrada de un frente frío... Y tenemos otro pájaro, un ave, la martineta le decimos nosotros. Es una perdiz más grande. Esa canta también cuando va a haber un cambio. Un cambio de tiempo: un día caluroso, si va a ingresar una masa de aire más fría o inestable, ella se anticipa con bastante tiempo. Y lo escuchamos porque es un cantito agradable el de la martineta. El del pacaá no, el del pacaá es más agresivo. Y hay otros que también se comportan de esa manera. El pavo de monte... También está el chajá (comunicación personal, julio de 2015)

Me resultó curioso que, como técnico de una institución científica, Ricardo describiera la presencia de estos animales a partir de una correlación entre su conducta y los cambios atmosféricos. Esto es algo que había escuchado señalar a pequeños agricultores de la zona, como una herramienta de manejo de los cultivos, pero nunca a un meteorólogo del SMN. La atención a los signos del entorno como señales de anticipación del tiempo está documentado en diversos trabajos sobre conocimientos *indígenas* del clima,

usualmente contrapuesto al conocimiento *experto* asociado al aparato estatal moderno. En el caso de Ricardo, sin embargo, la labor técnica consistente en medir las variables con los instrumentos meteorológicos no le impedía interpretar también otros signos atmosféricos además de la información que arrojan los instrumentos.

La noción de *Umwelt* (mundo circundante) del etólogo Jakob von Uexküll me permitió resignificar esta situación. Para este biólogo kantiano, no existe un entorno objetivo, independiente del perceptor, sino que cada animal instituye un mundo a partir modos de significación propios, como si creara alrededor suyo una burbuja que extrae del entorno cierto número señales, *portadoras de significación*. Así, “cada sujeto teje relaciones como hilos de una araña, sobre determinadas propiedades de las cosas, entrelazándolas hasta configurar una sólida red que será portadora de su existencia” (Uexküll, 2016 [1934], p. 4). Esto es similar a lo que Gregory Bateson llamaba *información*, entendida como una “diferencia que hace una diferencia” (Bateson, 1991 [1972], p. 221).⁹ De las infinitas posibilidades que tienen las cosas, el sujeto solo seleccionará algunas pocas. Por ejemplo, el *canto agradable de la martineta*, como portador de significación, puede señalar el ingreso de una masa de aire inestable, tal como una veleta señala la dirección del viento y el anemómetro la velocidad. Podríamos decir que lo que comunican estos animales, tanto como los instrumentos de medición y los sensores automáticos, son “noticias sobre una diferencia” (Bateson, 1991 [1972]). Perciben el cambio y lo *anuncian*, dando indicios “de que algo está sucediendo”.

Las hormigas moviéndose de una forma alborotada, trazando un camino desordenado, interpretan a su modo aquello que las afecta. Dan muestras de lo que está sucediendo, afectando la

⁹ Como señaló Bateson, el lenguaje articulado es solo una de las formas de la comunicación, una invención reciente en la historia evolutiva, que ha emergido de las relaciones semióticas del mundo vivo. La comunicación cinética o paralingüística (sonidos, gestos, movimiento, etc.), en cambio, es la forma en la que la vida más allá de lo humano se comunica y es lo que tenemos en común con el resto de los seres vivientes.

percepción de un observador como Ricardo, capaz de advertir esos cambios e inferir que el tiempo se está inestabilizando, como las hormigas. Así, un Pacaá que con su canto anuncia el ingreso de un frente frío, señala de otro modo aquello que va a registrar el anemómetro. De igual modo, la yarará que sale por debajo de la oficina cuando el tiempo se inestabiliza, *habla* de aquello que luego registrará a su modo el pluviómetro. Si bien estas señales no serán de interés para el Sistema de Observación Global de la Atmósfera, ya que no constituyen una fuente de información objetivada, son significativas para Ricardo y para tantas otras personas que pueden prestar atención a ellas como signos que expresan los cambios atmosféricos.

El psicólogo ecológico James Gibson llamó *affordances* (ofrecimientos) a estas fuentes de información, como aquellas oportunidades que ofrecen las cosas en relación con las capacidades perceptivas de un sujeto, esto es, “posibilidades de acción singulares de un cuerpo específico sobre un ambiente compartido” (Gibson, 2014 [1979], p. 139). Por ejemplo, para los meteorólogos dedicados al *nowcasting* –el pronóstico de la atmósfera a muy corto plazo–, los satélites y radares ofrecen la posibilidad de “ver lo que está pasando en la atmósfera desde dos puntos de vista distintos”, como me explicaba Juan, pronosticador de Buenos Aires. Los satélites, que son “sensores pasivos”, observan la tierra a varios kilómetros de altura a partir de la radiación que emiten los objetos, permitiendo a los meteorólogos seguir la evolución de la atmósfera a partir de las imágenes de los topes nubosos. Los radares, en cambio, “están sobre la tierra y mirando hacia el horizonte van girando a distintas alturas”. Son sensores activos que miden a partir de las señales de onda que emiten y rebotan en los objetos, permitiendo a los meteorólogos “ver dentro y debajo de las nubes”, así como la ecolocalización permite a los murciélagos ubicarse y alimentarse.

Así como un murciélago emite ondas de sonido que viajan y rebotan en objetos e insectos que puede comer cuando el eco de la señal

vuelve y es interpretada por el animal, del mismo modo, un radar emite ondas de radio que viajan por la atmósfera y cuando se encuentra con gotas de agua, hielo o granizo, la señal vuelve al radar para ser medida e interpretada por el meteorólogo (Juan, meteorólogo de Buenos Aires, conversación personal, 16 de mayo de 2017).

Desde esta perspectiva, un modelo matemático, un radar, o incluso el canto de un pájaro, son *affordances* que toman parte en las relaciones que los meteorólogos establecen con el tiempo atmosférico, incidiendo en las decisiones que ellos deben tomar. A partir de la observación de una serie de imágenes satelitales y de radar, por ejemplo, un meteorólogo experimentado puede tomar la decisión de emitir un aviso de alerta para la ciudad de Buenos Aires, decisión que incidirá a su vez en la actividad de otras personas. Como me explicaba Gustavo, pronosticador con 35 años de trayectoria en la institución, la decisión de emitir una alerta “es el momento más importante de un meteorólogo, porque está informando sobre un suceso que afecta la vida de la gente”. Poner a la ciudad de Buenos Aires bajo alerta, me explicaba, no es una pavada: “Vos estás ahí y tenés que tomar la decisión, sabiendo toda la maquinaria que estás moviendo, todo lo que estás poniendo en marcha detrás de eso, con tu decisión” (Gustavo, comunicación personal, 6 de abril 2018).

Para un agente de defensa civil, encargado de desplegar un operativo de prevención, el aviso de alerta de un meteorólogo ofrece a su vez la posibilidad de desplegar una cuadrilla municipal para prevenir un posible riesgo asociado, por ejemplo, a la caída de un árbol o la inundación de una calle. En un taller participativo¹⁰ sobre

¹⁰ Estos talleres pueden ser entendidos como “foros híbrido”, tal como fue propuestos por Callon, Lascoumes y Barthe (2011). Estos han sido concebidos conceptualmente como un procedimiento de consulta que establece una dinámica de exploración para la búsqueda de escenarios comunes entre los diversos actores involucrados. La propuesta exige el desarrollo de una controversia organizada y transparente en la que los involucrados aportan su propia visión y conocimiento sobre los diferentes temas relacionados con ella. La noción de “comunidad de pares extendida”, a la que ya hice referencia en este proyecto, también resulta pertinente para comprender este proceso.

sistemas de alerta temprana que reunía a meteorólogos del SMN y agentes de defensa civil de la ciudad de Buenos Aires, una científica explicaba que la atmósfera tiene un *comportamiento caótico* y que “la incertidumbre es inherente a su propia dinámica”, lo que puede generar que una situación meteorológica específica (como una tormenta intensa) pueda cambiar rápidamente su desarrollo, de una forma que escapa a su propio control como expertos. Por esta razón planteaba que es preciso “aprender a vivir con la incertidumbre”. Frente a esto, un representante de la Dirección de Defensa Civil de la Ciudad de Buenos Aires se sobresaltó señalando que eso afecta de manera significativa la logística de su institución. Lo explicaba de este modo:

La ciudad de Buenos Aires gasta mucha plata cuando ustedes emiten un alerta. ¿Ustedes dirán *por qué*? Lo más caro de todo es el combustible. Tenés que llenar todos los camiones con gasoil porque se viene el alerta meteorológico. Camiones, camionetas, autos, todo lo que tengás. El sistema nuestro funciona así: llega el alerta, y el jefe de guardia recibe del director general y le dice al jefe operativo: “poné el sistema en marcha”. Y le dice al jefe de turno “convocá a todos, en dos turnos”. “Desplazame gente”. “Poneme móviles”. “¿Cuántos móviles sacamos?”. Defensa civil va a sacar doce móviles en la calle. De los doce móviles que tiene toda la zona más crítica, porque tiene personal adiestrado: doce de defensa civil, siete de la guardia, doce de logística. “Preparame la iluminación, equipo para agua, la moto de agua, trae todo, prepará todo”. Ya en una hora tenés todo el material preparado. Ese equipo sale a la calle y en dos horas tenés trescientos tipos en la calle. Ahora, ¿qué pasa?, desactivar ese sistema tarda cinco horas. Porque por más que el Servicio Meteorológico después te diga “la tormenta rotó y no va a pegar”, a nosotros nos genera un problema enorme de recursos logísticos. Entonces lo que les quiero decir es que la carga social que tiene el alerta de ustedes es muy importante. La ciudad de Buenos Aires es muy complicada, no es lo mismo políticamente que una tormenta le pegue a la Buenos Aires que le pegue a otro municipio (funcionario Defensa Civil, comunicación personal, octubre de 2016).

La incertidumbre atmosférica, que para los meteorólogos es una condición inherente a su trabajo, se convierte para los funcionarios de Defensa Civil en un problema político que afecta la organización de la respuesta frente a un evento climático. Esta cuestión ilustra una fricción fundamental entre las formas de conocimiento científico y las expectativas prácticas de las instituciones que lo emplean. Estos mundos, aunque distintos, están inextricablemente ligados por la necesidad de dar respuesta a las variaciones atmosféricas. Desde esta perspectiva, una alerta no es solo un mensaje sobre el tiempo atmosférico; es un punto de articulación en una red de agencias que incluye no solo a científicos y funcionarios, sino también a satélites, tormentas, radares y las propias dinámicas políticas de las instituciones.

Mundos circundantes del naturalismo

Hacia al final de su libro *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*, Von Uexküll se refiere a los “mundos circundantes de los naturalistas” y señala una serie de contrastes acerca del modo en que distintas disciplinas científicas construyen su mundo asociado. Para el astrónomo, que se sienta sobre una torre alta, tan alejado como se pueda de la tierra y extendiendo sus ojos a través de instrumentos ópticos, el mundo circundante se constituye de “soles y planetas que giran en una marcha triunfal”. De forma análoga, en el mundo circundante de un físico nuclear giran electrones, pero “en lugar de reinar una calma cósmica hay un desquiciado bullicio de partículas infinitesimales” (Von Uexküll, 2016, p. 157). En el mundo circundante del conductista, el cuerpo produce la mente, mientras que en el psicoanalista, la mente produce el cuerpo. Así, señala el autor, “el rol jugado por la naturaleza como objeto de los diversos mundos circundantes del naturalista es altamente contradictorio. Si uno quisiera reunir sus propiedades objetivas resultaría un caos” (Uexküll, 2016, p. 158).

Lo que el tiempo y el clima *son* y cómo se comportan, en este sentido, es menos un asunto de hecho que, al decir de Bruno Latour, un *asunto de interés* (Latour, 2012 [1991]). Como planteó Patrice Maniglier, en el antropoceno la pregunta acerca del *nosotros* está ligada a la aparición de la tierra en el escenario de la historia y, por ello, definir qué es la tierra y qué es el clima debe ser objeto de la antropología, en la medida en que no es tanto en los maravillosos logros del IPCC que debemos encontrar la tierra, sino en todas las ecologías en disputa –*contested ecologies*–, en todas las controversias sobre lo que precisamente nos vemos obligados a aceptar que tenemos en común, en definitiva, en los equívocos por los cuales la tierra, la verdadera tierra, la tierra en sí misma, transita (Maniglier, 2016, p. 2014).

En este sentido, la antropología está especialmente bien posicionada para contribuir a la investigación sobre los regímenes de conocimiento y la incertidumbre epistemológica en torno al clima. Aunque a menudo se espera que los antropólogos contribuyan “traduciendo” la ciencia a las poblaciones locales y produciendo *pruebas* para los hallazgos de otras disciplinas, también es posible traer al debate una problematización acerca de la multiplicidad ontológica dentro la propia ciencia moderna (Latour, 1999; Mol, 2002). Las infraestructuras globales de observación atmosférica establecen modos específicos de intervenir sobre la naturaleza y configurar mundos, estableciendo qué aspectos de la atmósfera son medidos, cómo y con qué frecuencia, decisiones que reflejan prioridades científicas y económicas de “gobernanza global”, ya que no solo “observan” la atmósfera, sino que contribuyen a definir qué tipo de relaciones político-ecológicas son posibles. Esta forma de producción de datos puede excluir perspectivas locales o conocimientos situados (Haraway, 1995 [1991]), que no se alinean con los marcos de medición estandarizados. En lugar de asumir la naturaleza como un dominio exterior y unificado sobre el cual la ciencia tendría un acceso único y privilegiado, un desafío más radical en el contexto actual sería considerarla como un ensamblaje de entidades contradictorias que deben ser compuestas, en la medida en que “nadie

observa la Tierra globalmente, nadie observa un sistema ecológico desde ninguna parte, ni el científico ni el ciudadano, ni el productor agropecuario ni el ecologista y, no lo olvidemos, tampoco la lombriz” (Latour, 2012 [1991], p. 71). Si, por el contrario, solo hay visiones locales, es posible tomar en serio cuando un observador explica que insectos y animales son buenos indicadores del estado de la atmósfera, sin reducirlo a una cuestión de subjetividades oponiéndolo a la realidad de la ciencia.

Si el cambio climático no se considera solo un problema ambiental, sino un estado del mundo, entonces la cuestión no solo debería ser “cómo gestionarlo”, sino “cómo percibirlo”. La percepción del tiempo y el clima, de este modo, puede entenderse como la capacidad de responder al propio entorno y al de los demás. Esta capacidad no se limita a la interpretación de datos técnicos, sino que implica una forma de estar atento y disponible para lo que la atmósfera comunica a través de sus manifestaciones (los topes nubosos, los cambios en la presión, la dirección del viento). Esta idea permite replantear la relación entre meteorólogos y usuarios de la información. La cuestión de la relación entre lo que la meteorología produce y la forma en que la “sociedad” recibe, interpreta y utiliza estas informaciones ha cobrado fuerte impulso en los últimos años.

Mi propia participación como antropólogo en el Servicio Meteorológico Nacional de Argentina fue posibilitada por este proceso, que implicó la promoción de espacios de articulación con distintos “usuarios” (defensas civiles, productores agropecuarios, empresas aeronáuticas, navegantes, autoridades marítimas, etc.) en una búsqueda por anclar la producción de conocimiento climático a sus necesidades de uso. Esta cuestión, de gran interés en el debate internacional sobre el cambio climático, fue resignificada en mi trabajo y planteada en términos más amplios que aquellos que las instituciones globales lo han formulado. No tanto (o no solo) atendiendo a cómo las diversas comunidades “interpretan” la información científica, sino también considerando cómo la ciencia “construye” la naturaleza.

Bibliografía

Bateson, Gregory (1991 [1972]). *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Planeta.

Callon, Michel; Lascoumes, Pierre y Barthe, Yannick (2011). *Acting in an uncertain world: An essay on technical democracy*. Cambridge: MIT press.

Canneva, Julieta; Hernández, Valeria y Robledo, Federico (2018). Gestión de riesgo de desastres hidrometeorológicos. Aportes para la construcción de conocimiento climático socialmente apropiable. *CONGREMET XIII. Eventos Extremos de tiempo y clima: integración de conocimientos para la gestión de riesgo*. Mar del Plata, Argentina.

Carabajal, María Inés (2017). *Antropología de las ciencias del clima. El caso de la provisión de servicios climáticos en Sudamérica* [Tesis de doctorado]. Universidad de Buenos Aires.

Carabajal, María Inés (2020). Coproducción de conocimiento: el caso de la reunión de tendencia climática trimestral de Argentina. *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad-CTS*, 15(44), 197-219.

Daipha, Phaedra (2015) *Masters of Uncertainty. Weather forecast and the quest for ground truth*. Chicago: The University of Chicago

Descola, Philippe (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.

Dilling, Lisa y Lemos, María Carmen (2011). Creating usable science: Opportunities and constraints for climate knowledge use and their implications for science policy. *Global Environmental Change*, 21(2), 680-689.

Edwards, Paul (2010). *A Vast Machine: computer models, climate data, and the politics of global warming*. Cambridge: MIT press.

Evans-Pritchard, Edward E. (1977 [1940]). *Los Nuer*. Madrid: Anagrama.

Fine, Edgard A. (2007). *Authors of the storm. Meteorologists and the culture of prediction*. Chicago: University of Chicago Press.

Fleming, James (2016). *Inventing Atmospheric Science. Bjerknes, Rossby, Wexler, and the Foundations of Modern Meteorology*. Cambridge: MIT Press.

Funtowicz, Silvio y Ravetz, Jerome (1991). A new scientific methodology for global environmental issues. *Ecological economics: The science and management of sustainability*, 10, 137.

Gibson, James J. (2014 [1979]). *The ecological approach to visual perception: classic edition*. Nueva York: Psychology press.

Haraway, Donna (1995 [1991]). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

Hernández, Valeria et al. (2015). Confronting farmers' perceptions of climatic vulnerability with observed relationships between yields and climate variability in central Argentina. *Weather, Climate, and Society*, 7(1), 39-59.

Hernández, Valeria y Fossa Riglos, Florencia (2019). El dispositivo etnográfico como herramienta metacognitiva en el campo de los estudios sobre la cuestión climática y la sustentabilidad global. *Etnografías Contemporáneas*, 5(9), 18-41.

Harris, Marvin (2001 [1979]). *Materialismo cultural: la lucha por una ciencia de la cultura*. Walnut Creek; Lanham; Nueva York; Oxford: Alta Mira Press.

Hidalgo, Cecilia y Carabajal, María Inés (2018). Diálogo inter/transdisciplinario en acción: servicios climáticos para el sur de Sudamérica. *Climacom, dossier Inter/transdisciplina*, 5(13).

Hidalgo, Cecilia y Natenzon, Claudia (2014). Apropiación social de la ciencia: toma de decisiones y provisión de servicios climáticos a sectores sensibles al clima en el sudeste de América del Sur. *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad - CTS*, 9(25), 133-145.

Holbraad, Martin y Pedersen, Morten Axel (2021). *El giro ontológico: Una exposición antropológica*. Madrid: Nola.

Hurtado, María Sol (21 al 25 de julio de 2019). Aportes desde la antropología para la construcción de conocimiento climático socialmente apropiable. *XIII Reunión de Antropología del Mercosur*. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil.

Ingold, Tim (2012). *Ambientes para la vida. Conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología*. Montevideo: Trilce.

Ingold, Tim (2018). *La vida de las líneas*. Santiago de Chile: Universidad Alberto.

Fleming, James R.; Jankovic, Vladimir y Coen, Deborah R. (eds.) (2006). *Intimate Universality. Local and Global Themes In the History of Weather and Climate*. Bourne: Science History Publications.

Lahsen, Myanna (2005). Technocracy, democracy, and US climate politics: The need for demarcations. *Science, Technology, & Human Values*, 30(1), 137-169.

Lammel, Annemaria; Goloubinoff, Marina y Katz, Esther (1997). *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*. Quito: Abya-Yala.

Latour, Bruno (1999). *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*. Cambridge: Harvard University Press.

Latour, Bruno (2012). Esperando a Gaia. Componer el mundo común mediante las artes y la política. *Cuadernos de Otra parte. Revista de letras y artes*, 26, 67-76.

Latour, Bruno (2012 [1991]). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Lemos, María Carmen y Morehouse, Barbara (2005). The co-production of science and policy in integrated climate assessments. *Global Environmental Change*, 15(1), 57-68.

Maninglier, Patrice (2016). ¿Cuántos planetas tierras? El giro geológico en antropología. *Revista Avá*, (29), 199-216.

Mauss, Marcel (1979 [1904]). *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos.

Miguel, Jean Carlos Hochsprung (2017). Tecnopolíticas das mudanças climáticas: modelos climáticos, geopolítica e governamentalidade. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, 24(4), 969-987.

Miguel, Jean C. H.; Mahony, Martin y Monteiro, Marko S. A. (2019). "Infrastructural geopolitics" of climate knowledge: the Brazilian Earth System Model and the North-South knowledge divide. *Sociologias*, 21(51), 44-75.

Mol, Annemarie (2002). *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Durham: Duke University Press.

Monmonier, Mark (1999). *Air Apparent: How Meteorologists Learned to Map, Predict, and Dramatize Weather*. Chicago: Chicago Press.

Monteiro, Marko S. A. y Miguel, Jean C. H. (2013). Modelos do Clima, Modelos Políticos: Uma breve historiografia da previsão numérica e modelagem climática no CPTEC/INPE. *Anais da IV Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia*. UNICAMP, Campinas, Brasil.

Moya, Santiago (2018). *Identidad, institución y poder en la construcción del dato meteorológico* [Tesis de licenciatura]. UNSAM.

Orlove, Benjamin; Chiang, John y Cane, Mark (2004). Etnoclimatología de los Andes. *Investigación y Ciencia*, 330(330), 77-85.

Pennesi, Karen (2007). *The predicament of prediction: Rain prophets and meteorologists in northeast Brazil*. Arizona: The University of Arizona.

Peterson, Nicole D. et al. (2010). Participatory processes and climate forecast use: Socio-cultural context, discussion, and consensus. *Climate and Development*, 2(1), 14-29. <https://doi.org/10.3763/cdev.2010.0033>

Taddei, Renzo (2013). Anthropologies of the future: on the social performativity of (climate) forecasts. En Helen Kopnina y Eleanor Shoreman-Ouimet (eds.), *Environmental Anthropology: Future Directions* (pp. 246-265). Londres: Routledge.

Taddei, Renzo (2019). *Meteorologistas e profetas da chuva: conhecimentos, práticas e políticas da atmosfera*. San Pablo: Terceiro Nome.

Taddei, Renzo (2023). Is there Room for Other-than-Human Agency in Transdisciplinary Research? An Ethnographic Reflection. *CTS: Revista iberoamericana de ciencia, tecnología y sociedad*, 18(53), 247-264.

Spinoso, Nahuel y Hernández, Valeria (2019). Construcción del conocimiento acerca del clima: tecno-ciencia, experiencias locales y prácticas productivas en la pequeña producción agropecuaria

del este de Chaco. *1º Congreso Internacional de Ciencias Humanas-Humanidades entre pasado y futuro*. Universidad Nacional de San Martín, San Martín, Argentina.

Simonetti, Christian (2019). Weathering climate: telescoping change. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 25(2), 241-264.

Szereszynski, Bronislaw (2010). Reading and writing the weather. Climate Technics and the Moment of Responsibility. *Theory, Culture & Society*, 27(2-3), 9-30.

Ulloa, Astrid (2010). Geopolíticas del cambio climático. *Revista anthropolos: huellas del conocimiento*, (227), 133-146.

Ulloa, Astrid (2011). Construcciones culturales sobre el clima. En Astrid Ulloa (ed.), *Perspectivas culturales del clima*. Bogotá: UNC.

Villela, Samuel (1997). Vientos, lluvias, arcoiris: Simbolización de los elementos naturales en el ritual agrícola de la montaña de Guerrero (México). En Mariana Goloubinoff, Esther Katz y Annamaria Lammel (eds.), *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano* (pp. 225-235). Quito: Abya-Yala.

Von Uexküll, Jakob (2016 [1934]) *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*. Buenos Aires: Cactus.

Wagner, Roy (2019 [1975]). *La invención de la cultura*. Madrid: Nola.

José Carlos Mariátegui, primer intérprete del fascismo en América Latina

Martín Bergel

■ Doi: 10.54871/ca26ay1h

Introducción

En 1967, el entonces joven italiano Antonio Melis publicaba un ensayo definitorio para los estudios sobre la figura en la que concentraría su carrera como investigador. “Mariátegui, primer marxista de América” vio la luz primero en la revista italiana *Crítica marxista* (Melis, 1967), para de inmediato ser traducido y publicado en la cubana *Casa de las Américas* y luego en otros varios libros y revistas del continente. El artículo de Melis, junto a las también decisivas intervenciones posteriores del argentino José Aricó, fueron claves en la consagración de Mariátegui como el nombre fundador del marxismo latinoamericano como tradición de pensamiento. Y aunque la operación acabaría teniendo algunos efectos de clausura sobre el campo de estudios dedicado al intelectual peruano, en su propia formulación subrayaba su cariz creador. Mariátegui no había sido ciertamente la primera figura adscripta al marxismo en América Latina; varios otros lo habían antecedido. Pero el gesto de nominarlo de ese modo buscaba iluminar su singular heterodoxia y sus aportes originales dentro del linaje de ideas que remite a Marx.

Algo semejante puede señalarse respecto de una zona de la producción intelectual de Mariátegui mucho menos considerada: la dedicada a los movimientos de extrema derecha de su tiempo, con especial atención al fascismo italiano. En este caso, sus lecturas se destacan efectivamente por la rapidez con que acometen el fenómeno, interceptado en los primeros momentos de su conformación.¹ Pero, nuevamente, lo que importa aquí no es tanto ese carácter anticipatorio (que lo coloca en efecto como uno de los primeros, si no el primero, en haberse detenido a escudriñar la naturaleza del fascismo desde América Latina) como el desacartonamiento desde el que Mariátegui emprende la tarea. Esa amplitud de miras resultaría infrecuente en el pensamiento latinoamericano de izquierdas, por lo general acostumbrado a reenviar los fenómenos de derecha a lugares comunes ya codificados.

Internándose en ese segmento de su arborescente labor intelectual compuesto por un racimo de sus típicos ensayos breves, este artículo se detiene en algunos momentos relativos a su caracterización del fenómeno fascista. Por un lado, en aspectos de sus prolegómenos, sobre todo vinculados al deslumbramiento que al peruano le produce la figura de D'Annunzio y su "aventura de Fiume" en la inmediata posguerra;² por otro, en facetas de los primeros años en el poder del movimiento liderado por Mussolini, acometidas por Mariátegui en su "Biología del fascismo", la sección inicial de *La escena contemporánea* (su primer libro, publicado en 1925).

Una hipótesis general guía en este trabajo no solamente la lectura de los textos de Mariátegui sobre las derechas, sino una ponderación del tipo de praxis y de colocación intelectual que revelan

¹ Mariátegui es el único autor no europeo mencionado por el gran historiador del fascismo italiano Renzo De Felice en su antología de interpretaciones del fascismo contemporáneas a su propio desarrollo (1971, p. 34).

² El escritor Gabriele D'Annunzio (1863-1938), embargado del fervor nacionalista en el que fermentó el fascismo luego de la Gran Guerra, lidera desde 1919 la toma de la ciudad de Fiume (la actual Rijeka, en Croacia), negada a Italia en las negociaciones posbélicas de Versalles. La acción excitará los ánimos nacionales y será un ingrediente de peso en la conformación de las escuadras mussolinianas.

los intereses exhibidos en esos escritos.³ Contra una imagen muy difundida sobre todo en América Latina, el del director de la revista *Amauta* estuvo lejos de ser un “socialismo enraizado” (Mazzeo, 2013). Frente a esa visión, que enfatiza el carácter latinoamericano y/o nacional del marxismo de Mariátegui, la familiaridad y las sutilezas que exhiben sus textos sobre las derechas de origen europeo (así como un abanico amplísimo de sus ensayos sobre una miríada de temas políticos, sociales o estéticos) develan el perfil de una figura que, desde su esquina limeña, se propuso ser, en cuanto al horizonte de sus preocupaciones, un intelectual eminentemente global. Es entonces desde esa sensibilidad cosmopolita, y desde el valor que le otorga a lo nuevo-contemporáneo, que el autor peruano pudo ofrecer radiografías críticas de los movimientos y figuras de las derechas que ingresaban en su campo visual.

En la primera parte de este texto nos detendremos en algunas observaciones tempranas de Mariátegui sobre el fascismo que tocan temas posteriormente desarrollados por la historiografía académica especializada en el movimiento italiano. En la segunda, señalaremos que esas lecturas resultaron provechosas para su andamiaje intelectual y hasta oficiaron de laboratorio para el desarrollo de elementos reapropiables desde su imaginación socialista. Como veremos, nada menos que la temática del mito, tan relevante en su concepción de la política y en su frecuentación de un marxismo de raigambre vitalista, comenzará a ser elaborada en sus tempranas aproximaciones al fenómeno fascista.

Heterodoxia de la interpretación

Es bien sabido que, dentro de la biografía intelectual de Mariátegui, los años que pasa en Europa entre 1919 y 1923 constituyen un

³ Retomo aquí mi lectura general de Mariátegui desarrollada en trabajos anteriores (Bergel, 2017; 2021).

periodo decisivo en su formación filosófica, estética y política.⁴ Fue en el curso de su periplo europeo que entró en contacto con las artes visuales –sobre todo gracias a su amistad con el pintor argentino Emilio Pettoruti–, y a través de ellas con las vanguardias estéticas, que desde entonces y hasta su muerte en 1930 ocuparon un lugar prominente dentro de su mirador intelectual (Majluf, 2019; Artundo, 2019). Fue también en el curso de esos años que, a través de lecturas, contactos y la asistencia libre a “algunos cursos” –según le contaba a su amigo argentino Samuel Glusberg en una conocida carta autobiográfica–,⁵ aquilata su cultura política y filosófica, y se adentra en el conocimiento del marxismo (sobre todo por vía del idealismo italiano) (Aricó, 1980, pp. XIV-XX; París, 1981, pp. 122-133): un hecho que podrá comprobarse en la perspectiva decididamente anticapitalista y de clase que Mariátegui despliega al regresar al Perú.

Pero además de haberle provisto los estímulos y saberes que se expresarán desde entonces en una clave indeclinablemente socialista y vanguardista, la situación europea de posguerra comunicará a Mariátegui con una temática cultural y política a la que desde entonces prestará continua atención: la de las nuevas derechas. Ese interés partía del privilegio epistemológico que el peruano otorga a lo emergente, a los fenómenos novedosos que desestabilizan lo instituido, en cuya interpretación –en los ensayos breves que escribe semanalmente para distintos medios– arriesga intuiciones e hipótesis.

Esa posición de enunciación se verá favorecida por el hecho de que el destino principal de Mariátegui en Europa es Italia, lo que le permite ser testigo excepcional y directo del ascenso del fascismo (vive en ese país desde fines de 1919 hasta las vísperas de la marcha

⁴ “He hecho en Europa mi mejor aprendizaje”, escribirá en el breve prólogo a los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, su libro más afamado (1993 [1928], p. 14).

⁵ Carta de José Carlos Mariátegui a Samuel Glusberg (en Mariátegui, 1994 [1928], p. 1875).

sobre Roma de las huestes de Mussolini). En los textos que envía al diario *El Tiempo* de Lima –luego reunidos por sus hijos en el volumen *Cartas de Italia*–, y los que elabora una vez regresado al Perú y que agrupa en su “Biología del fascismo” en 1925, Mariátegui combina las destrezas del cronista político con los habituales chispazos hermenéuticos que presiden sus ensayos de madurez. La prensa había sido para él el espacio sustitutivo por excelencia de la educación formal de la que se había visto impedido por los problemas de salud que lo aquejaban desde la niñez. Pero habiendo encadenado desde su adolescencia su producción a los ritmos y modalidades de diarios y revistas, paulatinamente Mariátegui se propuso trascender el rol de periodista en el que se había formado (sin que en ese tránsito se extinguiera en él su pasión por informar). Así, dentro de esa voluntad por capturar “los elementos primarios de un bosquejo o un ensayo de interpretación de esta época y sus tormentosos problemas” –como escribía en la nota introductoria a los ensayos reunidos en *La Escena Contemporánea* (1959 [1925], p. 11)–, Mariátegui ofrecerá un conjunto de avistajes del fenómeno fascista que, como se dijo ya, se cuentan entre los primeros que pudieron leerse en la prensa latinoamericana. Pero si esa tematización del movimiento liderado por Mussolini es una faceta reconocida de su producción, no ha sido en cambio destacado el hecho de que algunas observaciones del intelectual peruano aluden a dimensiones posteriormente estudiadas en profundidad por los más importantes historiadores especializados en el fascismo.

En las sucesivas aproximaciones de Mariátegui al movimiento italiano se detectan en efecto al menos tres preocupaciones que han sido materia de detenido escrutinio por parte de la investigación histórica contemporánea: su carácter revolucionario y/o contrarrevolucionario y los modos en que en su fisonomía se expresan las distintas clases sociales; el lugar de Mussolini en la producción del fenómeno fascista; y el rol de la ideología y de los intelectuales en su conformación y posterior desarrollo.

Una constante en los textos de Mariátegui sobre las derechas emergentes luego de la guerra será la distinción de los elementos modernos –y hasta vanguardistas– de los retardatarios. De conjunto, y a pesar de sus ingredientes heterogéneos, el peruano tenderá a inscribir al fascismo como una expresión acorde con los tiempos nuevos posbélicos (aquellos que en sus escritos condensa en la categoría omnipresente de “época”). No obstante, la modernidad del experimento fascista no impide que Mariátegui destaque su perfil contrarrevolucionario. De acuerdo a Enzo Traverso, esa dimensión ha tendido a ser soslayada incluso por historiadores de la talla de George Mosse, Zeev Sternhell o Emilio Gentili. Según puntualizaba, “en varios aspectos, el anticomunismo fue mucho más fuerte que el antiliberalismo en el fascismo” (Traverso, 2012, p. 131). Mariátegui, que en sus crónicas italianas se detiene en la agitación del movimiento obrero y en las diversas tendencias del socialismo,⁶ hacia marzo de 1921 advertía el escenario de “guerra civil” que se vislumbraba en la península. Las huestes de Mussolini habían crecido vertiginosamente “como una afirmación del patriotismo italiano contra la doctrina internacionalista del socialismo y del anarquismo”. Según señalaba en “Escenas de una guerra civil”, de 1921,

Hoy el “fascismo” es una milicia anti-revolucionaria. Ya no representa solamente el sentimiento de la victoria. Ya no es exclusivamente una prolongación del ardor bélico de la guerra. Ahora significa una ofensiva de las clases burguesas contra la ascensión de las clases proletarias (Mariátegui, 1994, p. 776).

Esa clave clasista se complejizará en los textos reunidos en “Biología del fascismo”. Mariátegui insiste allí en señalar que “asustada por las chances de la revolución, la burguesía armó, abasteció y estimuló solícitamente al fascismo. Y lo empujó a la persecución truculenta del socialismo, a la destrucción de los sindicatos y cooperativas revolucionarias, al quebrantamiento de huelgas” (1959 [1925], p. 15).

⁶ Véase “Las fuerzas socialistas italianas”, de 1920, en Mariátegui (1994, pp. 747-750).

Pero el movimiento de las camisas negras está lejos de ser apenas un epifenómeno de las clases dominantes. Lejos de ello, Mariátegui advierte tempranamente un rasgo que pasará a integrar el canon habitual de las lecturas del fenómeno fascista: su atractivo para la clase media, “peculiarmente accesible a los más exaltados mitos patrióticos” (1959 [1925], p. 14). Desengañados y recelosos del proletariado por su neutralismo en la guerra y por los beneficios sociales que había conquistado al compás de sus luchas, los estratos medios se vieron seducidos por el experimento comandado por Mussolini. De ello, Mariátegui extrae al pasar una lección. Según apunta,

Los socialistas italianos cometieron el error de no usar sagaces armas políticas para modificar la actitud espiritual de la clase media. Más aún. Acentuaron la enemistad entre el proletariado y la *piccola borghesia*, desdeñosamente tratada y motejada por algunos hieráticos teóricos de la ortodoxia revolucionaria (1959 [1925], p. 15).

Esa prevención estratégica no sería por lo general atendida por las izquierdas del siglo xx, que no cesaron de denostar a la “pequeña-burguesía” (Altamirano, 1997).

Un segundo problema aludido por Mariátegui en “Biología del fascismo” tiene que ver con el peso efectivo que en su configuración asumió el “factor Mussolini”. La historiografía ha discutido extensamente sobre el poder de agencia de los líderes fascistas. Para el caso alemán, Ian Kershaw ha reconstruido admirablemente el debate entre “intencionalistas” y “estructuralistas” en torno al lugar de Hitler dentro del experimento nacionalsocialista. Mientras los primeros destacan los aspectos biográficos del jefe nazi y el desarrollo singularmente coherente de su programa desde inicios de los años veinte al final de sus días, los segundos relativizan la eficacia de su rol y en algunos casos llegan a considerarlo apenas un “dictador débil”, atenazado por un conjunto de estructuras que lo trascendían (Kershaw, 2004). De inicio, Mariátegui parece adoptar una perspectiva de tipo intencionalista. Según escribía al comienzo de su ensayo, “fascismo y Mussolini son dos palabras consustanciales

y solidarias. Mussolini es el animador, el líder, el *duce* máximo del fascismo. El fascismo es la plataforma, la tribuna y el carro de Mussolini” (1959 [1925], p. 13). En esa dirección, se adentra en un esbozo biográfico del caudillo máximo de los *fasci*, desde sus años socialistas de juventud al despliegue de su arrebatada “psicología guerrera” consustancial a los humores de la conflagración del 14. Pero a continuación, y en un giro que contradecía la gravitación que habitualmente otorgaba a los factores subjetivos, Mariátegui ubica a Mussolini como un efecto del ambiente político-cultural de “violenta reacción nacionalista” que signaba a la Italia de posguerra:

Acerca de Mussolini se ha hecho mucha novela y poca historia [...] se le conoce, episódicamente, a través de anécdotas e instantáneas. Se dice, por ejemplo, que Mussolini es el artífice del fascismo. Se cree que Mussolini ha “hecho” el fascismo. [...] Pero no fue su creador, no fue su artífice. Extrajo de un estado de ánimo un movimiento político, pero no modeló este movimiento a su imagen y semejanza. Mussolini no dio un espíritu, un programa, al fascismo. Al contrario, el fascismo dio su espíritu a Mussolini (1959 [1925], p. 16).

Mariátegui no continúa más allá este razonamiento que, como es usual en su palpitante prosa, no ocupa más que el lugar de una conjetura realizada al paso. Como ya señalamos, sus ensayos son breves incursiones escritas al ritmo de la prensa (“Biología del fascismo” es en rigor un texto compuesto a partir del ensamblaje de artículos elaborados previamente, sobre todo para el semanario *Variedades*). Pero es interesante notar que, en esas aproximaciones concebidas a partir de 1923, una vez regresado a Lima, merodee un problema que la historiografía desarrollaría mucho tiempo después.

Un tercer foco de atención de Mariátegui estriba en el campo de la *intelligentsia*. “El fascismo conquistó, al mismo tiempo que el gobierno y la Ciudad Eterna, a la mayoría de los intelectuales”, escribía a mediados de la década del veinte (1959 [1925], p. 24). Y luego repasaba los nombres que, de Giovanni Gentile a Pirandello, suscribían al régimen. Pero aunque algunas de esas adhesiones eran

recientes, el autor de los *Siete ensayos* no dejaba de señalar que algunos estratos intelectuales habían preparado previamente (desde 1905, apuntaba siguiendo a Adriano Tilgher) el ambiente cultural en el que florecería el fascismo. Tal había sido el caso de los futuristas y, en especial, de una figura por la que tenía debilidad desde sus años mozos en la bohemia literaria limeña, Gabriele D'Annunzio:

Todos los últimos capítulos de la historia de Italia aparecen saturados de d'annunzianismo. "Los orígenes espirituales del fascismo están en la literatura de D'Annunzio". El futurismo –que fue una faz, un episodio del fenómeno d'annunziano– es otro de los ingredientes psicológicos del fascismo. Los futuristas saludaron la guerra de Trípoli como la inauguración de una nueva era para Italia. D'Annunzio fue, más tarde, el condottiere espiritual de la intervención de Italia en la guerra mundial. Futuristas y d'annunzianos crearon en Italia un humor megalómano, anticristiano, romántico y retórico. Predicaron a las nuevas generaciones [...] el culto del héroe, de la violencia y de la guerra (1959 [1925], p. 24).⁷

En esas apreciaciones, Mariátegui parece dar crédito a la perspectiva desplegada ulteriormente por el historiador israelí Zeev Sternhell, para quien el fascismo es el resultado de una elaboración ideológica antiliberal y antiilustrada que se teje en Europa desde los albores del siglo xx (Sternhell, 1994). Y no obstante, como veremos en el siguiente apartado, los textos de Mariátegui sugieren de conjunto una imagen de la experiencia fascista pensada menos como una ideología acabada que como un compuesto de sensibilidades y emociones culturales.

⁷ Antonio Melis ha destacado "la presencia insistente de D'Annunzio en los escritos juveniles" de Mariátegui, un culto compartido con Abraham Valdelomar y el grupo de la revista limeña *Colónida* (Melis, 1999, p. 156). La devoción juvenil del peruano por D'Annunzio sin dudas lo predispone al interés con el que, como veremos más adelante, se adentra en la "aventura de Fiume".

Mariátegui, etnógrafo de la sentimentalidad fascista

Queda dicho que los tres registros analíticos que hemos referido aparecen en el ensayismo de Mariátegui apenas como fogonazos interpretativos, un tipo de referencia fugaz que abunda en toda su obra madura. En cambio, una cuarta dimensión adquirió un espacio más orgánico en sus aproximaciones al fascismo, al punto de ocupar un lugar prominente en el conjunto de su producción madura en temas que exceden los vinculados al movimiento capitaneado por Mussolini. Se trata del influjo vitalista que Mariátegui observa en el corazón de la cultura política fascista. En ese sentido, creo que entre sus estudiosos no se ha subrayado suficientemente el grado en que temas caros a su perspectiva intelectual, como las cuestiones del mito y de la política caracterizada como fenómeno de tintes religiosos, comenzaron a ser elaborados en sus asedios al fascismo.

Dicho de otro modo, me interesa sostener que si la estación italiana supuso un momento crucial dentro del laboratorio histórico-filosófico de Mariátegui, ello tuvo que ver tanto con su interés en los avatares de las fuerzas socialistas de la península, en las experiencias de lucha del movimiento obrero turinés o en sus referencias episódicas al periódico comunista *L'Ordine Nuovo*⁸ (cuestiones todas que impactaron sin dudas en la afirmación de su adscripción socialista y en su privilegio del punto de vista del proletariado, pero no del mismo modo en la maduración de su perspectiva romántica y radicalmente antipositivista), como con sus lecturas de los orígenes y primer desarrollo del fascismo. Claro que si eso fue así se debió a que Mariátegui desarrolló una curiosidad genuina por

⁸ Las menciones a *L'Ordine Nuovo*, así como el común desarrollo de un marxismo subjetivista y culturalista, llevaron a más de un exégeta de Mariátegui a imaginar efectivos contactos y diálogos con Antonio Gramsci, secretario de redacción de la revista turinesa. Lo cierto es que no hay registro empírico de ese vínculo, e incluso en la ensayística mariateguiana, tan amplia e informada en sus intereses y tan imbuida de cultura peninsular, curiosamente son escasas las referencias al comunista italiano.

un fenómeno que percibió, desde sus primeros pasos, preñado de decisivas novedades en el agitado mundo de posguerra. Como ha sido señalado por la historiografía reciente, el antifascismo acabó por constituirse en una suerte de obstáculo epistemológico para la investigación histórica sobre el movimiento de las camisas negras, en la medida en que contribuyó a codificar una perspectiva ideologizada de su naturaleza (Traverso, 2012, pp. 108-109; Finchelstein, 2010, pp. 20-24). En parte por haber interrogado al fascismo con antelación a la estabilización de ese canon antifascista –constituyéndose incluso en uno de sus primeros intérpretes ya no solo en América Latina, sino a escala global–, pero sobre todo por el desprejuicio con el que habitualmente inspeccionaba los materiales de su contemporaneidad, las lecturas del fenómeno fascista de Mariátegui admitieron incluso un momento de empatía cognoscitiva al interior de su diagrama socialista. Así, en la primera de las “Cartas de Italia”, “Algo sobre fascismo. ¿Qué es, qué quiere, qué se propone hacer?”, de 1921, dedicada por entero al nuevo movimiento, en su voluntad de comprensión optaba por ceder la palabra a sus protagonistas, en una actitud cuasi-etnográfica (Mariátegui, 1994).

Señalemos por otro lado que esas instancias empáticas no eran independientes de la más general relación amorosa que Mariátegui establece con la cultura italiana, que para él permaneció siempre largamente irreductible al fascismo (incluso en esos años en que Mussolini conquista el poder y su movimiento pasa a inundar la escena pública).⁹ A mediados de la década, ya de regreso en Lima, Mariátegui dedica una saga de ensayos al país que lo ha albergado en sus años europeos. Así, mientras en una porción de esos textos destacaba los tres estratos históricos que daban a Roma su

⁹ La intensidad afectiva del vínculo con Italia se verifica en numerosos pasajes de la obra de Mariátegui. Por ejemplo, en su correspondencia, en la que da cuenta de la fascinación que le producen ciudades como Florencia (“uno de los rincones más encantadores del mundo”) o Venecia (“la ciudad más bella del mundo”), o en los lazos intelectuales, transidos también de afecto, que teje con algunas figuras. Ejemplarmente, con Piero Gobetti, “uno de los espíritus con quienes siento más amorosa asonancia” (Mariátegui, 1993 [1928], p. 206).

personalidad (el imperial, el del Papado, y el liberal-masónico del *Risorgimento*), sin que el fascismo se hiciera notar sino a partir de sus transacciones con el catolicismo y con la ciudad papal,¹⁰ en otros celebraba sin ambages a “la maravillosa Italia” (Mariátegui, 1994, p. 545),¹¹ que se jactaba de haber conocido libre de las convenciones tradicionales que guionaban de antemano los viajes del turismo moderno, en contacto con las manifestaciones estéticas contemporáneas y vanguardistas que le habían provocado “emociones directas” (Mariátegui, 1994, p. 518).¹² En definitiva, Mariátegui lamentaba los ecos limitados de la cultura italiana en las nuevas generaciones latinoamericanas, cuyos faros continuaban siendo Francia y España. Porque además, según había podido experimentar esa cultura no se alimentaba solamente de tradiciones regionales y nacionales, sino que se posicionaba como una ventana al mundo:

La vida intelectual italiana –aunque los literatos de Italia sean en su estilo y en su tema menos internacionales, menos cosmopolitas que los literatos de París– se presenta mucho más abierta a las corrientes y las tendencias europeas. La filosofía alemana, como es notorio, ha encontrado en Italia no solo traductores y propagadores sino también –v.g. Benedetto Croce– verdaderos e interesantes continuadores. En Italia, se traduce mucho, esmerada y directamente del ruso, del noruego, etc. Las más exóticas y lejanas culturas tienen en Italia estudiosos y traductores (Mariátegui, 1994, p. 531).¹³

Como se observa, en pleno auge del fascismo Mariátegui insistía en ver a la cultura italiana como un espacio vivo y bullente, un nudo privilegiado para apreciar y sopesar fenómenos transnacionales que se daban cita en su seno. A distancia de la imagen un tanto estática del “marxista latinoamericano” por excelencia que a menudo se ha querido ver en él, su fe socialista no era óbice para la plena

¹⁰ Véase “Las tres Romas”, de 1925 (Mariátegui, 1994, pp. 521-522).

¹¹ En “Divagaciones sobre el tema de la latinidad”, de 1925.

¹² En “El paisaje italiano”, de 1925.

¹³ En “La cultura italiana”, de 1925.

autonomía que otorgaba a las dinámicas culturales que estimulaban sus perspectivas críticas.

Pero volvamos, tras esta breve digresión atinente a las visiones de Mariátegui sobre la cultura italiana, a sus puntos de vista sobre el fascismo. Señalábamos que el peruano se detiene a considerar las relaciones que los intelectuales establecen con el experimento liderado por Mussolini, pero, en general, no lo hace para destilar sus aportes o temas ideológicos. Y ello porque, ya hacia mediados de 1921, anotaba que “el fascismo no es [...] un programa sino una acción” (Mariátegui, 1994, p. 799).¹⁴ El rol de la *intelligentzia* en la historia italiana contemporánea, señalaba, “resulta, en realidad, muy modesto. Ni el arte ni la literatura, a pesar de su megalomanía, dirigen la política [...] Los intelectuales forman la clientela del orden, de la tradición, del poder, de la fuerza”. El movimiento fascista, de heteróclita composición y procedencia (su plana mayor, observaba, “no podía ser más polícroma”), no era el resultado del despliegue de una ideología coherente. Antes bien,

pretendía ser, antes que un fenómeno político, *un fenómeno espiritual* y significar, sobre todo, una reacción de la Italia vencedora de Vittorio Veneto contra la política de desvalorización de esa victoria y sus consecuencias [...] La bandera de la patria cubría todos los equívocos doctrinarios y programáticos (Mariátegui, 1959 [1925], pp. 27-29; destacado propio).

En definitiva, Mariátegui atribuía el asombroso ascenso del movimiento de las camisas negras al compuesto de prácticas y símbolos que habían excitado “un misticismo reaccionario y nacionalista” (1959 [1925], p. 35). Y concluía citando a Giovanni Gentile, el filósofo idealista del régimen que se regocijaba observando el ánimo guerrera de los *fasci*, con quien acordaba en que, en su devenir, “el fascismo quiere ser una religión” (1959 [1925], p. 40). También aquí Mariátegui subrayaba un aspecto luego ampliamente desarrollado

¹⁴ En “La paz interna y el ‘fascismo’”, de 1921.

por algunos de los más sofisticados historiadores culturales del fenómeno fascista, que han puesto de relieve la centralidad que en su constitución como movimiento de masas adquirieron las dimensiones rituales y sacras.¹⁵

Y aquí llegamos a un punto clave de mi argumento. En la lectura que propongo, es a través de la interpretación activa que Mariátegui hace del fascismo, de su “biología”, que entrevé los componentes culturales y emocionales que desde entonces forman parte de su caracterización tanto de la trayectoria de algunos individuos destacados, como de la conformación de sujetos políticos colectivos. En las reconstrucciones del itinerario de Mariátegui es usual situar la emergencia de esa clave de análisis en una operación intelectual: la del descubrimiento de Georges Sorel y su tesis sobre el papel indispensable de los mitos como carburantes emocionales para la praxis. Y en efecto, tal como escribiera José Sazbón, al teórico del sindicalismo le cupo un “papel determinante” en Mariátegui, al punto de funcionar para él como factor “*aglutinante* de otras diversas influencias” (Sazbón, 2002, p. 120; destacado propio). Pero esa decisiva presencia no debe ocluir las instancias de fermentación que ya trabajaban sobre la cosmovisión intelectual del autor de los *Siete ensayos*, para quien su estancia europea, y en particular el laboratorio de observación que era la política italiana, tuvo un rol de primer orden en el desplazamiento (que, como ya sugerimos, es más bien una fusión) de la posición de cronista político de juventud a la del incisivo ensayista que será en la década de 1920.

Más específicamente, cabe señalar que el ejemplar de *Reflexiones sobre la violencia* de Sorel que fue hallado en la biblioteca de Mariátegui corresponde a la quinta edición, que vio la luz en París en 1921. Lo más probable es que ese volumen haya sido adquirido a mediados de 1922, cuando el peruano pasa dos meses en la capital

¹⁵ Emilio Gentile es reconocidamente el historiador que ha desmenuzado con mayor profundidad la fisonomía de “religión civil” del fascismo italiano. Véase Gentile (2007). Para el caso alemán, el trabajo clásico es Mosse (1974).

francesa (Terán, 1985, p. 55). Pero para entonces ya había desarrollado sus primeros esbozos sobre el fascismo. Y, sobre todo, se había dejado capturar por la saga novelesca del movimiento que liderado por D'Annunzio ocupa en 1919 la ciudad de Fiume, en la costa adriática. Tal como indica Emilio Gentile, en la inmediata posguerra ese capítulo representó, tanto en la praxis guerrera y desafiante como en la retórica exultante y mística empleada por el poeta, “el mayor aporte a la construcción de una religión nacional” (Gentile, 2007, p. 39). Ya hemos señalado la afición juvenil de Mariátegui por el d'annunzianismo, al que él mismo habrá de aludir retroactivamente como “un fenómeno de irresistible seducción para el estado de ánimo rubendariano” (1994, p. 549).¹⁶ Esa sensibilidad literaria cultivada desde la adolescencia se alimentaba además de cierto fondo místico, que en su origen se conectaba con la fe católica que había heredado de su madre. Es conocido al respecto el relato “La procesión tradicional” –elaborado en 1917, y que le vale la obtención de un premio del Círculo de Periodistas–, en el que exhibía las profundas vibraciones que lo embargaban al asistir al espectáculo de una peregrinación de fieles por las calles de Lima.¹⁷ Pero, en consonancia al canon modernista, ese misticismo se modulaba entonces como una faceta concerniente a la esfera privada, una –al decir de Oscar Terán– “tendencia al intimismo” que hallaba en las emociones religiosas un refugio ante el vértigo de la ciudad moderna (en abierto contraste, a este respecto, con el ímpetu futurista y vanguardista que experimenta en su etapa madura) (Terán, 1985, pp. 29-32).¹⁸

¹⁶ En “La influencia de Italia en la cultura hispano-americana”, de 1928.

¹⁷ Escribe allí Mariátegui: “Las manifestaciones de fe de una multitud son imponentes. Dominan, impresionan, seducen, oprimen, enamoran, enternecen. La contemplación de una muchedumbre que invoca a Dios conmueve siempre con irresistible fuerza y honda ternura [...] Yo he amado así el instante en que el espectáculo magnífico de un recogimiento tumultuoso y sonoro ha cohibido y enternecido de pronto mi corazón...” (“La procesión tradicional”, citado en Thissen, 2017, p. 135).

¹⁸ En los *Siete ensayos* Mariátegui sentenciará que “mi misión hacia el pasado parece ser la de votar en contra” (1993 [1928], p. 206).

Pues bien: también en este aspecto la etapa italiana representa para Mariátegui un momento importante, puesto que en ella la propia noción de “religión” se emancipa de su adscripción confesional y privada para comenzar a calificar el tipo de política emergente en una época radicalmente nueva. Los escritos maduros del intelectual peruano son pródigos en referencias que abonan esa perspectiva. Por ejemplo, el ensayo que dedica a Gandhi:

¿Acaso la emoción revolucionaria no es una emoción religiosa? Lo que sucede en Occidente es que la religiosidad se ha desplazado del cielo a la tierra. Sus motivos son humanos, son sociales, no son divinos. Pertenecen a la vida terrenal, no a la vida celestial (citado en Löwy, 2008, p. 72).

La empresa d’annunziana en Fiume es en este sentido la primera experiencia a la que se aproxima en términos de “epopeya” (Mariátegui, 1994, pp. 772-773),¹⁹ un acontecimiento de tonalidades románticas que ha reverberado en la opinión pública italiana y ha templado el espíritu de una porción de su juventud (la Revolución rusa había dejado ya su huella en la fe socialista de Mariátegui, pero su épica será evocada posteriormente). No casualmente ya la primera de sus “Cartas de Italia”, de enero de 1920, está dedicada a “El problema del Adriático”, que el “lenguaje lírico” de D’Annunzio “eleva y engrandece” (Mariátegui, 1994, p. 735).²⁰ Tampoco casualmente la gesta del poeta es evocada en sus acentos vitalistas y extrarracionales:

Lo fundamental de la empresa de D’Annunzio no es la ideología. La ideología es casi siempre lo menos concreto, lo menos preciso, lo menos vigoroso. Lo fundamental es la acción [...] D’Annunzio comprende que vive en una hora grande y fecunda de la historia de la humanidad. Percibe los latidos íntimos de la agitación contemporánea. Y siente la necesidad de participar, en primera línea, en la lucha.

¹⁹ En “D’Annunzio, después de la epopeya”, de 1921.

²⁰ En “El problema del Adriático”, de 1920.

No aceptará que lo elimine de la escena universal otro factor que la Muerte (Mariátegui, 1994, p. 773).²¹

Pero además las peripecias de D'Annunzio en Fiume cautivan a Mariátegui porque le permiten adentrarse quizás por primera vez en un tema que será central en su ensayística madura: el de la aventura. Se trata de un tópico que aparece explícita o subrepticamente en una amplia porción de sus retratos de figuras de la época. Así, son las “Andanzas y aventuras de Panait Istrati” (Mariátegui, 1994, pp. 712-713), de 1928, las que lo sumergen en el mundo de ese literato rumano transhumante, “novelista extraordinario” de espíritu rebelde y anarquizante que ha pasado de una existencia atormentada y mísera a ser un autor “consagrado por la crítica mundial”, y a quien Mariátegui dedica cuatro ensayos y contribuye como pocos a difundir en América Latina. Así, también, es en el incansable trajín del escritor y revolucionario boliviano Tristán Marof, “caballero andante de Sudamérica”, donde ve actualizarse un tipo humano transido por la osadía y la renuncia al cálculo, facetas que vuelve a evocar desde el ángulo de la aventura (Mariátegui, 1994, p. 454).²² Así, finalmente, y solo para traer a colación un tercer ejemplo de una saga que puede extenderse, es el itinerario biográfico que Mariátegui lee con fascinación en las memorias de Isadora Duncan (“hija de la burguesía, partida en guerra contra todo lo burgués”), desde su San Francisco natal a su consagración parisina, y de allí al bienio que pasa en la Rusia bolchevique, el que ofrece nuevamente los trazos de una “existencia aventurera y magnífica” (Mariátegui, 1994).²³ Según consta en esquemas preliminares de *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, libro que tenía en preparación cuando fue alcanzado por la muerte, Mariátegui planeaba escribir un texto titulado “Apología del aventurero”, que al

²¹ En “D'Annunzio, después de la epopeya”, de 1921.

²² En “La aventura de Tristán Marof”, de 1928.

²³ Como artista, destacaba Mariátegui en “Las memorias de Isadora Duncan”, de 1929, “Isadora Duncan obedecía en su creación a un permanente impulso revolucionario” (1994, p. 594).

parecer nunca llegó a concretar. Con seguridad allí habría debido abundar sobre, y a la vez precisar, su concepto de aventura (quizás en diálogo con el ensayo que sobre el tema compusiera unos años antes Georg Simmel, cuya obra conocía). Pero digamos que en sus distintas aproximaciones al tema queda claro que para Mariátegui el aventurero es un tipo humano romántico y antiburgués, una expresión de la época convulsa que se había abierto con la Gran Guerra (Bergel, 2022). Es entonces cuando se libera –según señala en uno de sus ensayos clásicos, “Dos concepciones de la vida”, de 1925– “una nueva intuición de la vida”, una disposición espiritual que, extrayendo otra vez un elemento positivo de la discursividad fascista, asocia a “la perentoria necesidad de una fe y de un mito que mueva a los hombres a vivir peligrosamente” (Mariátegui, 1994, p. 497).²⁴ Y todo ello Mariátegui pareció apreciarlo por primera vez en D’Annunzio y su “aventura de Fiume”:

En una época normal y quieta de la historia D’Annunzio no habría sido un protagonista de la política. Porque en épocas normales y quietas la política es un negocio administrativo y burocrático. Pero en esta época de neo-romanticismo, en esta época de renacimiento del Héroe, del Mito y de la Acción, la política cesa de ser oficio sistemático de la burocracia y de la ciencia. D’Annunzio tiene, por eso, un sitio en la política contemporánea (Mariátegui, 1959 [1925], p. 23).

Ahora bien, si hemos argumentado que Mariátegui comienza a frecuentar las inflexiones que alimentarán decisivamente su filosofía política y su peculiar versión del marxismo (esa modulación de un materialismo que a la hora de pensar los sujetos es radicalmente idealista) en sus lecturas de las estaciones iniciales del fascismo, corresponde decir que, a este respecto, el peruano lleva a cabo una operación exactamente opuesta a la que despliegan Sorel y buena parte de sus seguidores. Puesto que si en ellos las demandas imperiosas

²⁴ La referencia al apotegma vitalista del “vivir peligrosamente” Mariátegui la tomaba de un conocido discurso de Mussolini.

de concreción de un mito revolucionario habilitan el pasaje de la clase a la nación –aportando así un ingrediente de peso en la conformación de la cultura política fascista– (Sternhell, 1994, pp. 34-37), en Mariátegui el camino será inverso. “El nuevo romanticismo, el nuevo misticismo, aporta otros mitos, los del socialismo y el proletariado”, escribirá en 1927 en “El caso Daudet” (1994, p. 1344). Así, su lectura activa y por instantes fascinada de los componentes emocionales del fascismo lo llevará a presagiar una sentimentalidad análoga férreamente asentada en el mito de la clase obrera mundial. De allí el modo en que concluye su “Biología del fascismo”: “sólo en el misticismo revolucionario de los comunistas se constatan los caracteres religiosos que Gentile descubre en el misticismo reaccionario de los fascistas” (Mariátegui, 1959 [1925], p. 41).

A modo de cierre

Mariátegui continuaría inspeccionando hasta el inesperado final de su vida, ocurrido en abril de 1930, la fisonomía histórica de lo que llama “especímenes de la reacción”. Intelectuales y movimientos políticos de las derechas de su tiempo –como el español Ramiro de Maeztú, los franceses Charles Maurras, Drieu La Rochelle y Léon Daudet, el régimen de Primo de Rivera, o las tentativas fascistas del *Heimwehr* en Austria– fueron objeto de su mirada inquieta.²⁵ En su remozada faceta de actualizado cronista de los sucesos de la política internacional, se preocupaba por enterar a sus lectores de una “sinistra marejada reaccionaria” que había llamado especialmente su atención por haber incluido “el ataque al célebre filósofo Benedetto Croce y la destrucción de su biblioteca” (1994, p. 1157).²⁶

²⁵ Véanse, por ejemplo, sus artículos “Ramiro de Maeztú y la dictadura española” (1927), “El caso Daudet” (1927), “El Parlamento de Primo de Rivera” (1927), “Confesiones de Drieu La Rochelle” (1928) o “La resaca fascista en Austria” (1929) (reproducidos en Mariátegui, 1994).

²⁶ En “La tragedia de Italia”, de 1926.

Mariátegui se mostraría particularmente atento a lo que el historiador Zeev Sternhell llamó, mucho décadas después, “complejo cultural franco-italiano” en la circulación internacional de ideas y motivos de extrema derecha (Sternhell, 1994, p. 4). Así, mientras advertía que “los intelectuales fascistas se presentan, bajo tantos puntos de vista, amamantados por el nacionalismo de Maurras”, a la vez que “coloca[n] entre sus maestros al genial autor, tan diversamente entendido, de *Reflexiones sobre la Violencia*” (Sorel), a la recíproca constataba que el nacionalista católico francés Henri Massis “al proclamar el orden romano como la suprema ley de la civilización del Occidente, suscribe un concepto del fascismo italiano, que mira también en la latinidad la mayor y más viva reserva espiritual de Europa” (1994, pp. 1329-1330).²⁷

En ese compuesto de préstamos y mixturas que abonaban la cultura intelectual fascista, Mariátegui detecta las tensiones y ambigüedades propias de la coexistencia de los dos polos configuradores de lo que Jeffrey Herf llamó, en su estudio clásico, *modernismo reaccionario* (Herf, 1990). Puesto que si en los debates sobre las orientaciones que guiaban al régimen de Mussolini “intervienen intelectuales como Giovanni Gentile, que no pueden renegar del difamado pensamiento moderno sin renegar de sí mismos”, y que por ende no dudaban en “atribuir al fascismo una esencia absolutamente moderna” (Mariátegui, 1994, p. 1340),²⁸ otras voces, como las de “los ideólogos neotomistas de Italia y Francia [...] en el afán de edificar la teoría reaccionaria sobre las bases de una intransigente negación del liberalismo, condenan la Reforma y predicán la restauración del orden romano” (Mariátegui, 1994, p. 1330).²⁹ En última instancia, para Mariátegui, quienes esgrimían el segundo tipo de posición carecían de realismo y caían en la autocontradicción, puesto que las distintas versiones de

²⁷ En “Los ideólogos de la reacción”, de 1927.

²⁸ En “Anti-Reforma y fascismo”, de 1927.

²⁹ En “Contradicciones de la reacción”, de 1927.

las derechas emergentes no podían esconder sus conexiones, más o menos secretas, con el despliegue del capitalismo moderno.

Sea como fuere, en esa serie de textos que cultiva hasta el final de sus días, y en la que como hemos visto se combinan el oficio del cronista con los arrojados del intérprete, Mariátegui mantiene abierta la curiosidad por conocer el curso de las derechas de su tiempo. Firmemente ubicado en una posición socialista y marxista, esa colocación no le impide examinar libremente estratos culturales y políticas ajenos y hasta hostiles a las tradiciones de izquierda, y ponderar incluso algunos de sus aspectos.³⁰ En definitiva, esta indagación de esta región poco atendida de la producción de Mariátegui ha querido ser también una invitación a ir más allá de los lugares comunes ideologizados y las recetas preconstituidas a la hora de enfocar nuestro presente. Como sugería recientemente Enzo Traverso al proponer la noción de *posfascismo* para conceptualizar la ola de movimientos políticos reaccionarios de la actualidad, el ejercicio de pensar las nuevas derechas implica inscribirlas en matrices y tradiciones históricas con las que indudablemente están relacionadas, pero también escrutar sin ataduras sus aspectos novedosos.³¹

³⁰ Así, su recepción crítica del estruendoso ensayo *Defensa de Occidente*, que Henri Massis publica en 1927, exhibe distintos pliegues. En uno de ellos, Mariátegui señalará que “es indudable que la defensa de Occidente, aún como la concibe el neotomismo, presenta un lado positivo y contiene un principio de salud” (1994, p. 1185). Concepto que precisará en una carta a Samuel Glusberg: “Hago a mi modo la defensa de Occidente: denunciando el empeño conservador de identificar la civilización occidental con el capitalismo y de reducir la revolución rusa, engendrada por el marxismo, esto es por el pensamiento y la experiencia de Europa, a un fenómeno de barbarie oriental” (citado en Forgues, 1993, pp. 74-75). Por otro lado, es conocida la simpatía mutua que se prodigaban Mariátegui y Leopoldo Lugones, máximo exponente intelectual del pensamiento reaccionario y filofascista latinoamericano de su tiempo. “Ideológicamente, estamos en campos adversos. Me aflige que él refuerce con su nombre y con su acción a los conservadores. Aunque siempre es una ventaja encontrarse con un adversario de su estatura”, escribirá Mariátegui en relación al escritor argentino, que a la recíproca le elogiará su “libertad de pensamiento” (en Cúneo, 2001 [1954], pp. 310-311).

³¹ Según Traverso, “hoy en día, la principal característica del posfascismo radica en una coexistencia contradictoria entre la herencia del fascismo antiguo y el injerto de nuevos elementos que no pertenecen a su tradición” (2018, p. 47).

Ese es quizás el tipo de perspectiva crítica que más necesitamos en nuestro inclemente presente.

Bibliografía

Altamirano, Carlos (1997). La pequeña burguesía, una clase en el purgatorio. *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, 1, 105-123.

Aricó, José (1980). *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México: Pasado y Presente.

Artundo, Patricia (2019). José Carlos Mariátegui y Emilio Pettoruti entre Europa y América, 1920-1930. En Beverly Adams y Natalia Majluf (eds.), *Redes de vanguardia*. Amauta y América Latina (pp. 90-103). Lima: MALL.

Bergel, Martín (2017). José Carlos Mariátegui and the Russian Revolution. Global Modernity and Cosmopolitan Socialism in Latin America. *South Atlantic Quarterly*, 116(4), 727-744.

Bergel, Martín (2021). José Carlos Mariátegui: un socialismo cosmopolita. En José Carlos Mariátegui, *Antología* (pp. 11-37). Buenos Aires: Siglo XXI.

Bergel, Martín (2022). Mariátegui: experiencia y filosofía del viaje. En José Carlos Mariátegui, *Aventura y revolución mundial. Escritos alrededor del viaje* (pp. 11-50). Buenos Aires: FCE.

Cúneo, Dardo (2001 [1954]). Mariátegui y Lugones. En Horacio Tarcus, *Mariátegui en la Argentina, o las políticas culturales de Samuel Glusberg* (pp. 306-311). Buenos Aires: El Cielo por Asalto.

De Felice, Renzo (1971). *Il Fascismo. Le interpretazioni dei contemporanei e degli storici*. Bari: Laterza.

Finchelstein, Federico (2010). *Fascismo trasatlántico. Ideología, violencia y sacralidad en Argentina y en Italia, 1919-1945*. Buenos Aires: FCE.

Forgues, Roland (1993). Mariátegui, lazo de unión entre América y Europa. En *José Carlos Mariátegui y Europa. El otro aspecto del descubrimiento* (pp. 73-85). Lima: Amauta.

Gentile, Emilio (2007). *El culto del littorno. La sacralización de la política en la Italia fascista*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Herf, Jeffrey (1990). *El modernismo reaccionario. Tecnología, cultura y política en Weimar y en el Tercer Reich*. México: FCE.

Kershaw, Ian (2004). *La dictadura nazi. Problemas y perspectivas de interpretación*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Löwy, Michel (2008). Communism and Religion: José Carlos Mariátegui's Revolutionary Mysticism. *Latin American Perspectives*, 35(2), 71-79.

Majluf, Natalia (2019). Izquierda y vanguardia americana. José Carlos Mariátegui y el arte de su tiempo. En Beverly Adams y Natalia Majluf (eds.), *Redes de vanguardia. Amauta y América Latina* (pp. 66-89). Lima: MALI.

Mariátegui, José Carlos (1959 [1925]). *La escena contemporánea*. Lima: Amauta.

Mariátegui, José Carlos (1993 [1928]). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. México: Era.

Mariátegui, José Carlos (1994). *Mariátegui Total*. Lima: Amauta.

Mazzeo, Miguel (2013). *El socialismo enraizado: José Carlos Mariátegui*. Lima: FCE.

Melis, Antonio (1967). J. C. Mariátegui, primo marxista d'America. *Crítica Marxista*, 5(2), 132-157.

Melis, Antonio (1999). *Leyendo Mariátegui, 1967-1998*. Lima: Amauta.

Mosse, George (1974). *The Nationalization of the Masses. Political Symbolism and the Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich*. Nueva York: Howard Fertig.

Paris, Robert (1981). *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*. México: Pasado y Presente.

Sazbón, José (2002). *Historia y representación*. Buenos Aires: Universidad de Quilmes.

Sternhell, Zeev (1994). *El nacimiento de la ideología fascista*. Madrid: Siglo XXI.

Terán, Oscar (1985). *Discutir Mariátegui*. Puebla: BUAP.

Thissen, Sevais (2017). *Mariátegui. La aventura del hombre nuevo*. Lima: Horizonte.

Traverso, Enzo (2012). *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX*. Buenos Aires: FCE.

Traverso, Enzo (2018). *Las nuevas caras de la derecha*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Sección II. Geopolítica crítica en América Latina y el Caribe

Apuntes para un estudio de la contrageopolítica en América Latina y el Caribe en la era de la geopolítica globalizadora

Heriberto Cairo

■ Doi: 10.54871/ca26ay1i

Introducción

Durante el Renacimiento europeo y alimentada por la expansión imparable de los europeos por el mundo se fraguó la “imaginación geopolítica moderna”, es decir, una forma peculiar de representar la política mundial que está asociada a la repercusión espacial de las prácticas de sus principales actores (Agnew, 2026). Sus principales características, según el autor que acabamos de citar, son que 1) el mundo es visto como un todo ordenado y estructurado –que el observador percibe como objetivo, porque se piensa como fuera de él, gracias a la perspectiva lineal utilizada en los mapas que separa al observador de lo observado, y en la que hay una tendencia a desarrollar geografías binarias que dividen el mundo en zonas opuestas, según se aleja de las zonas más conocidas el mundo es considerado caótico y peligroso–; 2) las diferencias espaciales del mundo se suelen describir mediante metáforas temporales (moderno/atrasado); 3) los actores exclusivos de la política mundial son los

Estados territoriales, y 4) las grandes potencias de cada momento luchan por conseguir la supremacía.

La imaginación geopolítica moderna se extiende hasta nuestros días, pero si bien su estructura básica se mantiene, se han sucedido diversas combinaciones de narrativas que la han desarrollado. Es posible distinguir, entonces, ciertos períodos en que se mantienen estables estas combinaciones de narrativas asociadas a las prácticas espaciales de los actores estatales. Estos períodos de discursos más o menos homogéneos son denominados “eras ideológicas” por Agnew (2026), que distingue tres en los últimos doscientos años: la geopolítica civilizatoria (*civilizational*) entre 1815 y 1875, la geopolítica naturalizadora (*naturalized*) entre 1875 y 1945, y la geopolítica ideológica (*ideological*) entre 1945 y 1990, respectivamente. Yo añadiría desde 1990 la era de la geopolítica “globalizadora” (Cairo, 2023). En cada una de las eras la política mundial ha estado organizada alrededor de las caracterizaciones del espacio, los lugares y los pueblos definidos por esos modos de representación (Agnew, 2026). La primera se basaba fundamentalmente en el antagonismo entre el espacio europeo y los demás, considerados atrasados, por lo que se justificaba el dominio europeo sobre ellos. La segunda se centró especialmente en las demandas territoriales e imperiales de Estados rivales, presentadas como resultado de la configuración geográfica de los territorios y de las identidades raciales, pero que ocultaba los intereses económicos de los Estados. La tercera giraría sobre la competición entre los modelos de modernidad representados por la URSS y los EE. UU., fundamentados en ideologías opuestas enunciados por dos Estados con una historia de expansión y de organización interna que difieren considerablemente de las de las grandes potencias europeas. La cuarta tendría su lógica en la extensión ulterior de una globalización que habría comenzado en los años 1970, mediante un régimen de libre acceso a los mercados –al menos, en un principio–, asociado a una creciente militarización de las relaciones internacionales.

En cada una de estas eras la dialéctica espacial de Henri Lefebvre (1974 [2013]) se articula de diferente manera. Existe una representación del espacio (*représentation de l'espace*, según la expresión original de Lefebvre) dominante, asociada a unas prácticas espaciales (*pratiques spatiales*) estructurantes de los órdenes geopolíticos. Ambas están conectadas a las contrageopolíticas (*espaces de représentation*),¹ que cuestionan las representaciones y las prácticas dominantes, desafiando la hegemonía en cada período.

¿Por qué es importante estudiar la/s contrageopolítica/s? Porque sin ellas –y digo “ellas”, en plural, porque no son un algo coherente, sino contrarrepresentaciones y contraespacios que desafían las representaciones del espacio y las prácticas espaciales dominantes– no se sucederían diversos órdenes geopolíticos. Las contrageopolíticas son decisivas en la deslegitimación de las representaciones del espacio impuestas por la potencia hegemónica, que explican los cambios en los ciclos de cada orden geopolítico. Si en algún orden se lograra eliminar cualquier tipo de contrageopolítica, habríamos llegado al fin de la historia. Pero, en este sentido, como señalábamos en otro lugar (Cairo, 2023), las contrageopolíticas no son meramente expresiones de oposición y resistencia, sino que en la mencionada dialéctica de Lefebvre se convierten en el elemento decisivo para explicar el cambio en las formaciones sociales. Sin ellas no se alterarían las prácticas estructurantes y las representaciones espaciales dominantes. Como bien señalaba Slater (2004), no se puede entender la política de buena vecindad de Roosevelt en los 1930 sin la previa oleada nacionalista en los Estados latinoamericanos, ni la Alianza para el Progreso de Kennedy de 1961 sin la Revolución cubana previa. Obviamente eran políticas para imponer orden, pero no mediante la punta de la bayoneta, sino por medios cooperativos y de progreso. Y también es cierto que

¹ En otro lugar (Cairo, 2023, pp. 143 y siguientes) he explicado más detenidamente por qué entiendo que es preferible utilizar esta expresión de Slater (2004) y no la original de Lefebvre (2015 [1974]).

los mismos gobernantes que las promueven no dudan en agarrar el garrote de nuevo, como mostró Kennedy poco después apoyando el intento de invasión en bahía de Cochinos.

¿A qué escalas se dan las contrageopolíticas? Al igual que las representaciones del espacio y las prácticas espaciales con las que están conectadas, se pueden desarrollar a todas las escalas, desde la global a la personal, pasando por la macrorregional, la estatal, la microrregional y la local.

En otro lugar (Cairo, en prensa) intenté mostrar cómo durante la era de la geopolítica ideológica una contrarrepresentación geopolítica –como la teoría de la dependencia– puso en jaque una de las representaciones geopolíticas dominantes –la teoría de la modernización– y las prácticas espaciales asociadas. Exploré sus efectos a dos escalas: la macrorregional –en forma de impulso a la integración regional en América Latina y el Caribe (AlyC)– y la global –mostrando su relación con el Movimiento de los Países No Alineados. La misma operación se podría realizar en cada era geopolítica: en la de la geopolítica civilizatoria, a las representaciones del espacio que mostraban las sendas de la civilización y la superioridad de la raza blanca se le contraponían las ideas abolicionistas de la esclavitud y las narrativas inclusivas de todas las “razas” de los criollos disidentes; o en la de la geopolítica naturalizadora, al pasivo sometimiento al imperio informal y formal de las potencias centrales se oponía el antiimperialismo radical de José Martí, Augusto César Sandino y tantos otros.

En esta ocasión, el trabajo se va a centrar en la era de la geopolítica globalizadora, y tiene dos objetivos que se abordarán en cada una de las partes: primero, mostrar que en cada era geopolítica hay varias contrageopolíticas que se desarrollan en múltiples escalas, y segundo, que las contrageopolíticas estatales y macrorregionales tienden a articularse a nivel global.

Los proyectos autónomos de América Latina y el Caribe en la posguerra de la Guerra Fría

Desde el fin de la Guerra Fría y el advenimiento de un nuevo orden geopolítico, los modelos geopolíticos que intentan explicarlo presentan ALyC como una región mucho más autónoma que los anteriores. Los modelos de mayor influencia a nivel global, como los de Samuel Huntington (1997 [1996]) o Thomas Barnett (2004), son bastante claros en la enunciación de esa autonomía (Cairo, 2008). ¿Qué es lo que ha pasado?, ¿qué transformaciones se han producido entonces para que ALyC deje de representarse como una región intermedia, marginal o subordinada?

Uno de los factores a tener en cuenta es que en el nuevo orden geopolítico asociado a la era de la geopolítica globalizadora no existe una potencia hegemónica, tal y como existía en la era de la geopolítica civilizatoria (Inglaterra) o en la de la geopolítica ideológica (Estados Unidos). En otras palabras, viviríamos en un tiempo “sin hegemonías” (Hirst et al., 2024) o “posthegemónico” (Crivelli y Lo Brutto, 2021). Esto es concebible si interpretamos que la hegemonía no está asociada a la capacidad de imponerse una potencia, el hegemon, por la fuerza, sino que implica un acuerdo entre las principales potencias sobre cuáles son las reglas del juego (Agnew, 2026). En este sentido, la era de la geopolítica naturalizadora sería más parecida a la actual, que cualquiera de las otras.

Pero evidentemente no hay un factor único. La nueva situación de la región indudablemente tiene que ver también con la aparición de proyectos políticos –y epistémicos– autónomos en América Latina, sobre todo, pero también en el Caribe, que han conducido a presentarla como una región autónoma. Y es que, casi por primera vez desde la independencia formal de los Estados latinoamericanos, nos encontramos con proyectos políticos relativamente independientes de las potencias europeas y de la antigua potencia hegemónica: han sido buena muestra el acceso a la presidencia

de un integrante de uno de los grupos excluidos en los procesos de independencia de hace dos siglos, Evo Morales en Bolivia, pero también el proyecto bolivariano de construcción de la unidad latinoamericana que tuvo el presidente Hugo Chavez de Venezuela, o la conducción de una política exterior autónoma que busca diseñar una nueva “geografía mundial del comercio” del gobierno de Lula da Silva en Brasil.

Las formas y objetivos de los movimientos populares de resistencia son también diferentes: la campaña contra el Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA) fue una verdadera campaña de todos los pueblos latinoamericanos para frenar el proyecto neoliberal estadounidense de un gran mercado unificado desde Alaska a Tierra del Fuego, proyecto que finalmente fracasó gracias, en buena medida, a esta campaña. Antes, los neozapatistas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) habían hecho lo propio respecto al ensayo más reducido de mercado, el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), con menos éxito, pero a cambio forjaron un movimiento político de nuevo cuño que ha ido más allá de América Latina y de Nuestra América y que ha construido un proyecto de América global, un mundo donde quepan muchos mundos.

A continuación, nos ocuparemos primero de la contrageopolítica zapatista, para ocuparnos luego de las resistencias al ALCA que hicieron descarrilar todo su proceso de puesta en marcha.

El movimiento zapatista y “un mundo en el que quepan muchos mundos”

El mismo día –el 1 de enero de 1994– que iba entrar en vigor el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), entre Canadá, Estados Unidos y México, miles de indígenas armados intentaron ocupar siete cabeceras municipales en Chiapas. El TLCAN era una muestra clara del neoliberalismo preponderante en este

nuevo orden geopolítico y nació con la intención de reducir las barreras a los movimientos de capital y mercancías –obviamente no al de personas–, y los indígenas armados eran del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), una organización guerrillera desconocida hasta entonces, formada fundamentalmente por indígenas y que demandaba la democratización de México y la suspensión del TLCAN.

El movimiento neozapatista parecía una guerrilla más de los años 1960 o 1970, pero pronto quedó claro que no era así, especialmente porque, como señala John Holloway (2016), desde su comunicado *¿De qué nos van a perdonar?*, en el que, con un lenguaje nuevo –diferente al de las guerrillas anteriores, que se centraban en la idea de pobreza y desigualdad–, enfocado en el concepto de “dignidad”, planteaban que “Nosotros nos levantamos para expresar la dignidad. Empezamos a ver que habíamos olvidado lo que nos hace humanos, que habíamos olvidado lo que levanta nuestro pie sobre las piedras” (citado en Holloway, 2016, pp. 21-22). El capitalismo estaría entonces no solo en el origen de las desigualdades, sino en el de las humillaciones, ante las que se plantarían por dignidad los zapatistas: “Ya basta” es la decisión de poner fin, pero no de forma inmediata, sino en un largo camino.

Su acción formaba parte del “viento de abajo”, que intentaba resistir al “viento de arriba” –según los términos de los comunicados zapatistas– del neoliberalismo que había penetrado el Estado mexicano. Por eso se eligió el día de entrada en vigor del TLCAN para darse a conocer.

En su forma de actuar también se distinguió de las guerrillas anteriores. No estaban interesados en pelear una guerra armada contra el gobierno mexicano, lo que pretendían era llevar adelante una guerra de palabras, y no solo contra el Estado mexicano, sino contra el neoliberalismo en general. Porque han querido globalizar la resistencia (Routledge, 1998), y por eso han tenido siempre una cuidada estrategia discursiva de alcance mundial: en 1996 convocaron el Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y

contra el Neoliberalismo, que el subcomandante Marcos bautizó como “encuentro intergaláctico”, y al que asistieron tres mil personas de cuarenta y dos países de los cinco continentes. En 1997, durante el Encuentro Europeo por la Humanidad y contra el Neoliberalismo, celebrado en Praga, se convocó el Segundo Encuentro Intercontinental, el segundo “intergaláctico” a celebrar en diversas localidades españolas. Todas estas iniciativas confluyeron en la creación de una organización de la sociedad civil con una gestión muy horizontal, Acción Global de los Pueblos, que estuvo activa hasta hace unos años.

En términos de contrageopolítica, Slater (2004, p. 211) menciona dos puntos importantes en el discurso y la acción del EZLN: 1) sus demandas pueden verse como un cuestionamiento democrático radical “del funcionamiento territorial del Estado mexicano contemporáneo”, articulado a diversas escalas: comunitaria, local, regional, nacional y global; 2) a través de un proceso de “reactivación de significados en disputa”, los zapatistas reconectan con uno de los protagonistas de la Revolución mexicana y, al mismo tiempo, eligen para iniciar su sublevación el momento en el que un acuerdo exterior del Estado mexicano puede afectar la autonomía de este. En otras palabras, no quieren hacerse con el poder estatal ni fundar otro Estado, y tienen una política de escalas sumamente efectiva.

Las resistencias al ALCA –y a la imaginación y la práctica geopolítica estadounidense– y las alternativas antihegemónicas en el Foro Social Mundial

La decisión de crear el ALCA, como hemos visto en el capítulo anterior, fue uno de los puntos principales de la agenda de Estados Unidos para mantener la hegemonía en un nuevo orden geopolítico. Pero las resistencias a las que se enfrentó fueron muchas. En América Latina, pero también en Canadá y los Estados Unidos, se organizaron redes o plataformas sociales que aglutinaban a

movimientos disímiles en su estructura organizativa e intereses (movimientos ecologistas, sindicales, feministas, campesinos, ecuménicos, etc.), donde convergieron las diversas luchas regionales y sectoriales, teniendo como demanda común la negativa al establecimiento del ALCA, que se identificaba con el sometimiento de las naciones latinoamericanas dentro de un extenso bloque comercial sometido a la égida del poder norteamericano. A pesar de esta diversidad, podríamos identificar dos estrategias discursivas de resistencia: una que se atrincheraba en los espacios hegemónicos de la modernidad y defendía la soberanía de los Estados-nación y otra que intentaba diseñar nuevos espacios políticos (Cairo y Cabezas, 2003).

Los diversos foros contra el ALCA que fueron surgido en el continente, o campañas como la lanzada por el movimiento Jubileo Sur bajo el lema “Soberanía sí, ALCA no”, entendiendo que el ALCA era una estrategia de resolución del problema de sobreproducción de Estados Unidos que no podía aportar nada bueno a los pueblos latinoamericanos, son exponentes de una concepción tradicional de las luchas populares, que reivindica la importancia del Estado como elemento esencial de lo político y el mantenimiento de la raíz estadocéntrica.

Al mismo tiempo, emergieron iniciativas vinculadas a los nuevos espacios alternativos, que expandieron el abanico de la acción política y social a nuevos sujetos. Aunque debemos destacar el hecho de que tanto los movimientos identificables con el primer tipo como los segundos se involucraron y participaron al unísono en las acciones públicas de rechazo al ALCA, a pesar de que tuvieran como referentes distintas construcciones simbólicas. Una muestra de ello se pudo ver en el Foro Social Mundial (FSM) de 2002 en Porto Alegre, en el que se lanzó la Campaña Continental de Lucha contra el ALCA. En los tres meses siguientes se crearon en cada país latinoamericano plenarias o coordinaciones nacionales, siguiendo una estrategia amplia de alianzas de las fuerzas sociales y políticas para impulsar la campaña y la consulta/plebiscito popular en cada

uno de los países. Y en mayo, bajo el lema “Otra integración es posible”, se celebró la I Convención contra el ALCA, con la presencia de representantes de los movimientos y campañas de Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Cuba, Ecuador, Haití, República Dominicana y Venezuela. La multitud de encuentros y manifestaciones, a través de los cuales se han establecido las nuevas redes de movimientos sociales, están tejiendo un nuevo espacio social desde el que surge no solo la contestación a los procesos de integración por su falta de democracia y su negativo impacto social, sino también propuestas alternativas para la articulación una verdadera integración regional, latinoamericana, con énfasis la dimensión política participativa.

Vemos, pues, que el discurso geopolítico del libre comercio se pudo asociar a un proceso de identificación panregional, a una identidad “americana” en su sentido más amplio, en el continental y no como sinónimo de “estadounidense”, pero las narrativas oficiales que lo sustentaban fueron contestadas fuertemente por amplios sectores de la población de ALyC que no se identifican con las Américas. Este discurso y práctica de resistencia, fue acompañado por parte de los gobiernos progresistas de ALyC por la propuesta de un esquema de integración alternativo, del que nos ocuparemos más adelante.

La aparición de espacios de reflexión intelectual colectiva, de encuentro democrático, como el mencionado FSM, suponen la confluencia de múltiples y diversos movimientos sociales, sindicatos, organizaciones campesinas, organizaciones de mujeres, organizaciones indígenas, ONG... que se reunieron juntos, por primera vez, en Porto Alegre en 2001. Se suele interpretar el FSM como parte de un movimiento más amplio contra la globalización neoliberal. Su intención original era contrarrestar los cónclaves de dicha globalización (como las reuniones del G-8), pero fue mucho más allá, convirtiéndose en un dinamizador de movimientos críticos de todo tipo, no solo en ALyC (como en el caso de la campaña contra el ALCA), sino en todo el mundo.

Slater (2004) resume bien los objetivos políticos del FSM: 1) defensa de la democracia de base y la justicia social; 2) lucha por un orden económico, financiero y comercial más justo y equitativo; 3) lucha por la paz y contra el militarismo y la guerra; 4) defensa de la soberanía y de la autodeterminación de los pueblos, en especial, los indígenas, y 5) lucha por la preservación de la biodiversidad y la soberanía alimentaria. Estos objetivos se pueden resumir en su consigna de “Otro mundo es posible”, que resume muy bien esa muestra de globalización desde abajo que constituyó el Foro de Porto Alegre y sus continuadores.

Los BRICS: una alianza de países del sur global

Han pasado casi dos décadas desde que en 2001 apareciera por primera vez el término BRIC de la mano del economista del banco de inversiones de Goldman Sachs, Jim O'Neill. Mucho han cambiado también las cosas desde entonces. En aquel momento, la idea era destacar el poder de las que estaban llamadas a ser las cuatro economías dominantes en el año 2050: Brasil, India, Rusia y China. Cuatro países que abarcan casi cuarenta millones de km² y casi la mitad de la población mundial, además de una ingente cantidad de recursos naturales o el 50 % de la economía mundial, así como el 15 % de mercancías y servicios (Turzi, 2011).

La diversificación de las relaciones geopolíticas de ALyC se manifiesta también en otros diálogos interregionales, de los que nos ocuparemos en el siguiente apartado, impulsados por la CELAC con China (Foro CELAC-China), con Rusia (Mecanismo Permanente para el Diálogo Político y la Cooperación entre Rusia y CELAC), con India (Diálogo Político con India) y, prospectivamente, con Corea del Sur y Turquía. También habría que tener en cuenta las relaciones con otros países, como Irán, pero son más bien de carácter bilateral y no interregional. Oliver Stuenkel (2020), en uno de los pocos trabajos extensos y completamente dedicado a la cuestión de los BRICS,

explica cómo lo que era inicialmente un concepto del periodismo económico para referirse a las principales potencias emergentes, fue transformado por esas mismas potencias, que le insuflaron sustancia a una mera denominación y lo convirtieron en un agrupamiento interestatal económico, pero también político y de seguridad, que fue construyendo una progresiva institucionalización.

Pero los BRICS no es solo una hábil iniciativa de líderes políticos que sigue una ingeniosa formulación periodística, es también y sobre todo el reflejo del espíritu de una época –el orden geopolítico de la globalización militarizada– en el sur global. En el año 2003 ya se había formado el Foro de Diálogo IBSA (India, Brasil y Sudáfrica), en el que estos tres países, invitados como observadores a la reunión del G-8 en Evian (Francia), mostraban su decepción por lo que entendían que había sido una invitación básicamente simbólica: “No queremos participar solo en el postre; queremos comer el plato principal, el postre y el café”, declaraba el presidente brasileño Lula da Silva (citado en Stuenkel, 2020, p. 25).

Es habitual pensar que la IBSA y los BRICS representaron una nueva etapa del orden geopolítico de la posguerra fría que, frente al “momento unipolar” (Krauthammer, 1990) dominante al principio, alimentaban un nuevo sentido de multipolaridad (Layne, 2006). Y el papel de Brasil fue fundamental desde el principio, en particular de su canciller, Celso Amorim, que junto con el ministro ruso de asuntos exteriores, Sergey Lavrov, es considerado el artífice de la arquitectura política del grupo. De hecho, fueron los organizadores de la primera cumbre de los BRICS, que, a instancias del presidente ruso, Dmitry Medvedev, se celebró en 2009 en Ekaterinenburgo. El resultado de la reunión fueron declaraciones con enfoques comunes a temas importantes de la agenda internacional, mostrando, por lo tanto, que era un foro de concertación política de varias de las principales economías “emergentes” o semiperiféricas, si se quiere. Se abría una fase de cooperación informal pero ya estable.

Amorim –canciller brasileño desde 2003 a 2010, durante los gobiernos de Lula, y ministro de defensa de 2011 a 2014 con Dilma

Rousseff– fue el factótum de la política exterior brasileña en ese período. Constataba la multipolaridad del mundo en ese período, pero consideraba que no bastaba con el gozo pasivo de esa situación, sino que “Brasil pretende contribuir a la construcción de una multipolaridad benigna” (Amorim, 2011, p. 265). Desde su perspectiva, la existencia de múltiples polos de poder hace que un mayor número de actores participe en los mecanismos de gestión de la gobernanza global, favoreciendo la democratización del sistema internacional y haciendo que los intereses de los menos poderosos estén mejor representados en el mismo. Su visión estratégica global era la de “una multipolaridad fundamentada en la cooperación, en el respeto mutuo y en el multilateralismo” (Amorim, 2011, p. 275), que no estaba reñida con la necesidad de cada país de garantizar su seguridad, pero siempre favoreciendo estrategias y prácticas de paz.

Pronto se concretaron las declaraciones de la primera cumbre y los principios de Amorim y los otros líderes de los BRICS, y se implementaron políticas prácticas de gran relevancia en lo que algunos denominan la “postamericanización” (Zakaria, 2008) o “postoccidentalización” del mundo (Stuenkel, 2016), es decir, políticas que no están particularmente dirigidas contra Estados Unidos u Occidente, pero que buscan superar algo de lo que se percibe como injusticias o al menos trato desigual por parte de estas instancias. Así se creó en 2014 el Nuevo Banco de Desarrollo (NDB, por sus siglas en inglés), que deberá apoyar proyectos públicos y privados de desarrollo con tasas preferenciales y condiciones más adecuadas para los países en desarrollo que las del FMI, y en 2015 el Acuerdo de Reserva Contingente (CRA, por sus siglas en inglés), que es un marco para la provisión de apoyo a través de liquidez e instrumentos precautorios en respuesta a presiones reales o potenciales de corto plazo en la balanza de pagos. Es una muestra clara de la fase de institucionalización en la que entraron los BRICS desde 2012 y que incluirá una estructura organizativa formal.

Desde aquella primera cumbre de 2009 hasta 2022 se celebraron catorce cumbres presidenciales anuales (las tres últimas por videoconferencia debido a la pandemia de COVID-19). Sus objetivos, desde el principio, se encaminaron a transformar la geografía comercial del mundo y lograr la transformación democrática de los organismos globales, en concreto conseguir que las economías emergentes y en desarrollo pudieran tener más voz y representación en el seno de las instituciones financieras internacionales.

La participación de Brasil en los BRICS ha evidenciado la relevancia de Brasil en el mundo, y ha sido muy importante para toda ALyC. A diferencia de lo ocurrido en el Movimiento de los No Alineados durante la Guerra Fría, que arrancó sin prácticamente presencia latinoamericana y caribeña (ningún país en la Conferencia de Bandung de 1955, y solo Cuba en la estrictamente fundacional del movimiento en Belgrado en 1961), Brasil está presente desde el principio en la creación de los BRICS; no es representante de ALyC, pero obviamente es una muestra del carácter plural en términos geográficos que se le quiere dar a la alianza.

Tras la pandemia se ha planteado con cierta urgencia la cuestión de la ampliación de los BRICS, que no se había tocado desde la única realizada en 2011, la de la República Sudafricana. En la Cumbre de 2023 había sobre la mesa más de doce peticiones de ingreso, que se materializaron al final de la cumbre en la invitación a seis países: Argentina, Arabia Saudí, Egipto, Emiratos Árabes Unidos, Etiopía e Irán. El gobierno de Milei no ha implementado la vinculación a la alianza, como era de esperar. A fecha de hoy, catorce países han solicitado la entrada, y se puede pensar que hay unos cuarenta interesados. En ALyC son Bolivia, Cuba, Honduras, Nicaragua y Venezuela los que han puesto sobre la mesa interés por pertenecer a la alianza.

Los foros de diálogo de la CELAC con el resto del sur global: construyendo la multipolaridad regional

Los foros con diversas regiones del mundo –aquí nos ocuparemos de los que se producen con otras regiones del sur global– responden a la certeza de que las relaciones concertadas entre los países de ALyC tienen más posibilidades de éxito que las bilaterales emprendidas por cada país. Así lo resume la CEPAL en una recomendación para el caso de China, pero que es aplicable a los otros:

Para que la región en su conjunto se constituya en un socio económico y comercial relevante de China, es urgente aunar esfuerzos nacionales y definir una agenda regional concertada de prioridades. Esto significa privilegiar los acercamientos plurinacionales y otorgar menos énfasis a las iniciativas unilaterales (Comisión Económica para América Latina y el Caribe [CEPAL], 2015a, p. 51).

Vamos a ocuparnos de los tres más importantes, los que se mantienen con China, Rusia e India. Se han planteado otros mecanismos de diálogo interregional de la CELAC con Corea del Sur, con Turquía e incluso con la Unión Africana, pero si ya los mecanismos con Rusia y China son limitados, estos solo tienen un carácter incipiente.

El Foro CELAC-China

El Foro CELAC-China se creó en 2014 para promover y profundizar las relaciones birregionales, basadas en el respeto, la igualdad y el beneficio mutuo, libres de toda condicionalidad, con el fin de avanzar en la promoción del desarrollo sostenible e integral de las partes. Los principales mecanismos de esta plataforma de cooperación intergubernamental son las Cumbres Ministeriales, sin que se descarte la convocatoria en algún momento de una cumbre de jefes de Estado y de gobierno. La I Reunión Ministerial se celebró en Beijing en 2015 y en ella se aprobó un Plan de Cooperación entre China

y los Estados de ALyC para cinco años y en áreas muy diversas, dotado con un Fondo de Cooperación de China por valor de 5000 millones de dólares, destinado a financiar proyectos de cooperación para inversión y finanzas de la industria manufacturera, nuevas tecnologías y desarrollo sostenible, así como líneas de crédito para infraestructuras. Es decir, un programa integral que cierra el marco de relaciones con América Latina; tres motores, que son comercio, inversión y cooperación financiera, y, por último, seis ejes fundamentales: recursos naturales, cooperación energética, manufacturas, infraestructura, agricultura e innovación tecnológica en informática (CEPAL, 2015b). La II Reunión se celebró en Santiago de Chile en 2018, donde China presentó su Iniciativa de la Franja y la Ruta, en la que, según la Declaración Especial de la Cumbre, los países de América Latina y el Caribe forman parte de la extensión natural de la Ruta Marítima. No hubo avances en la propuesta china de institucionalizar una asociación de cooperación integral, pero fue fructífera en términos generales. La III Reunión se celebró en México en 2021, y allí se ratificaron las propuestas de la anterior reunión, y se acordó intensificar la coordinación en la OMC para “defender conjuntamente un sistema multilateral de comercio, transparente, no discriminatorio, abierto e inclusivo, y basado en normas, con el fin de promover el comercio mundial y el desarrollo sostenible de manera equilibrada y mutuamente beneficiosa”, así como fortalecer el diálogo para la cooperación.

A lo largo de la última década se ha constatado la notable cercanía entre China y América Latina. Xi Jin Ping ha tenido varios encuentros de primer nivel con buena parte de los países de la región, a lo que ayuda el hecho de que, en la actualidad, sea el socio comercial más importante de Brasil y Chile, y el segundo más relevante para Argentina, Costa Rica, Cuba o Perú. Aunque el comercio está bastante desequilibrado: las exportaciones chinas son, principalmente, bienes manufacturados, y las exportaciones latinoamericanas, materias primas. Algo que dificulta tanto “el potencial de las alianzas empresariales sinolatinoamericanas como la inserción

más eficaz de los países de la región en las cadenas productivas de Asia y el Pacífico” (CEPAL, 2011, p. 3).

El Mecanismo Permanente para el Diálogo Político y la Cooperación entre Rusia y CELAC

El Mecanismo de Diálogo y Cooperación con Rusia se estableció en 2015 en el marco del la 70.º Asamblea General de Naciones Unidas. Los objetivos eran: 1) promover el diálogo político para alcanzar un orden internacional transparente, democrático, justo y equitativo; 2) incrementar y diversificar el comercio, y 3) promover la cooperación. La I Reunión se celebró en Sochi (Rusia) entre el cuarteto ampliado de la CELAC (el grupo de ministros de exteriores entre cumbres) y el ministro de Exteriores ruso, y en ella se insistió en el interés de las partes en un sistema internacional multilateral. Desde entonces se han celebrado diferentes foros de varios niveles y temáticas.

El principal socio de Rusia en ALyC sigue siendo Brasil, seguido de Venezuela, y en menor medida, Argentina y México. Aparte del sector armamentístico, las exportaciones rusas sobre la región abordan otras cuestiones como el sector del transporte, la energía nuclear e incluso la tecnología espacial, mientras que del lado de las importaciones –favorecidas por el Sistema General de Preferencias ruso en un 25 % sobre el pago de arancel– estas guardan relación con el hecho de que Rusia sea uno de los mayores compradores de azúcar sin refinar, cítricos, carne y otros productos alimenticios. Aun con todo, el interés de Rusia pasa por explorar nuevas vías de cooperación y acercamiento que vayan más allá de las relaciones comerciales y financieras ha sido una constante desde 2011, cuando se trabajó en el propósito de avanzar en materia de cooperación energética, metalurgia, extracción y transporte de hidrocarburos, exploración espacial y aprovechamiento de la energía nuclear con fines pacíficos. Todo con el fin de fortalecer unas relaciones

económicas dominadas hasta el momento por el intercambio de bienes de escaso valor añadido.

El Diálogo Político con India

El Diálogo Político con India se acordó en una reunión entre India y el Grupo de Río en 2011. El I Encuentro entre la troika de ministros de exteriores del CELAC y el ministro de Exteriores de la India se celebró en Nueva Delhi en 2012, manifestándose las comunes aspiraciones democráticas y al desarrollo de las partes, así como el interés en potenciar la cooperación sur-sur.

El valor del intercambio comercial de la India con los países de ALyC alcanzó a finales de los 2010 casi los 45.000 millones de dólares, siendo los principales socios regionales, de mayor a menor importancia, Brasil, Chile, México, Argentina y Colombia. Las exportaciones indias sobre el continente se concentran en manufacturas basadas en recursos naturales y manufacturas de alta, media y baja tecnología, mientras que las importaciones lo hacen en recursos naturales, sobre todo, en crudo, minerales de cobre y aceite comestible.

Dado el carácter incipiente de esta relación, los próximos quince años deberán servir para “consolidar y fortalecer los lazos, así como identificar y aprovechar las complementariedades y promover alianzas de negocios a fin de estimular su internacionalización y aumentar la competitividad” (CEPAL, 2012, p. 8). Bajo tal tesitura, y dado que se espera que en los próximos años India incremente su consumo de productos básicos, América Latina debería estar preparada para competir con otras regiones del mundo por ofrecer sus productos básicos habida cuenta, sobre todo, del interés indio por diversificar al máximo sus proveedores.

Conclusiones

Las contrageopolíticas de ALyC en la era de la geopolítica globalizadora siguen marcadas como en el pasado, en buena parte, por la búsqueda de una integración regional, cada vez más autónoma. La fecha simbólica del levantamiento del EZLN marca su oposición a una integración extrarregional neoliberal, y la lucha exitosa contra el ALCA apuntaba en la misma dirección.

Por su parte, los diferentes foros conjuntos con otras regiones del sur global muestran el deseo de coordinarse con todas las fuerzas que apuestan por un futuro postoccidental, que no antioccidental ni, aún menos, anticapitalista. Y uno de los fenómenos más novedosos tras el final de la Guerra Fría, la aparición de los BRICS como coalición de Estados emergentes que ha impuesto una nueva geografía comercial en el mundo, no lo es tanto por sus objetivos como por los actores, que a excepción de Rusia y China no contaban en el pasado en la lucha por la hegemonía en el sistema mundial moderno. Es importante entender que las relaciones entre los BRICS y otros actores más periféricos del sur global se pueden calificar de contrahegemónicas, pero no de antisistémicas. Es decir, son alianzas que se orientan a debilitar y, en su caso, sustituir la potencia hegemónica en el sistema mundial, pero no pretenden atacar este sistema ni mucho menos destruirlo. No se ponen en duda las reglas del juego, sino que simplemente se intenta disputarlo, y no por ello se han de alterar los pilares de la mundialización neoliberal (Katz, 2011). En este sentido, la de los BRICS es cada vez menos una alianza sur-sur, en la medida que China es cada vez menos un país semiperiférico, y en esa medida se va ajustando a experiencias contrahegemónicas anteriores, como la alianza entre Alemania, Italia y Japón en los años 1930.

En este último período han surgido también algunos intelectuales que en buena medida han sido portavoces de estas contrageopolíticas. El EZLN se ha desempeñado como intelectual colectivo –y

si se quiere personalizar en alguien, quizás el más adecuado sea el subcomandante Marcos– del intento de construir otro mundo a diferentes escalas posibles (Chiapas, México, América Latina y el Caribe, y, en fin, el mundo).

En las antípodas del EZLN, pero a mi juicio formulando también otro tipo de contrageopolítica, Celso Amorim, el ministro de Lula en Exteriores y posteriormente en Defensa, además de colaborar decisivamente en la construcción de los BRICS y en el paso de una unipolaridad marcada por una “hegemonía consentida” tras el fin de la Guerra Fría a una multipolaridad que, como ya he dicho, él propone “benigna” y “democrática”, intenta diseñar una gran estrategia posibilista para Brasil en este orden geopolítico de la globalización militarizada, que tiene claro que no se puede alcanzar sin armar alianzas diversas a diversas escalas:

Si queremos influir de facto en el diseño de un nuevo orden, no bastará con enunciar conceptos y enfatizar valores. Tendremos que unir fuerzas con otros países con los cuales tengamos afinidades de intereses y situaciones. Eso implica una política activa de cooperación con naciones de América Latina y el Caribe, de África, del Mundo Árabe, entre otros (Amorim, 2022, p. 31).

Bibliografía

Agnew, John (2026). *Geopolítica: una re-visión de la política mundial*. (2ª ed. en español). Madrid: Trama Editorial.

Amorim, Celso (2011). Uma visão brasileira do panorama estratégico global. *Contexto Internacional*, 33(2), 265-275.

Amorim, Celso (2022). Política Internacional e o Brasil no Mundo: da unipolaridade consentida à multipolaridade possível. *CEBRI Revista*, 1(1), 19-32.

Barnett, Thomas P. (2004). *The Pentagon's New Map: War and Peace in the Twenty-First Century*. Nueva York: Putnam.

Cairo, Heriberto (2008). A América Latina nos modelos geopolíticos modernos: da marginalização à preocupação com sua autonomia. *Caderno CRH*, 21(53), 219-235.

Cairo, Heriberto (2023). *Geopolítica de América Latina y el Caribe*. Madrid: Síntesis.

Cairo, Heriberto (en prensa). Geopolítica del conocimiento: pensamiento hegemónico y resistencias subalternas en América Latina. En Claudia Puerta Silva et al. (eds.), *Geografías del conocimiento*. Medellín: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Antioquia.

Cairo, Heriberto, y Cabezas, Almudena (2003). Con el ALCA y contra el ALCA: Inevitabilidad aparente y fragilidad intangible de los procesos de integración y sus representaciones. En Carlos L. Oli-va Campos (orgs.), *Anuario de Integración Latinoamericana y Caribeña* (2002) (pp. 99-104). Araraquara: FCL; Laboratório Editorial.

Comisión Económica para América Latina y el Caribe [CEPAL] (2011). *La República Popular China y América Latina y el Caribe. Hacia una nueva fase en el vínculo económico y comercial*. Santiago de Chile.

Comisión Económica para América Latina y el Caribe [CEPAL] (2012). *La India y América Latina. Oportunidades y desafíos en sus relaciones comerciales y de inversión*. Santiago de Chile.

Comisión Económica para América Latina y el Caribe [CEPAL] (2015a). *Primer Foro de la Comunidad de Estados Latinoamericanos*

y Caribeños (CELAC) y China Explorando espacios de cooperación en comercio e inversión. Santiago de Chile.

Comisión Económica para América Latina y el Caribe [CEPAL] (2015b). *América Latina y el Caribe y China. Hacia una nueva era de cooperación económica*. Santiago de Chile.

Crivelli Eduardo, y Lo Brutto Giuseppe (2021). La CELAC más allá del regionalismo poshegemónico. *Iberoamerican Journal of Development Studies*, 10(1), 240-257. https://doi.org/10.26754/ojs_ried/ijds.406

Hirst, Mónica et al. (2024). América Latina y el Sur Global en tiempos sin hegemonías. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 136, 133-156. <https://doi.org/10.24241/rcai.2024.136.1.133>

Holloway, John (2016). Presentación del Seminario. En John Holloway, Fernando Matamoros y Sergio Tischler, *Zapatismo. Reflexión teórica y subjetividades emergentes* (pp. 21-34). Buenos Aires: Herramienta.

Huntington, Samuel P. (1997). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Editorial Paidós.

Katz, Claudio (2011). El ajedrez global de la crisis. *Rebelión*. <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=141753>

Lefebvre, Henri (2013 [1974]). *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing.

Routledge, Paul (1998). Introduction to Anti-geopolitics. En Gearóid Ó Tuathail, Simon Dalby y Paul Routledge (eds.), *The Geopolitics Reader* (pp. 246-255). Londres; Nueva York: Routledge.

Slater, David (2004). *Geopolitics and the Post-colonial: Rethinking North-South Relations*. Oxford: Blackwell.

Stuenkel, Oliver (2016). *Post Western World: How Emerging Powers are Remaking Global Order*. Cambridge; Malden: Polity.

Stuenkel, Oliver (2020). *The BRICS and the Future of Global Order*. Lanham: Lexington Books.

Turzi, Mariano (2011). ¿Qué importancia tiene el BRIC? *Estudios Internacionales*, (168), 87-111.

Zakaria, Fareed (2009). *The post-American world and the rise of the rest*. Londres: Penguin Books.

Geopolítica crítica y filosofía política de la “teoría de la guerra justa”

Norberto Bobbio, pacifismo e historia latinoamericana/mundial¹

Jaime A. Preciado Coronado y F. Miguel Ortiz-Delgado

■ Doi: 10.54871/ca26ay1j

Introducción

El pensamiento de la geopolítica crítica nos ofrece pistas hermenéuticas para cuestionar una de las tensiones clave del desafío civilizatorio entre un proyecto de muerte, como las guerras y la reproducción *ad nauseam* de la desigualdad social que las origina, y un proyecto de vida como el de una paz cierta, duradera, con justicia. A diferencia del realismo que inspira una visión geopolítica descarnada del poder militar de los Estados, que justifica la guerra como medio para alcanzar los fines de la dominación tanto para Latinoamérica como para el resto del mundo, incluyendo las versiones legitimadoras de la “guerra justa”, se contrapone el pacifismo,

¹ El presente capítulo es un producto del proyecto de investigación posdoctoral “La resignificación de la ‘historia mundial’ y la historiografía sobre el imperialismo dentro del estudio de la guerra justa/legítima y del pacifismo”, implementado por Francisco Miguel Ortiz-Delgado en el Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara, subvencionado por la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación (Secihti) y dirigido por Jaime Preciado Coronado.

la resistencia no violenta o, incluso, planteamientos de una “paz armada”. La crítica filosófica, política y pacifista de Norberto Bobbio al planteamiento de la “guerra justa” aporta un enfoque plausible, porque sitúa en el centro de su interpretación los valores éticos humanos desde una perspectiva histórica. Este trabajo se propone desmontar cualquier justificación de la guerra a partir de una problematización compleja entre la interpretación de Bobbio, la concepción crítica de la geopolítica, la filosofía política-moral y la historia latinoamericana/mundial.

De la geopolítica de la guerra a la geopolítica del pacifismo

Johan Galtung distingue una situación de paz, entendida como aquella en la que no existe una guerra declarada, y un concepto ampliado de paz que la considera como ausencia de violencia personal y ausencia de violencia estructural. Desde una investigación interdisciplinaria sobre la paz, Galtung (2014, p. 10) da un rol central a la educación para la paz, que

tiene que preocuparse no solo por la proyección de imágenes de los horrores de la guerra, el sufrimiento y sus costes (lo cual se hace fácilmente), y las imágenes de los encantos de la paz, los disfrutes y sus beneficios [sin embargo,] los verdaderos *Estudios para la paz* tienen que tener un tinte utópico para ir más lejos de la no-guerra –que está más allá de los datos y dentro del reino de la imaginación.

Heriberto Cairo (2019) plantea que la “geografía de la paz” fue el *leitmotiv* de la geopolítica desde su nacimiento en el siglo XIX, pues Friedrich Ratzel y Halford Mackinder proponían una visión de la paz como supresión del conflicto, aunque para ello los estados ejerzan su dominación sobre otros mediante “guerras justas”. Sin embargo, en la época de la Guerra Fría se reafirma una geopolítica crítica de la guerra, como lo muestra la “geopacífica” de Griffith Taylor (1937), quien criticó los planteamientos deterministas de la

Geopolitik alemana y propuso una geografía de la paz que no estuviera atrapada en la misma lógica de guerra y estrategia de dominación imperialista.

Cairo (2019) destaca que William Bunge concibe una geografía pacifista que alerta a la humanidad de los peligros que la guerra representa para ella. Particularmente el riesgo de “especicidio” que sufrimos a causa de la amenaza de guerra nuclear. Algo que comparten las visiones anarquistas desde Kropotkin y Reclus, geógrafos pacifistas que se resisten frente a la asociación de la geopolítica clásica con el imperialismo y la guerra. Cairo (2019) concluye que la geografía de la paz y la geografía pacifista son diferentes en términos teóricos y también en términos ético-políticos. La geografía pacifista constata que hay una combinación entre el cuestionamiento al derecho internacional referido a la “guerra justa” y los movimientos pacifistas radicales que denuncian los horrores de la guerra, junto con la propuesta de una investigación que fortalezca la educación para la paz. Así lo muestra el reiterado llamamiento de Oxfam –junto con cientos de millones de voces en el mundo– a Estados Unidos para que suspenda las transferencias de armas a Israel y utilice su influencia para lograr un alto el fuego inmediato, la liberación de todos los rehenes y el pleno acceso de la ayuda humanitaria a Gaza.

El situar una geopolítica crítica contemporánea en el campo de las investigaciones para la paz y, particularmente, de cara al concepto de “guerra justa” implica alejarla del “realismo político” en el que nació y que sigue inspirando las discusiones sobre la guerra y la paz. Debates que se enriquecen desde perspectivas transdisciplinarias más allá de lo que se considera ciencia pura. Es decir, que al asumir una investigación que incorpora la dimensión ética política valorativa, resaltamos la pertinencia del pacifismo dentro de la perspectiva del conjunto de la sociedad humana que habita el planeta Tierra. El objeto de estudio de la geopolítica crítica, a diferencia de otras ciencias, “integra todas las partes relevantes del problema: la humanidad, el medio creado por el hombre y la

naturaleza, y, además, por esa misma razón, está más abierta que otras ciencias a la interdisciplinariedad” (Cairo, 2019, p. 12).

Antes de continuar, debemos de recordar que, por su parte, la teoría de la “guerra justa” tiene su origen en la Antigüedad romana precristiana, antes de la conceptualización realizada y propuesta por los padres de la Iglesia, como Agustín de Hipona, concretamente en Marco Tulio Cicerón, quien fue probablemente el primero que argumenta ética y teóricamente lo que es (o no) *bellum iustum* (Ortiz-Delgado, 2021, p. 430). Cicerón afirma con claridad: “Injustas son las guerras que han sido emprendidas sin causa; pues, fuera de la causa de vengar [i.e., vindicar, ajustar]² o de rechazar a los enemigos, ninguna guerra puede hacerse como justa [*bellum geri iustum*]” (Cicerón, 2010, p. 35). Obsérvese cómo, para el pensador latino, fuera de unas pocas, las guerras son en sí injustas.

Sin embargo, la práctica romana de una “guerra justa” se remonta a tiempos muy previos a los de Cicerón. Medio milenio antes de que este escribiera, en los tiempos del rey Tulio Hostilio y a partir de la legislación de Numa Pompilio (Tito Livio, 2000, pp. 24-32), los romanos ya practicaban los ritos feciales, los cuales eran ritos diplomáticos-religiosos indispensables realizar para poder iniciar cualquier guerra. Y tales ritos, que tenían carga plenamente jurídica, solo eran realizados si los sacerdotes feciales consideraban/estipulaban que Roma había recibido una agresión, es decir, si Roma *tenía una causa justa para ir a la guerra*.

Veamos ahora el contexto geopolítico mundial reciente de la guerra:

1. Según el estudio sobre la paz global del Institute for Economics and Peace (IEP), las cincuenta y seis guerras que permanecen activas son internacionales, con noventa y dos

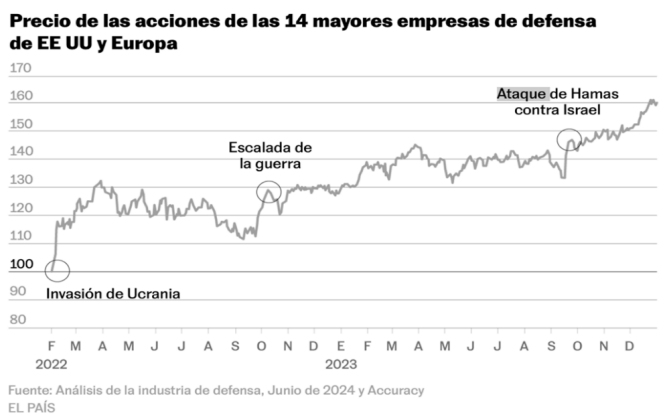
² Quizá una mejor traducción, en vez de “vengar”, es, en efecto, “ajustar”, ya que en la “modernidad”, por influencia del cristianismo, la venganza tiene una connotación “negativa”, de exceso y/o pecado, que se estima incompatible con “lo justo”, con la justicia.

países involucrados más allá de sus fronteras; además, noventa y siete países empeoraron sus niveles de paz en 2023, más que en cualquier otro año desde la creación de este índice en 2008 (Agudo, 10 de junio de 2024). Esto significa que, principalmente, se ha producido un deterioro en sus indicadores de militarización “porque hay más exportación e importación de armas, más inversión militar, cuando en los años precedentes se venía reduciendo”. La guerra de Ucrania (2022-) y la guerra de Gaza o guerra Israel-Gaza (2023-), espacios donde se juega la paz mundial, están sometidos al debate sobre la “guerra justa”, en el que todas las partes en conflicto aducen tenerla, pero en donde también surge y se fortalece la lucha pacifista radical contra la destrucción y muerte que las guerras intensifican.

2. El complejo militar-industrial mundial es el medio más amplio y dinámico de la acumulación capitalista. Así lo muestran la guerra de Ucrania y la guerra Israel-Gaza.³ De acuerdo con *El País* (González, 26 de agosto de 2024): “En el primer trimestre de 2022, coincidiendo con la invasión de Ucrania, los inversores comercializaron participaciones de firmas europeas por valor de 1.402 millones de euros, la cifra más alta en los últimos ocho trimestres”.

³ En el caso de Israel, su experiencia bélica de larga duración en contra de Palestina le ha reportado millonarios beneficios capitalistas en tanto que ha exportado su experiencia técnica bélica a países europeos, norteamericanos, latinoamericanos (incluyendo Colombia, El Salvador, República Dominicana o México; hay que enfatizar que, por una parte, México fue el primer país del mundo en comprarle, hacia 2011, a Israel el sistema espía Pegasus y, por otra parte, según algunas fuentes, que Colombia compró Pegasus una década después que México, en 2021 y que ha sido el más reciente país latinoamericano en hacerlo (Parada Lugo, 5 de septiembre de 2024)) y asiáticos, con un gran éxito debido “el argumento de que sus productos son probados en terreno” lo que llevó a que Israel tenga más de trescientas compañías dedicadas “a la fabricación de productos de seguridad nacional” (Rodríguez Pérez, 2023, pp. 118-119).

Tabla 1. Precio de las acciones de las catorce mayores empresas de defensa



Fuente: González, 26 de agosto de 2024.

3. La *guerra justa* es una de las políticas para defender el orden liberal del sistema-mundo moderno unipolar que subordina al multilateralismo –caso Biden– o que lo elimina en aras de un nacionalismo supremacista blanco y racista –caso Trump. Sin embargo, ambas tendencias contradicen la emergencia hacia un orden multipolar que reivindica otro tipo de multilateralismo y de arreglos económicos políticos y militares. Incluida la legitimación de la guerra y la simulación de la paz. Sirva de ejemplo que, si bien Suiza alguna vez sirvió como un mediador eficaz en los conflictos internacionales, sus recientes esfuerzos han sido en vano. La conferencia de paz de Bürgenstock en junio de 2024 trató de producir un plan para llevar la paz a Ucrania, pero ni Rusia ni China se presentaron, y las potencias de los mercados emergentes como Brasil, México, India, Arabia Saudita, Tailandia e Indonesia se negaron a firmar el comunicado final (Rojo, 20 de junio de 2024).

En ese mismo sentido, el conflicto en Medio Oriente ha visto fracasar innumerables conferencias en búsqueda de la paz, y actualmente no se encuentran salidas robustas para alcanzar siquiera negociaciones serias en torno de una paz duradera con justicia y equidad. Bajo una compleja estructura de alianzas con Estados Unidos y Occidente, el gobierno de Benjamin Netanyahu reivindica una política de guerra justa, que actúa en “legítima defensa”, frente a los ataques “terroristas” de Hamas, guerra que está conduciendo al genocidio del pueblo palestino, que no escatima medios militares para imponer la ocupación de territorios palestinos en una situación de *apartheid*.

4. Si las guerras son el motor que alimenta el dinamismo del mercado, así como el campo de confrontación en la lucha por el poder militar (geo)estratégico, la guerra es también la disputa por un espacio de legitimación, en el que el fin superior subordina a los medios para alcanzarlos.⁴ Por lo tanto, el debate sobre la guerra justa es un tema mundial transversal, que está atravesado por las contradicciones y rivalidades entre las potencias en su lucha por la hegemonía.
5. Frente a la estructura sistémica del complejo militar-industrial, que está fundada sobre la matriz estadocéntrica del poder, se oponen distintas narrativas del pacifismo. Una es de corte comunitario radical que, históricamente, ha alcanzado una dimensión popular. Otra narrativa está representada en el plano del derecho y las instituciones internacionales, como Naciones Unidas, sus misiones de paz, las resoluciones

⁴ Cuestión que es reafirmada por las reflexivas palabras de Enrique Dussel: “Ya que el dominado no acepta ser oprimido ni por la paz, ni por la represión, ni por la violencia táctica, se lanza el dominador a la guerra; ‘guerra total’ como diría el geopolítico Spykman y su alumno en la periferia Golbery do Couto e Silva. La guerra es la ontología práctica; es el ser que prácticamente reduce al otro al no-ser. Parménides funda así la estrategia y la táctica de von Clausewitz y del Pentágono” (1996, p. 73).

de su asamblea general y, de manera protagónica, su Consejo de Seguridad. Por una parte, la narrativa de la geografía de la paz polemiza sobre los argumentos referidos a la guerra justa, mientras que, por otro lado, la geopolítica crítica de la guerra apuesta por la paz radical mundial, en oposición a la trama supuestamente legitimadora de la guerra justa.

El pacifismo y las contradicciones fundamentales de la teoría de la guerra justa

Para explicar la ineficiencia de la teoría de la guerra justa en la obtención de la paz y, por ende, para desechar el uso de tal teoría, podemos recurrir, entre otras, a las ideas de Norberto Bobbio. Este intelectual afirma que la guerra, desde la segunda mitad del siglo xx, se ha convertido en un “camino cerrado” para la humanidad. Así como la esclavitud es hoy en día un camino cerrado para los humanos pues estos han cesado de practicarla de forma casi universal, al menos en el ámbito legal oficial; así la guerra debe ser un camino cerrado para los humanos pues ya no debe ser practicada nunca más (1999, pp. 25-26). Esta idea significa dos cuestiones diferentes para Bobbio: “a) la guerra es una institución agotada que ya ha cumplido su ciclo y está destinada a desaparecer; b) la guerra es una institución inconveniente, o injusta, o impía, que debe ser eliminada” (1999, p. 30). La opción a) implica que, tarde o temprano, y no necesariamente por cuestiones morales o por activismo pacifista, la guerra desaparecerá. La opción b) implica que, por cuestiones éticas y activistas (mas no económicas o ideológico-políticas), la humanidad se presionará a sí misma para abolir la guerra.

Si la guerra es un camino cerrado debemos de entender que esto incluye a las supuestas “guerras justas”. Si los humanos abandonamos el camino de la guerra es porque habremos de concebir que ninguna eliminación de dictaduras, ninguna revolución, ningún cambio de gobierno, ninguna transformación, ninguna

independencia, ninguna emancipación, ninguna adquisición de la democracia o de los derechos humanos debe realizarse a través de la guerra organizada. Si seguimos al extremo la lógica de Bobbio, ni siquiera la defensa propia (nacional) ante la agresión externa es motivo para adoptar el camino armado.

Así, podemos establecer que no existiría ninguna razón para que los humanos recurran a las armas. Cualquier objetivo sociopolítico benéfico para un grupo humano también se podría obtener, paulatinamente, mediante la resistencia no violenta, como lo han demostrado Mahatma Gandhi, Martin Luther King, Nelson Mandela y otros. Pero diversos pensadores tienen, por supuesto, posturas contrarias. Umberto Melloti refiere que “no existen golpes de Estado pacíficos, al igual que no existen revoluciones pacíficas” (1971, p. 28). Debemos afirmar aquí que Melloti se equivoca, porque tenemos ejemplos de revoluciones y transformaciones pacíficas, como la Revolución de los Claveles de Portugal o la independencia de Brasil, en la cual el regente don Pedro declaró la autonomía el 7 de septiembre de 1822 en “un proceso relativamente pacífico, capitaneado por una élite local cuya máxima figura fue José Bonifacio de Andrada, científico, poeta y estadista, ministro del Interior y de Relaciones Exteriores” (Osorio Machado, 1990, p. 72). Estos dos eventos, como muchos otros, evidencian la posibilidad de transformaciones democráticas o independentistas autonómicas a través de medidas mayoritariamente no violentas. Asimismo, por igual consideramos que Melloti se equivoca al considerar que la táctica de la infiltración, una “táctica pacífica de conquista del poder” que “generalmente no es suficiente por sí sola para determinar importantes cambios de carácter revolucionario” (1971, p. 240). Como contraejemplo a Melloti tenemos que los socialistas de Estados Unidos, como los famosos políticos Alexandria Ocasio-Cortez o Berny Sanders, están logrando una lenta pero efectiva infiltración de la auténtica izquierda dentro el partido demócrata, lo que, a largo plazo y si continúan siendo exitosos en esta táctica, implicaría cambios revolucionarios en el país norteamericano.

Entonces, es necesario recurrir a las tácticas de la infiltración, la resistencia no violenta, la revolución no violenta, etc., para conseguir transformaciones pacíficas, pues, siguiendo a Bobbio, el camino de la guerra, incluso la de objetivos “elevados”, está cerrado. Pero el que el camino de la guerra esté cerrado puede significar o que estamos hablando de 1) una predicción o de 2) un “proyecto humano” (Bobbio, 1999, p. 30).

Por nuestra parte, la idea de que el camino cerrado de la guerra sea un “proyecto humano”, uno que esté en construcción permanente hasta que se logre la disolución de la guerra, es más moral a que se considere una mera “predicción” de algo inevitable. Pues, si se trata de una predicción, el fin de la guerra se logrará, pero no sabemos cuántas décadas, siglos o milenios debemos esperar para verlo, para ver la auténtica paz universal y el fin del uso de armas para exterminar grupos humanos y sociedades. El camino cerrado de la guerra implica un “pacifismo activo” que, en palabras del propio Bobbio, “presupone una ética”, esto es, el pacifismo activo debe ser “una toma de posición que compromete personalmente, como toda toma de posición moral, a quien la asume”, y que “debe proponerse demostrar no sólo que la guerra no es necesaria, sino también que no es *buena*, [...] que *debemos* impedir[la]”; este camino “presupone una *crítica de las justificaciones* de la guerra” (Bobbio, 1999, p. 50). Este pacifismo activo es un “seguir creyendo en la paz universal” pero sabiendo que esta es “el resultado de un esfuerzo común” (Bobbio, 2014, p. 154).

Cabe decir que este pacifismo político activo de Bobbio no es tampoco un idealismo, en tanto que se ha demostrado como una alternativa viable a la guerra institucionalizada (interestatal) porque tiene relativa efectividad real, porque sus costos pueden ser preferibles a los de una guerra y porque posee un gran valor expresivo (Alexandra, 2003, pp. 602-604). También hay que considerar como relativamente certera la controvertida aserción de Bobbio de que los países verdaderamente democráticos no se hacen la guerra entre ellos (Bobbio, 1987, p. 41). Por ende, para fomentar la paz global

y el pacifismo universal habría que consecuentemente fomentar la instauración de una auténtica democracia en cada país del mundo. Por último, para desechar la teoría de la guerra justa y sustentar mejor el pacifismo activo de Bobbio, no solo debemos de pensar en el pragmatismo, sino por igual apoyarnos en la argumentación filosófica. A guisa de un buen argumento especulativo a favor del pacifismo, entre muchos otros, tenemos que la exigencia moral de sacrificar la vida propia (en la guerra u otras situaciones) en aras de salvar la vida de otros puede ser refutada a través de la llamada “objeción de la sobreexigencia”. Esta objeción dice que cualquier teoría moral que exige demasiado de nosotros (i.e., algo más allá de una obligación razonable), como lo es el exigir sacrificar nuestra propia vida, es incorrecta, ergo, no hay teoría moral (correcta) que nos pueda (sobre)exigir arriesgar nuestra vida por otros en una guerra (Abal, 2020, pp. 68-70).

Específicamente, sobre la teoría de la “guerra justa”, nos asegura Bobbio que la aparición de la (posibilidad de la) guerra nuclear le ha dado “el golpe de gracia” a tal teoría, pues siempre ha habido “dificultades” para “distinguir entre guerras justas y guerras injustas” (Bobbio, 1999, pp. 51-52) en la historia. Además, el pensador italiano nos presenta otras objeciones a la teoría de la “guerra justa”: B1) ha asimilado a la guerra como “un procedimiento judicial, es decir, a un expediente para resolver una disputa surgida entre sujetos que no obedecen una ley común”, asimilación que pone “en evidencia la debilidad de la teoría” (Bobbio, 1999, p. 52); B1.1) las teorías de la “guerra justa” han fracasado en establecer un marco común de criterios para establecer *qué es justo*, y B1.2) paradójicamente han establecido que “quien decide sobre la justicia o la injusticia de la guerra es la misma parte interesada, no un juez por encima de las partes” (Bobbio, 1999, p. 53); además, B2) han contradictoriamente establecido que una guerra puede “*ser justa para ambas partes*”, siendo que “no hay mayor prueba de fracaso [de la teoría de la guerra justa] que tener que admitir al final que ambos contendientes tienen razón” (Bobbio, 1999, p. 53).

¿Alguna vez en la historia (al menos antes de la existencia de una Corte de Justicia Internacional⁵ o análogos) ha habido alguien que decidiera, en el momento del estallido de un conflicto bélico y sin pertenecer a ninguno de los dos bandos a punto de entrar en guerra, quién va a librar una guerra “justa” y quién no? No, no lo ha habido. ¿El que haya habido guerras donde ambos bandos libraron lo que se puede describir como una “guerra justa” demerita la teoría de la “guerra justa”? Por supuesto que sí. Si los dos bandos enfrentados en una guerra libran guerras “justas” y si esto es lo más común en cualquier guerra, entonces, se puede decir, es posible justificar (el inicio de) cualquier conflicto armado, lo que no es sino aprobar las posturas militaristas o la idea de que la guerra puede solucionar cualquier conflicto sin que ello signifique conflictos morales. La teoría de la “guerra justa” se entenderá así como un belicismo o un antipacifismo disfrazado de especulación moral-legalista. Esta paradójica postura de la posibilidad de tener dos bandos enfrentados y con cada uno librando una “guerra justa”, postura llamada probabilismo, tiene más de tres siglos de existencia según Hernández Campos (2000, pp. 165-166):

Desde el siglo xvii, los primeros tratadistas del Derecho Internacional clásico (como Alberico Gentili y Hugo Grocio) adoptaron las enseñanzas de los teólogos medievales. [...] Estos tratadistas admitieron la *probabilidad* de que las dos partes en una guerra creyeran tener una justa causa: surgía de esta forma la teoría del probabilismo. En consecuencia, la teoría de la guerra justa ya no podría aplicarse objetivamente. Por tanto, *strictu sensu*, la teoría de la guerra justa nunca formó parte del Derecho Internacional clásico (pese a que los Estados que recurren a la guerra invocan la justicia de su causa). En el siglo xviii los últimos juristas abandonaron esta teoría.

⁵ Y ni siquiera en estos casos, porque para algunos esta corte es parcial hacia Occidente, i.e., parcial hacia Europa occidental, Estados Unidos, Canadá, Australia y Nueva Zelanda.

¿Las guerras de independencia y las revoluciones igualitaristas de Latinoamérica (y más allá) no son guerras justas?

Pero ¿acaso no habría guerras “justas” como aquellas revoluciones armadas o guerras de independencia cuyo desenlace victorioso significó un beneficio para determinadas sociedades? La respuesta de Bobbio sería que no.

De acuerdo con el pensador italiano una *revolución* es un “conjunto de actos que se proponen abatir un orden viejo e instaurar un orden nuevo” (1999, p. 54), es decir, cabe la posibilidad de que el nuevo orden sea peor, moralmente hablando, que el que fue derrotado. Por ende, una revolución puede ser una guerra injusta *ad bellum* si evaluamos el nuevo régimen *a posteriori* y establecemos su inmoralidad real, pero también es una guerra injusta *a priori* la que es llevada a cabo por los impulsores del orden nuevo, aun cuando no se pueda establecer la inmoralidad del nuevo orden que la revolución intentará establecer. Así, dice explícitamente Bobbio:

en relación con el orden contra el que se enfrenta, la revolución es siempre, por definición, injusta. La justificación de la revolución es posterior, una vez consumados los hechos, cuando el orden nuevo queda establecido; y es en este nuevo orden, no en el antiguo, donde la revolución encuentra sus títulos de legitimidad (1999, p. 54).

Esto es, Bobbio considera que, para los defensores de un antiguo orden en una sociedad específica, la lucha por la *libertad* de determinados estamentos o clases sociales que se puede realizar mediante una revolución, no es una causa *justa*. Por ende, como las guerras de independencia tienen como objetivo primordial la *libertad* de un segmento (muchas veces mayoritario) poblacional de una sociedad (como los criollos, los indígenas y/o los mestizos, en las guerras de independencia de la América española), o una libertad con respecto a un imperio, una casta, una metrópoli, un régimen despótico retrógrado, etc., esas guerras no serían justas al no tener una

causa justa porque estas guerras consisten en atacar el orden legal establecido –el cual incluso puede ser defendido o encomiado por un sector poblacional del país nuevo tras obtener este su independencia formal, como fue el caso de México y Colombia (Rodríguez, 2005, pp. 362-366 y 408-409), o el de Perú en donde incluso el nuevo estado peruano y sus élites tuvieron que realizar una lucha geopolítica donde se “reteritorializaron” las uniones y estructuras de intercambio socioeconómico (Shapiro, 2009, p. 273) para poder hacer que el nuevo orden legal funcionara.

Tenemos así que, absurdamente, en general la teoría de la guerra justa no poseería argumentos para justificar la guerra de independencia de la Gran Colombia o la Revolución francesa, aun cuando la primera condujo a la “casi desaparición” del régimen esclavista en el Caribe colombiano (Múnera, 2021, p. 128) o la segunda tenía como propósito producir beneficios, en forma de derechos y libertades, a la población general francesa. Tampoco podría justificar la Revolución rusa de 1917 iniciada por las diversas fuerzas de izquierdas y reformistas rusas aún cuando, en su momento, los dirigentes de la revolución aprobaron por unanimidad “una proclama, en nombre del ‘Gobierno Obrero y campesino’ que proponía a todos los pueblos y gobiernos beligerantes [en la Primera Guerra Mundial] el comienzo de negociaciones en pro de una ‘paz justa y democrática’, sin anexiones ni indemnizaciones” (Carr, 1981, p. 17), esto es, la guerra revolucionaria rusa sería injusta, aun cuando buscara una paz internacional justa. En cambio, y solo para subrayar aún más lo moralmente contraintuitivo de la teoría de la guerra justa, debemos de mencionar que Michael Walzer, uno de los más conspicuos teóricos políticos modernos, “pudo” justificar plenamente la intervención (imperialista) de los Estados Unidos en Cuba en 1898 a través de tal teoría (Walzer, 2015, pp. 102-104).

Para citar un ejemplo más reciente, tenemos que el levantamiento armado de los zapatistas en Chiapas en 1994 no sería una guerra/guerrilla justa para las teorías de la guerra justa, y ello pese a que ese movimiento siempre estuvo identificado con la resolución de

“los problemas socioeconómicos de los más pobres en México” (Gutiérrez Cham, 2004, p. 25), es decir, identificado con una lucha “contra el sistema que nos tiene jodidos” (Muñoz Ramírez, 2003, p. 55) y donde se tenía como lema “primero, ‘Libertad, justicia y ley’, [y] luego le agregaron ‘reforma’” (Rodríguez Arnujo, 2005, p. 30).

Finalmente, según Caro Garzón, la “doctrina Bush” de la guerra preventiva, aquella que permitió “justificar” e impulsar la neocolonialista invasión de los Estados Unidos de América a Irak el 20 de marzo de 2003 so pretexto de la existencia de armas de destrucción masiva,

se aproxima más a la doctrina medieval de la guerra justa que al sistema actual de las Naciones Unidas. [...] Advertimos que esta conclusión no implica que creamos en la justicia de la guerra en Irak, tan solo sostenemos que en su formulación, la doctrina de seguridad nacional (*National Security*), contiene claros elementos de la doctrina medieval de la guerra justa (Caro Garzón, 2006, pp. 423-424)

Luego, si la guerra preventiva del expresidente George W. Bush es en gran medida justificada por una teoría de la guerra justa entonces llegamos a la cúspide del desprestigio, en la práctica, de la teoría de la guerra justa al poder ser usada esta de forma directa como pseudoargumento probélico.

Conclusiones. Otros ejemplos e ideas para bien desechar a la teoría de la guerra justa

Si la “teoría de la guerra justa” no acepta como justa ninguna revolución (Bobbio, 1999, p. 54), entonces a partir de tal teoría no fueron justas ni las luchas armadas de los revolucionarios franceses de 1789, ni las revoluciones de los independentistas colombianos, venezolanos, ecuatorianos, peruanos, etc., de principios del siglo XIX, ni el levantamiento (neorrevolucionario) de los (neo)zapatistas mexicanos de 1994. Si la “teoría de la guerra justa” no acepta como

justas ningunas de estas luchas bélicas, entonces parece (absurdamente) ilógico e inmoral que, en cambio, sí declare como justas las luchas armadas que los romanos hicieron contra los “bárbaros” en la antigüedad (al final, el desarrollo de una idea práctica de “guerra justa” fue uno de los propósitos –diplomático-jurídico– por parte de la propia Roma antigua), la lucha de destrucción masiva sin restricciones que los estadounidenses implementaron contra los japoneses de 1943 a 1945, y la guerra que los estadounidenses libraron contra los vietnamitas en 1975.

En verdad, en múltiples ocasiones, las teorías de la guerra justa no han considerado a la “libertad” o la igualdad como causas justas, pero casi siempre han catalogado como causas justas a la retaliación-venganza política estatal, a la defensa nacional o a la defensa de un imperio. En otro ejemplo de las incongruencias de la teoría de la guerra justa, tenemos que en una versión decimonónica de esta se ha argumentado que la guerra que libró Chile contra Bolivia y Perú de 1879 a 1884, en la llamada Guerra del Pacífico, fue una guerra injusta en tanto que aquella teoría seguía “la escuela iusnaturalista ilustrada del *bellum justum* que excluía la anexión territorial y promovía el imperio del *ius in bello*” (Pérez Godoy, 2023, p. 69). Tal versión decimonónica fue aprovechada, por ejemplo, por historiadores y políticos peruanos para argumentar al Perú como una “república frustrada”, para dibujar a Chile como un enemigo que, ya en el siglo xx se mostraba opositor de la paz sudamericana regional (Tapia Figueroa, 2021, p. 769).

Muy contradictoriamente, la “teoría de la guerra justa” puede ayudar a “establecer” tanto que I) Bolivia en la guerra del Pacífico libró una guerra injusta porque fue tal nación la primera que rompió un tratado internacional, el llamado Tratado de Límites de 1874 entre Bolivia y Chile, como que II) Bolivia libró una guerra justa contra Chile porque estaba siendo víctima de una artera “conquista” de uno de sus territorios, al cual tenía que defender. Llegamos así a ver las evidentes contradicciones y la pobreza argumental, en un

ejemplo entre muchos que podemos rescatar del contexto histórico exclusivamente latinoamericano, de la teoría de la guerra justa.

En tanto que la teoría de la “guerra justa” no acepta, en principio, como justas las guerras de independencia de Colombia, Venezuela, México, Perú, Argentina y en general del sur global durante los siglos XIX y XX, sería mejor desechar en definitiva a tal teoría. Podemos concluir que nunca ha habido y nunca habrá una guerra justa en sí, aun cuando sí haya causas justas por las cuales luchar. Así, tanto la Conquista de Mesoamérica, como ya argumentó Francisco De Vitoria en el siglo XVI, como cualquier otra guerra son todas, si las comprendemos realmente y pese a sus grandes diferencias entre ellas, guerras con elementos injustos y, por ende, que es posible categorizar en términos amplios como inevitablemente injustas. Pues, al final, *absolutamente* todas las guerras tienen sus elementos inmorales, viciosos, egoístas.

La conquista [de México] [...], que pretendía apoderarse de las riquezas nativas a cualquier precio, encuentra en Vitoria un decidido impugnador. [...], él califica de injusta, de contraria al derecho de gentes –el derecho natural– *esa agresión* [...]; en un proceso que tuvo mucho de sangriento, *aunque heroico*, y mucho de materialista, *aunque cristiano* (Martínez, 1991, pp. 197-198).

La guerra de conquista de lo que hoy en día es gran parte de México también se justificó falazmente con la idea de que los españoles llevaron la evangelización y, con ello, la civilización, a Mesoamérica. Para esto también convencieron arteramente a la población indígena de que la religión que les estaban revelando era la verdadera (véase León-Portilla, 2005, pp. 59-61), cuando, desde una perspectiva multicultural, en realidad no hay ninguna religión más verdadera que otra. Al respecto, bien nos recuerda Enrique Dussel (1994, p. 75) que “los franciscanos –contra Bartolomé de las Casas– aprobarán *que los indígenas sean objeto de una guerra justa, si se oponen a la evangelización*. Como Ginés de Sepúlveda usan el texto de Lucas 14, 15-2426 para justificar la conquista” (énfasis nuestro). Después, esa

“guerra justa”, llamada así con un sustento teórico-ideológico, se convirtió en un genocidio poblacional, cultural y religioso contra muchos y muy diversos grupos indígenas de Mesoamérica (véase Piñón Gaytán, 2023, pp. 48-61).

En definitiva, debemos de estar de acuerdo con Bobbio, y otros politólogos, filósofos e internacionalistas con ideas análogas al respecto, y declarar que ni siquiera las revoluciones emancipadoras, transformadoras y/o benéficas siempre deben de librarse con las armas. Es falso que el lograr una mejor sociedad, más libre, más socialmente equitativa, solo se puede lograr mediante una transformación violenta; la historia ha demostrado lo contrario: en Brasil en el XIX, o en Portugal, en la India y en Sudáfrica en el XX, etc.⁶ En el siglo XXI, el pacifismo y la paz, idealmente, deben de prevalecer sobre la justificación de cualquier guerra.

Incluso aceptando que el pacifismo puede ser, como bien establece Nicholas Parkin, una opción que implique el “dejar” que grupos de personas inocentes sean dañados, pero entendiendo que intervenir para evitar este daño implica un deliberado asesinato de otros inocentes, pues, debemos entender que toda guerra moderna, debido a la naturaleza de las armas modernas, necesariamente implica matar inocentes (Parkin, 2019, p. 259). Por ende, el pacifismo debe entender la guerra como una tragedia moral o un dilema moral irresoluble en tanto que el no hacer *ciertas* concretas guerras no es un acto moral (no es moralmente justificable no hacer ciertas guerras modernas), pero el hacer *cualquier* guerra tampoco es un acto moral (no es moralmente justificable hacer cualquier guerra moderna) (Parkin, 2019, p. 266 y pp. 274-275). Al final, si nos ponemos a justificar las guerras, cualesquiera, entramos en un camino

⁶ Por lo dicho también estamos en desacuerdo en la categorización de “socialismo utópico” para la teoría de la consecución del socialismo por vía pacífica, pues en verdad se ha logrado el socialismo, al menos el de economía mixta como en los países nórdicos, sin recurrir a la guerra (véase Krotz, 1980, pp. 33-64). No existe un socialismo utópico en sí pues sí es posible lograr el socialismo sin lucha armada, con una lucha frontal pero pacífica.

escabroso en el que incluso regularmente se caerá en la justificación de guerras muy claramente inmorales o, peor aún, en la justificación de todas las guerras.

Bibliografía

Abal, Federico Germán (2020). ¿Puede existir un deber de sacrificar la propia vida para salvar la de terceros? *Télos*, 23(1-2), 67-93.

Agudo, Alejandra (10 de junio de 2024). El mundo alcanza el pico más alto de conflictos desde la II Guerra Mundial. *El país*. <https://elpais.com/internacional/2024-06-11/el-mundo-alcanza-el-pico-mas-alto-de-conflictos-desde-la-ii-guerra-mundial.html>

Alexandra, Andrew (2003). Political Pacifism. *Social Theory and Practice*, 29(4), 589-606.

Bobbio, Norberto (1999). *El problema de la guerra y las vías de la paz*. Madrid: Altaya.

Bobbio, Norberto (2014). *Perfil ideológico del siglo xx en Italia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bobbio, Norberto (1987). *The future of democracy*. Mineápolis: University of Minnesota Press.

Cairo, Heriberto (2019). Geografías de la paz y geografías pacifistas en la Guerra Fría. *ACME: An International Journal for Critical Geographies*, 18(6), 1167-1183. <https://doi.org/10.14288/acme.v18i6.1628>

Caro Garzón, Octavio Augusto (2006). La doctrina Bush de la guerra preventiva: ¿Evolución del 'ius ad bellum' o vuelta al medioevo? *Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, 36(105), 399-429.

Carr, Edward H. (1981). *La revolución rusa de Lenin a Stalin. 1917-1929*. Madrid: Alianza.

Cicerón, Marco Tulio (2010). *De la república*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Dussel, Enrique (1994). *1492 El encubrimiento del otro*. La Paz: Ediciones Plural; Universidad Mayor de San Andrés.

Dussel, Enrique (1996). *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.

Galtung, Johan (2014). La geopolítica de la Educación para la paz. Aprender a odiar la guerra, a amar la paz y a hacer algo al respecto. *Revista de Paz y Conflictos*, (7), 9-18.

González, Miguel (26 de agosto de 2024). Las guerras de Ucrania y Gaza disparan el valor de las grandes empresas de armamento. *El País*. <https://elpais.com/economia/2024-08-27/las-guerras-de-ucrania-y-gaza-disparan-el-valor-de-las-grandes-empresas-de-armamento.html>

Gutiérrez Cham, Gerardo (2004). *La rebelión zapatista*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

Hernández Campos, Augusto (2000). Uso de la fuerza en el derecho internacional: aplicación en conflictos internos. *Agenda Internacional*, 7(15), 161-181.

James, Harold (31 de julio de 2024). Is the polycrisis so bad? *Project Syndicate*. <https://www.project-syndicate.org/commentary/polycrisis-climate-pandemic-geopolitical-tensions-could-generate-new-innovations-by-harold-james-2024-07>

Krotz, Esteban (1980). *Utopía*. México: Edicol.

López-Portilla, Miguel (2005). *Visión de los vencidos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Martínez, Armando (1991). Poder político, orden internacional y guerra justa. *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*, (15), 180-201.

Melloti, Umberto (1971). *Revolución y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Múnera, Alfonso (2021). *La Independencia de Colombia: Olvidos y ficciones*. Bogotá: Planeta; Crítica.

Muñoz Ramírez, Gloria (2003). *EZLN 20 y 10 el fuego y la palabra*. México: La Jornada Ediciones.

Ortiz-Delgado, F. Miguel (2021). Anthony Clifford Grayling [Reseña del libro *War. An Enquiry* de A. Grayling]. *Signos Históricos*, 23(46), 428-434.

Osorio Machado, Lía (1990). *Brasil. El medio y la historia*. México: REI.

Parada Lugo, Valentina (5 de septiembre de 2024). Pegasus en Colombia. *El País*. <https://elpais.com/america-colombia/2024-09-06/pegasus-en-colombia-las-claves-para-entender-la-denuncia-de-petro.html>

Parkin, Nicholas (2019). Moral Tragedy Pacifism. *Journal of moral philosophy*, 16, 259-278.

Pérez Godoy, Fernando (2023). El derecho de guerra durante la Guerra del Pacífico (1879-1884). ¿Guerra justa o guerra de conquista? *Revista chilena de derecho*, 50(1), 49-74.

Piñón Gaytán, Francisco (2023). *Filosofía política de la Conquista*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Rodríguez, Jaime E. (2005). *La Independencia de la América Española*. México: Fondo de Cultura Económica.

Rodríguez Arnujo, Octavio (2005). *Mi paso por el zapatismo*. México: Océano.

Rodríguez Pérez, Ana Katia (2023). El conflicto palestino-israelí. En Ana Esther Ceceña (ed.), *Las guerras del siglo XXI* (pp. 89-126). Buenos Aires: CLACSO; Universidad Nacional Autónoma de México.

Rojo, José Andrés (20 de junio de 2024). Ucrania y el Sur Global. *El país*. <https://elpais.com/opinion/2024-06-21/ucrania-y-el-sur-global.html>

Shapiro, Michael J. (2009). Nation-States. En John Agnew, Katharyne Mitchell y Gerard Toal (eds.), *A companion to political geography* (pp. 271-288). Malden: Blackwell.

Tapia Figueroa, Claudio Andrés (2021). La Guerra del Pacífico (1879-1884) y el uso político de su historia en el siglo XXI. *Revista científica general José María Córdova*, 19(35), 759-777. <http://dx.doi.org/10.21830/19006586.802>

Taylor, Thomas Griffith (1937). *Environment, race, and migration*. Chicago: University of Chicago Press.

Tito Livio (2000). *Historia de Roma desde su fundación I*. Madrid: Gredos.

Walzer, Michael (2015). *Just and unjust wars*. Nueva York: Basic Books.

La posible fractura geopolítica de la región y la confrontación entre los gobiernos conservadores y progresistas

Alberto Rocha Valencia y Elizabeth Vargas García

■ Doi: 10.54871/ca26ay1k

Introducción

En América Latina el predominio de los gobiernos civiles neoliberales duró aproximadamente dos décadas, abarcando los años ochenta y noventa. Pero, si se suman los años de las dictaduras militares neoliberales, habría que extender el periodo neoliberal hasta los años setenta. Desde finales de los años noventa del siglo pasado, este proceso cambió con la llegada de Hugo Chávez al gobierno de Venezuela, dando inicio al primer ciclo de gobiernos progresistas (2000-2015) (Rocha y Tamayo, 2021).

Este ciclo progresista se agotó y fue seguido por un breve ciclo de gobiernos conservadores-neoliberales (2016-2019), que no logró consolidarse. Posteriormente, se inició un segundo ciclo progresista, a partir de 2020, el cual sigue su curso sorteando desafíos significativos, como el golpe blando contra Pedro Castillo en Perú, el intento de golpe de Estado de Bolsonaro en Brasil, la agresiva política exterior de Javier Milei y la violación de la embajada de México en Ecuador (Barrón, 9 de enero de 2023).

De esta manera, nos encontramos ante una sucesión de ciclos políticos entre gobiernos progresistas y gobiernos conservadores-neoliberales, desde inicios del siglo *xxi*. Esta sucesión de ciclos políticos o paso de un ciclo político a otro ciclo diferente es por lo general tensa y conflictiva, porque implica un cambio sustantivo en la manera de concebir y proyectar un país, así como una región: situación general, posibilidades de desarrollo y bienestar de la población. En general, en el tránsito de uno a otro ciclo se alinean y confrontan dos grandes proyectos: el progresista y el conservador-neoliberal, en el interior de cada país y en el espacio regional. El primero incluye gobiernos con agendas sociales convergentes, pero también con profundas diferencias en cuanto a prácticas democráticas, respeto a derechos humanos y relaciones diplomáticas, lo que genera tensiones internas dentro de la propia agrupación.

El escenario descrito es expresión de un problema político mayor que se está configurando en toda la región: la disputa abierta por el control geopolítico de la región entre los gobiernos progresistas y los gobiernos conservadores-neoliberales. Esta disputa que ha estado gestándose desde inicios de los años dos mil y que afectó al primer ciclo de gobiernos progresistas, en la actualidad, durante el segundo ciclo progresista, se está fortaleciendo y va encaminada a provocar una posible fractura geopolítica de la región, con la finalidad de debilitar su unidad, integración, soberanía y autonomía.

De acuerdo con lo anterior, el objetivo de este trabajo es examinar cómo la polarización política e ideológica en América Latina ha llevado a una disputa geopolítica entre gobiernos progresistas y conservadores-neoliberales, con implicaciones para la integración regional y la autonomía política de la región.

El corto ciclo de gobiernos conservadores-neoliberales (2016-2019)

Estamos ante el predominio de los gobiernos conservadores-neoliberales: Enrique Peña Nieto (México), Mauricio Macri (Argentina), Michel Temer (arribó al gobierno por medio de un golpe suave) y Jair Bolsonaro (Brasil), Jeanine Áñez (Bolivia, con golpe de Estado), Iván Duque (Colombia), Sebastián Piñera (Chile), Lenín Moreno (Ecuador, después de abandonar a la corriente progresista), Jimmy Morales (Guatemala), Juan Orlando Hernández (Honduras), entre otros.

Una característica de este tipo de gobiernos en la región es que cuentan con líderes internacionales como Donald Trump (primera administración), que se definen de manera abierta como de ultraderecha, y además se identifican, se pliegan y subordinan a ellos (Vásquez, 2021).

Si estos gobiernos no lograron consolidarse fue porque sus modelos económicos exacerbaron las desigualdades sociales y generaron descontento. En este contexto, emergieron nuevas oportunidades para el regreso de los gobiernos progresistas, que prometieron dinamizar la economía y mejorar el bienestar social (Rocha, 2021a).

Durante esta etapa, el proceso de integración regional se vio seriamente afectado. Un órgano institucional como la UNASUR (Unión de Naciones Suramericanas) (2008) fue desactivado y se impulsó la creación del PROSUR-Foro para el Progreso e Integración de América del Sur (2019), alineado con la visión neoliberal. También se creó el Grupo de Lima (2017) con la intención de sustituir a la CELAC (Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños) (2010) y con el fin de presionar al gobierno de Venezuela. La política económica neoliberal de estos gobiernos priorizó el ajuste fiscal y la privatización, generando resistencia popular y una crisis de legitimidad.

El segundo ciclo progresista y sus desafíos (2020 en adelante)

El retorno de gobiernos progresistas en México, Argentina (hasta 2023), Bolivia, Chile, Colombia, Honduras y Brasil revitalizó la agenda social y de integración regional. No obstante, estos gobiernos han enfrentado una oposición feroz, manifestada en ataques judiciales (*lawfare*), desestabilización política y presión internacional (Costilla, 2021).

Un caso emblemático es el de Argentina, donde el gobierno de Javier Milei ha reorientado la política exterior del país, alejándolo de la cooperación regional y acercándolo a la OCDE y la OTAN (El Cronista/Argentina, 2 de mayo de 2024). Esto ha profundizado la fractura ideológica de la región y fortalecido el bloque de gobiernos conservadores-neoliberales, lo que se evidenció en la VIII Cumbre de la CELAC, donde muchos de estos países se ausentaron de manera deliberada (Mary, 19 de abril de 2024).

En general, los gobiernos progresistas de este segundo ciclo volvieron sobre los grandes temas del desarrollo, el bienestar, la justicia social, la ampliación de los derechos sociales, políticos y culturales, la defensa de los pueblos originarios, de las mujeres, de los jóvenes, de los integrantes del movimiento LGBTIQ+, de la democracia ampliada, de la cooperación sur-sur; además se identificaron con el movimiento geopolítico del sur global. Se puede anotar que el progresismo es un movimiento político heterogéneo y que cada gobierno está dotado de sus propias características, sus fortalezas y debilidades. Incluso, se puede anotar que este segundo ciclo progresista ha plasmado gobiernos un poco más frágiles que los gobiernos del primer ciclo progresista, que fueron un poco más homogéneos en términos políticos. Pero, esta “fragilidad” les ha permitido una mayor amplitud y cobertura en los sectores sociales y políticos. Anotaremos algunos de sus rasgos: las coaliciones de sustento sociopolítico son más amplias; las mayorías en los parlamentos no son calificadas; los gobiernos necesariamente son

heterogéneos; las políticas públicas que se buscan implementar no cuentan con el apoyo político suficiente; los poderes judiciales se encuentran vinculados con las fuerzas conservadoras-neoliberales (riesgo permanente de *lawfare*); la cooperación entre gobiernos progresistas no es muy explícita, entre otras. Esta heterogeneidad se expresa también en las diferencias y tensiones que ciertos gobiernos, como los de Nicaragua y Venezuela, mantienen con otros miembros del bloque, especialmente en torno a estándares democráticos, políticas de derechos humanos y modelos de gobernanza, lo que ha dificultado la construcción de agendas comunes en el marco regional.

En cuanto a la integración regional, se ha tratado de impulsar-la y se han fortalecido relativamente los esquemas de integración subregional. Pero, estos esquemas no han logrado mayor convergencia entre ellos y el proceso de acercamiento y vinculación entre el MERCOSUR (Mercado Común del Sur) y la AP (Alianza del Pacífico) sigue esperando mejores momentos. También habría que anotar que las propuestas de recuperación de la UNASUR no lograron avanzar, mismo si el PROSUR ha dejado de existir. La CELAC, por su parte se recuperó, fortaleció y dinamizó con sus Sexta Cumbre (2021) y Séptima Cumbre (2023), después de haber quedado desactivada, por falta de acuerdo, desde la V Cumbre de República Dominicana en 2017. La recuperación y dinamización de la CELAC trajo consigo la desaparición del Grupo de Lima de la escena sudamericana. Pero, en la VIII Cumbre de la CELAC nuevamente volvieron a aparecer las señales de la división y de la abstención premeditada de los gobiernos conservadores-neoliberales (Rocha, 2023; Rocha y Galicia, 2023).

La fragilidad política de los gobiernos progresistas del segundo ciclo

El problema mayor de estos gobiernos es que lograron ganar las elecciones formando coaliciones políticas y a la hora de organizar los parlamentos no contaron con mayorías simples o calificadas.

Solamente contaron con mayorías simples y calificadas los gobiernos de Bolivia, México, Nicaragua y Venezuela. En el cuadro que se presenta a continuación, se puede ver la conformación política de los gobiernos progresistas y la composición de los parlamentos.

Tabla 1. Gobiernos progresistas del segundo ciclo

País	Presidente (porcentaje de votos)	Partido / Coalición	Cámara de Diputados	Cámara de Senadores* Congreso** Asamblea Nacional***
Bolivia	Luis Arce (55 %)	Partido de Gobierno	MS → 75/130	MS → 21/36*
Brasil	Lula da Silva (50,84 %)	Coalición de Gobierno	MI → 227/513	MS → 42/81*
Chile	Gabriel Boric (55,87 %)	Coalición de Gobierno	MI → 68/155	MI → 18/50*
Colombia	Gustavo Petro (50,47 %)	Coalición de Gobierno	MI → 69/188	MI → 35/108*
Guatemala	Bernardo Arévalo (58,01 %)	Partido de Gobierno	-	MI → 23/160**
Honduras	Xiomara Castro (50,63 %)	Coalición de Gobierno	-	MI → 60/128**
México	Andrés Manuel López Obrador (53,19 %)	Coalición de Gobierno	MS → 308/500	MI → 69/128*
México	Claudia Sheinbaum (59,75 %)	Coalición de Gobierno	MC → 380/500	MC → 88/128*
Nicaragua	Daniel Ortega (75 %)	Partido de Gobierno	-	MC → 76/90***
Venezuela	Nicolás Maduro (67,8 %) (2018-2024)	Coalición de Gobierno	-	MC → 253/274***

Tabla 1. La conformación política de los gobiernos progresistas y la composición de los parlamentos SIGLAS: MI, minoría; MC, Mayoría calificada; MS, mayoría simple.

Nota: En esta lista se puede añadir el gobierno electo de Yamandú R.A. Orsi Martínez de Uruguay, que dispone de mayoría calificada en ambas cámaras del parlamento.

Los casos de Nicaragua y Venezuela han generado debate sobre la legitimidad de sus procesos electorales y las condiciones democráticas internas, lo que ha derivado en un distanciamiento diplomático con algunos gobiernos progresistas de la región. Incluso podemos anotar que ese distanciamiento y críticas por parte de algunos de los gobiernos progresistas, se deben a que el gobierno de Maduro paulatinamente este tomando las características –como

señala Guillermo O'Donnell– de una “democradura”, que consistiría en una coexistencia de prácticas gubernamentales discrecionales no necesariamente vinculadas a los controles de rendición de cuentas. Y con respecto al gobierno de Daniel Ortega en Nicaragua, de acuerdo con las perspectivas teóricas de O'Donnell, estaríamos refiriéndonos a un caso de “dictablanda” que va más allá de las características de una “democradura” (1973). Ambos casos, desde nuestra perspectiva, se encuentran en la periferia del grupo de gobiernos progresistas.

Diferencias programáticas generales entre los gobiernos progresistas y los conservadores-neoliberales

En el cuadro siguiente presentamos siete diferencias programáticas generales entre los dos grupos de gobiernos en la región, las que consideramos importantes para compararlos y diferenciarlos. La base común de actuación de cada grupo es el capitalismo periférico y semiperiférico regional. Están en la semiperiferia países como Brasil, México, Argentina y Chile (de manera inicial). Y todos los otros países se encuentran en la periferia capitalista. Además, los gobiernos de estos dos grupos actúan dentro de sus respectivos sistemas políticos democráticos. En cuanto a los orígenes, los gobiernos progresistas provienen de los movimientos de izquierda revolucionaria de los años sesenta y setenta, mientras que los gobiernos conservadores-neoliberales descienden de los movimientos políticos oficiales neoliberales de los años ochenta y noventa. Los primeros se distanciaron de sus orígenes, dejaron de ser izquierdas revolucionarias y se transformaron en izquierdas moderadas y democráticas. Los segundos mantuvieron una continuidad con el neoliberalismo y avanzaron hacia un conservadurismo de extrema derecha.

Tabla 2. Diferencias programáticas generales entre los gobiernos progresistas y los conservadores-neoliberales

Gobiernos progresistas	Gobiernos conservadores-neoliberales
1. Desarrollo endógeno (hacia adentro y afuera)	1. Crecimiento exógeno (hacia afuera y desde afuera)
2. Bienestar social	2. Reducción progresiva de los derechos sociales
3. Justicia social progresiva	3. Justicia social regresiva
4. Democracia ampliada y sustento popular	4. Democracia restringida y represión popular
5. Estado fuerte y democrático	5. Estado mínimo y autoritario
6. Relación geopolítica sur-sur	6. Relación geopolítica norte-sur
7. Gobiernos asociados al sur global	7. Gobiernos alineados al norte global

Si bien estas diferencias representan tendencias generales, la realidad política de la región muestra matices. Algunos gobiernos presentan combinaciones de políticas que no encajan plenamente en una sola categoría, y en el caso de ciertos países definidos como progresistas, las tensiones internas y las críticas sobre la gestión social cuestionan parcialmente la etiqueta de bienestar.

VIII Cumbre de la CELAC: presencia de los gobiernos progresistas y ausencia deliberada de los gobiernos conservadores-neoliberales

Desde 2020, con el regreso de gobiernos progresistas, se ha impulsado un regionalismo alternativo y semiabierto, fortaleciendo la CELAC tras un período de parálisis. Haciendo referencia al segundo ciclo progresista, se celebraron las cumbres VI y VII, promoviendo la autonomía regional y la cooperación sur-sur.

En una síntesis del proceso de integración se puede decir que este ha cruzado por cuatro etapas importantes y se encuentra en plena realización una quinta.

1. 1960-70, propuesta de un regionalismo cerrado de orientación desarrollista;
2. 1980-90, propuesta de un regionalismo abierto de orientación neoliberal;
3. 2000-2015, propuesta de un regionalismo alternativo y semiabierto, de orientación neodesarrollista que corresponde con el primer ciclo de gobiernos progresistas;
4. 2016-2019, propuesta de reedición del regionalismo abierto de matriz neoliberal, un periodo muy corto;
5. 2020-..., reedición del regionalismo alternativo y semiabierto, en curso desde hace cuatro años, son los años que corresponden con el segundo ciclo de gobiernos progresistas.

Durante el segundo ciclo progresista, la CELAC se revitalizó con la sexta y séptima Cumbres, impulsando un neolatinoamericanismo progresista y reforzando la autonomía regional en un contexto de cooperación sur-sur y acercamiento a los BRICS. En la séptima cumbre, se decidió transferir la presidencia *pro tempore* a San Vicente y Las Granadinas, asumiéndola el primer ministro Ralph Gonsalves y la ministra de Relaciones Exteriores, Keisal Peters.

Sin embargo, la VIII Cumbre de la CELAC (marzo de 2024) se llevó a cabo en un contexto adverso, debido a la reconfiguración política regional con la llegada de Javier Milei en Argentina y Daniel Noboa en Ecuador, fortaleciendo el bloque conservador-neoliberal. Esto generó un aumento en la confrontación entre gobiernos progresistas y conservadores, con un cambio en la geopolítica regional, marcado por el alineamiento con EE. UU. y el norte global.

La VIII Cumbre se realizó con la presencia mayoritaria de gobiernos progresistas, mientras que los gobiernos conservadores enviaron representantes de menor rango. A pesar de ello, se logró un éxito relativo con la presentación del informe anual de labores y la aprobación de la Declaración de Kingstown, que incluyó cien puntos y trece ejes clave, entre ellos, la integración regional y la

necesidad de fortalecer el papel de la CELAC. Suscribieron la declaración veinticuatro de los treinta y tres países, con la ausencia notable de los gobiernos conservadores-neoliberales (Foro Ciudadano Relaciones CELAC-UE, 2024).

Entre los acuerdos más destacados se incluyen el refuerzo de la paz y seguridad regional, la propuesta de crear una Secretaría General para la CELAC y la iniciativa de México de un nuevo modelo de desarrollo basado en la industrialización sostenible y la autosuficiencia alimentaria y energética. También se emitieron nueve declaraciones especiales, abordando temas como la revalorización de la democracia, la protección de los conocimientos indígenas y la política exterior feminista (Foro Ciudadano Relaciones CELAC-UE, 2024).

Finalmente, la presidencia *pro tempore* fue transferida a Honduras bajo la presidencia de Xiomara Castro, quien presentó siete propuestas para guiar el trabajo de la CELAC, destacando la soberanía política, económica y alimentaria, la resistencia a los golpes de Estado y la consolidación de la CELAC como una fuerza articulada. Castro cerró su intervención con un llamado a la solidaridad con el pueblo de Gaza.

La VIII Cumbre transcurrió en un ambiente que reflejó las tensiones políticas de la región, evidenciando la fractura entre los proyectos progresistas y conservadores, así como la disputa por el rumbo de la integración latinoamericana y caribeña.

El reto que se presentó no solo radicó en reducir la confrontación entre progresistas y conservadores, sino también se presenta en atender las diferencias internas entre los propios gobiernos progresistas, que condicionan su capacidad de acción conjunta.

La desesperación y prepotencia de los gobiernos conservadores-neoliberales

Este punto tiene el objetivo de mostrar el proceso de los principales hechos que afectaron la consolidación del segundo ciclo

de gobiernos progresistas y, además, dejar entrever el curso que ha ido tomando en la región la acción conjunta de los gobiernos conservadores-neoliberales. Para ello, se exponen en el siguiente cuadro diversos casos que ilustran la manera como se fue gestando la posibilidad de una fractura entre gobiernos progresistas y conservadores.

Tabla 3. Hechos sobresalientes en la confrontación entre gobiernos conservadores-neoliberales y progresistas

Hecho	Descripción	Consecuencias
1. Intento de golpe de Bolsonaro	Bolsonaro y sus aliados intentaron desconocer la victoria de Lula en 2022. Se promovieron protestas y se insinuó una intervención federal.	Polarización en Brasil; Lula asumió el cargo con reconocimiento internacional, pero con fuerte oposición.
2. Golpe blando en Perú contra Pedro Castillo	Castillo intentó disolver el Congreso antes de una votación que podría destituirlo. Su acción fue considerada un "golpe de Estado".	Castillo fue destituido y detenido; Dina Boluarte (la vicepresidenta) asumió la presidencia con un giro político hacia el conservadurismo.
3. Actitud de Javier Milei en política exterior	Milei ha generado conflictos con Brasil, México y Colombia, e insultado a todos los gobiernos progresistas, mientras estrecha lazos con EE. UU. e Israel.	Cambios en la diplomacia argentina, alejamiento de aliados progresistas y acercamiento a la extrema derecha regional global.
3.1 Ley Bases de Milei	Reforma que otorga poderes extraordinarios al ejecutivo, facilita privatizaciones e impulsa grandes inversiones.	Reestructuración del Estado argentino, protestas y críticas por favorecer a grandes empresas.
3.2 Ingreso de Argentina a la OCDE	Reanudación del proceso de adhesión iniciado en 2016.	Posible aumento de inversiones, pero con un proceso de adaptación de más de cinco años.
3.3 Ingreso de Argentina a la OTAN	Argentina busca ser socio global de la OTAN, reforzando su relación con EE. UU.	Mayor cooperación militar y tecnológica, pero posibles tensiones con el Reino Unido por las Malvinas.
3.4 Bases de EE. UU. en Argentina	Se construirá una base conjunta en Tierra del Fuego, cercana a la Antártida.	Integración estratégica con EE. UU., pero críticas por posible pérdida de soberanía.
3.5 Participación de Milei en la CPAC	Asistencia a la cumbre conservadora en México, impulsando la derecha en Latinoamérica.	Alineación con el conservadurismo global, mayor polarización en la región.

Hecho	Descripción	Consecuencias
4. Violación de la embajada de México en Ecuador	El gobierno de Noboa irrumpió en la embajada mexicana en Quito para arrestar a Jorge Glas.	Ruptura de relaciones diplomáticas entre México y Ecuador; condena internacional.
5. Acusaciones de fraude en elecciones de Venezuela	Nicolás Maduro fue declarado ganador, pero la oposición denunció fraude.	División internacional: apoyo de China y Rusia a Maduro, mientras EE. UU. y la UE respaldan a la oposición.
5.1 Los escenarios en Venezuela	Instalación y consolidación del gobierno de Nicolás Maduro, apoyo de las Fuerzas Armadas y de los movimientos populares.	Resistencia de la oposición, escalada de las protestas internas e incremento de la presión internacional.

Nota: Cabe hacer la aclaración de que si bien Nicolás Maduro logró instalar el nuevo gobierno, quedaron dudas respecto del conteo de los votos y la legalidad de las actas presentadas por la institución electoral venezolana.

A modo de conclusiones: la posible fractura de la región

- En la VIII Cumbre de la CELAC el presidente Lula da Silva difundió, de manera temprana y acertada, la idea de que se estaba tratando de introducir un proceso de balcanización geopolítica de la región. Nosotros hemos retomado esta idea y planteamos que de lo que se trata es de producir una fractura geopolítica regional.
- La fractura geopolítica sería el resultado de la confrontación entre los países con gobiernos progresistas y los países con gobiernos conservadores-neoliberales. Bien entendido, se está buscando generar, a como dé lugar, una mayoría de gobiernos conservadores-neoliberales en la región, con la finalidad de alinear geopolíticamente la región con los EE. UU., el G-7 y el norte global. Lo que implicaría colocar en minoría, desestabilizar y marginar a los países con gobiernos progresistas, hasta lograr sumar una gran mayoría de gobiernos conservadores-neoliberales y alinear a toda la región con la política exterior estadounidense.

- Desde el arribo al gobierno de Ecuador y de Argentina de los presidentes Daniel Noboa (noviembre 2023) y Javier Milei (diciembre 2023), estos cambios gubernamentales afectaron el ciclo de gobiernos progresistas. Sobre todo, fue muy sentido que el país semipérférico y potencia regional secundaria, como es Argentina, abandonara las filas del progresismo.
- La llegada de Milei y Noboa a la escena política regional tiene como consecuencia el fortalecimiento del grupo de gobiernos conservadores-neoliberales: Argentina, Ecuador, Uruguay, Paraguay, Perú, Costa Rica, Panamá, República Dominicana, entre otros. El protagonismo prepotente conservador-neoliberal de Milei impactó en toda la región.
- El primer acto conjunto de todos estos gobiernos conservadores-neoliberales fue no asistir a la octava cumbre de la CELAC de inicios del mes de marzo, con la finalidad de debilitar la importancia de este foro político diplomático-regional.
- No podemos dejar de mencionar el acto de violación de la embajada de México en Quito por parte del gobierno de Daniel Noboa. Un acto de prepotencia diplomática y geopolítica sin precedentes en toda la región.
- La creciente confrontación entre gobiernos progresistas y conservadores podría derivar en una fractura geopolítica que debilite la integración y la autonomía regional. La región enfrenta un dilema: avanzar en una mayor cooperación regional progresista o consolidar un alineamiento con el norte global, liderado por EE. UU. y secundado por el G-7.
- Todo indica que esta fue la apuesta geopolítica de EE. UU, durante el gobierno neoliberal de Joseph Biden, con la finalidad de detener el desafío geopolítico de los gobiernos progresistas y el impacto geoeconómico de China en la región.

Bibliografía

Barrón, Carlos (9 de enero de 2023). Cronología del golpe de Estado fallido en Brasil: 69 días después, los bolsonaristas pasaron de las calles al epicentro de la democracia. *Cadena SER*. <https://cadenaser.com/nacional/2023/01/09/cronologia-del-golpe-de-estado-fallido-en-brasil-69-dias-despues-los-bolsonaristas-pasaron-de-las-calles-al-epicentro-de-la-democracia-cadena-ser/>

BBC Mundo (7 de diciembre de 2022). Pedro Castillo: Destituyen y detienen por rebelión al presidente de Perú después de que disolviera el Congreso en una jornada de caos político. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-63895102>

Centera, Mar; Lewin, José y Zerega, Georgina (29 de marzo 2024). Las provocaciones de Milei dinamitan las relaciones diplomáticas con los grandes países de Latinoamérica. *El País Argentina*. <https://elpais.com/argentina/2024-03-29/las-provocaciones-de-milei-dinamitan-las-relaciones-diplomaticas-con-los-grandes-paises-de-latinoamerica.html>

Costilla, Oliver (2021). La actual crisis orgánica del Estado en América Latina. Estados de excepción, gobiernos progresistas y luchas democrático-populares. *Estudios Latinoamericanos*, (47-48), 69-90. <https://doi.org/10.22201/fcpys.24484946e.2021.47-48>

Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños (CELAC) (2024). Declaración de Kingstown. VIII Cumbre de Jefes y Jefas de Estado y Gobierno de la CELAC. <https://www.sela.org/media/3230542/declaracion-de-kingstown.pdf>

El Cronista/Argentina (2 de mayo de 2024). Argentina inicia formalmente proceso de adhesión a la OCDE. *El Economista*. <https://www.eleconomista.com.mx/empresas/Argentina-inicia-formalmente-proceso-de-adhesion-a-la-OCDE-20240502-0121.html>

Embajada de Bolivia en México (2024). *Declaración de Kingstown y 4 Declaraciones Especiales*. VIII Cumbre de Jefes y Jefas de Estado y Gobierno de la CELAC. <https://www.embajadadebolivia.mx/declaracion-de-kingstown-y-4-declaraciones-especiales-en-la-viii-cumbre-celac/>

Foro Ciudadano Relaciones CELAC-UE (2024). VIII Cumbre de la CELAC: Poco ruido y algunas nueces. https://eulacfoundation.org/system/files/digital_library/2024-03/Foro%20Ciudadano_INFO_15_marzo%202024.pdf

Mary, Gonzalo (19 de abril de 2024). Argentina aspira a convertirse en socio global de la OTAN. *Infodefensa*. <https://www.infodefensa.com/texto-diario/mostrar/4801521/argentina-aspira-convertirse-socio-global-otan>

Ministerio de Defensa Argentino (2024). Argentina inicia el proceso de ingreso a la OTAN como socio global. <https://www.argentina.gob.ar/noticias/argentina-inicia-el-proceso-de-ingreso-la-otan-como-socio-global>

Murat, José (19 de agosto de 2024). Nueva cumbre de la ultraderecha en México, con un Milei a la baja. *La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx/2024/08/19/opinion/016a1pol>

O'Donnell, G. (1973). *Modernización y Autoritarismo*. Buenos Aires: Paidós.

Rocha, Alberto et al. (coords.) (2019). *La integración latinoamericana en debate: Incertidumbre, formatos institucionales fragmentados y caminos alternativos latentes*. Buenos Aires: TESEO; CLACSO; ALAS.

Rocha, Alberto (coord.) (2021a). *América Latina en el orden mundial emergente del siglo XXI: Del avance autónomo a la regresión heterónoma*. México: Universidad de Guadalajara.

Rocha, Alberto (2021b). América Latina en las aguas agitadas de la multipolaridad del orden mundial emergente: política y geopolítica

regional (2000-2018). En Alberto Rocha (coord.), *América Latina en el orden mundial emergente del siglo XXI: del avance autónomo a la regresión heterónoma* (pp. 69-106). México: Universidad de Guadalajara.

Rocha, Alberto (2021c). Orden político e integración regional en América Latina: del avance autónomo a la regresión heterónoma. En Alberto Rocha y Jaime Tamayo R. (coords.), *Gobiernos progresistas y gobiernos conservadores en América Latina del siglo XXI* (pp. 19-36). México: Universidad de Guadalajara.

Rocha, Alberto y Tamayo, Jaime (coords.) (2021). *Gobiernos Progresistas y gobiernos conservadores en América latina del siglo XXI*. México: Universidad de Guadalajara.

Rocha, Alberto (2023). El reimpulso de la integración de América Latina y el inicio de un nuevo ciclo de gobiernos progresistas: Las VI y VII Cumbre de la CELAC. *Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad de Guadalajara*, 2(29), 17.

Rocha, Alberto y Galicia, Dafne (2023). La continuidad de la Cumbre de las Américas y la reactivación de la CELAC: Neopanamericanismo vs Neolatinoamericanismo. *Revista Contextualizaciones Latinoamericanas*, 1(28), 133-146.

Secretaría de Trabajo de Honduras (2024). *Xiomara Castro asume presidencia de la CELAC con 7 propuestas*. <https://www.trabajo.gob.hn/xiomara-castro-asume-presidencia-de-celac-con-7-propuestas/>

TV Pública (5 de abril de 2024). Bases estadounidenses: Dónde están y cuál es su objetivo. <https://www.tvpublica.com.ar/post/bases-estadounidenses-donde-estan-y-cual-es-su-objetivo>

Vásquez, Carlos (2020). La restauración conservadora en América Latina. *TLA-MELAU*, 14(48), 1-8. <http://dx.doi.org/10.32399/rtla.14.48.909>

Aportes de México al regionalismo latinoamericano desde el siglo XIX al XXI

Objeción a la teoría de los Estados continentales de Alberto Methol Ferré

Ignacio García Solano

■ Doi: 10.54871/ca26ay1l

Introducción

Este trabajo es una objeción a la teoría de los Estados continentales de Alberto Methol Ferré (2015). A diferencia de la refutación, la cual rechaza la conclusión de una teoría planteando una nueva resolución, la objeción desestima las premisas invitando a replantearse nuevamente la discusión en curso (Marraud, 2020). Esta teoría habla sobre el núcleo básico aglutinador (el liderazgo) argentino-brasileño que por medio del Mercado Común del Sur (Mercosur) pueda dirigir al regionalismo latinoamericano. La teoría fue planteada desde Sudamérica debido a la interpretación histórica realizada sobre el Río de la Plata, en la cual, ambos países coadyuvaban a la formación de una identidad ríoplatense mediante diversos regionalismos, abarcando procesos de larga data, desde el primer pacto Argentina, Brasil y Chile (ABC) hasta el Mercosur. Actualmente Mercosur atraviesa un periodo de estancamiento debido a las ideologías de derecha desde la llegada de Mauricio Macri, continuando con Michael Temer, Jair Bolsonaro y Javier Milei.

No es la primera vez que Sudamérica atraviesa un proceso de crisis regional y resiliencia, aunque de momento esto invita a reflexionar sobre el lugar de México en Latinoamérica, país desestimado en la teoría de Methol, porque a pesar de su capacidad estructural terminó decidiendo su lugar en Norteamérica tras su integración al Tratado de Libre Comercio para América del Norte (TLCAN), hoy reformado en el Tratado entre México, Estados Unidos y Canadá (T-MEC), que le generó una dependencia económica con Estados Unidos. No se niega esta dependencia, pero sí se reconoce un injusto estudio sobre su situación histórica, como si la historia se acotara a un único periodo desconociendo las contribuciones mexicanas al regionalismo latinoamericano.

Por lo anteriormente dicho, este trabajo procederá como una historia de las ideas y de las relaciones exteriores de México. Se considera el protagonismo mexicano como un proceso social de larga data, en el cual, así como ha habido distanciamientos con Latinoamérica debido a su posición geográfica en Norteamérica, también hay que reconocer sus contribuciones al regionalismo en América Latina. Por estos motivos, la pregunta que surge es: ¿cuáles fueron los aportes de México al regionalismo latinoamericano? Ante esto se argumenta lo siguiente: la historia mexicana es evidencia de sus contribuciones y los intereses de actores sociales dirigidos hacia el regionalismo latinoamericano. De manera secundaria también se requiere responder: ¿cuál es su papel actual? Se defiende: la posibilidad de diversificar su economía con nuevas alianzas regionales. Esta investigación da preferencia al concepto “regionalismo” utilizado por José Briceño-Ruíz (2024) en sustitución del concepto “integración regional” o “económica”. “Regionalismo” es un modelo multidimensional que además de la integración económica considera la cooperación y concertación, siendo más adecuado para explicar los procesos de unión latinoamericana.

La teoría de Alberto Methol Ferré sobre los Estados continentales

José Ramiro Podetti (2015) comenta que *Los Estados continentales y el Mercosur* no se escribió con la intención de ser un libro publicado, sino como un documento de trabajo para los funcionarios del Servicio Exterior del Uruguay, realizado originalmente en 1999 durante el periodo del regionalismo abierto y la entrada en vigor del Mercosur y del TLCAN. En ese momento Methol (2015) consideró al Mercosur como líder potencial para impulsar el regionalismo latinoamericano por contener a dos de los países con mayor capacidad económica y estructural, Argentina y Brasil, pero en este lapso de tiempo la geopolítica latinoamericana ha cambiado, Mercosur, que durante el año 2002 se propulsaba como un modelo exitoso, actualmente, ha quedado estancado.

La historia de este bloque puede dividirse en cinco etapas:

- 1991-1996: resaltó por su periodo de transición del libre comercio al arancel externo común.
- 1997-2002: representada por la crisis del real brasileño generando un efecto dominó de crisis financiera para los miembros del bloque.
- 2002-2015: periodo destacado por la marea rosa sudamericana.
- 2016-2022: el retorno de la derecha con Mauricio Macri, Michel Temer y Jair Bolsonaro.
- 2023: dividida por la rivalidad entre Inácio Lula da Silva y Javier Milei (Bartesaghi, 2022). Durante este periodo de crisis mercosureña es necesario reconsiderar el papel de México y sus contribuciones a la unión latinoamericana.

Para comprender la teoría propuesta por Methol Ferré hay que dirigir la mirada a los interlocutores con quienes interactúa; estos

suman una extensa lista, pero puede resumirse a dos principales: Felipe Herrera Lane, exministro de Hacienda de Chile, y Juan Domingo Perón, expresidente de Argentina. Del primero retomaría el tema sobre desarrollo e industrialización nacional; del segundo, la idea sobre el núcleo básico aglutinador (Podetti, 2015).

Otro punto clave es distinguir los diferentes Estados contemplados (Podetti, 2015). Primero es el Estado nación considerado soberano y con identidad compartida con el resto de la región. Segundo, el Estado industrial: no todo país soberano goza de industria propia, por ejemplo, Estados Unidos tras ganar su independencia inició un periodo de industrialización; en cambio, los países de América Latina, aunque han ganado soberanía, no han logrado industrializarse. Tercero, el Estado continental: este además de ser un país industrial es capaz de influir y autorrepresentarse mundialmente. Methol (2015) dice que al final de la Segunda Guerra y durante la Guerra Fría hubo dos Estados continentales que dividieron al mundo: URSS y Estados Unidos (Methol, 2015).

Para Methol (2015) en América Latina no hay algo tal como el Estado industrial ni continental debido a su condición de subdesarrollo, pero reconoce que entre el subdesarrollo también existen asimetrías y que hay países en mejores condiciones económicas y estructurales que otros. Entonces, llegó a preguntarse cuáles países pueden ser el núcleo básico aglutinador que dirigiera a Latinoamérica hacia el desarrollo. “¿Cuáles son los centros de poder reales, internos a América Latina, que sean capaces de impulsar la unificación?” (2015, p. 122). Concluyó que, por su gran capacidad estructural e influencia en los países menos aventajados, tres países podrían formar parte del núcleo básico aglutinador: México, Argentina y Brasil. No obstante, México quedó inmediatamente desestimado por la siguiente razón:

México forma con Estados Unidos y Canadá una zona de libre comercio. Y en América del Sur se constituye el Mercosur, que incide en que se redinamice la Comunidad Andina. Los objetivos últimos

del Mercosur y de la Comunidad Andina son mercado común. Los objetivos últimos del [TLCAN] son zona de libre comercio. El [TLCAN] deja a América del Sur sola, con su Mercosur y su Comunidad Andina. Ya no hay más bulto de América Latina (2015, p. 134).

Afirmó que los países nucleares ejemplares para la región son Argentina y Brasil, líderes del Mercosur:

Es la Argentina la que hace verosímil, confiable y fraterna la alianza con Brasil. Este, asociándose con cualquier otro país hispanoamericano del sur, hubiera establecido forzosamente una dependencia. En cambio, Brasil con la Argentina abre realmente un camino fraterno con todos. Argentina es ya potencialmente representativa de los nueve países hispanoamericanos de América del Sur [...]. Brasil necesita que la vecindad lo haga poderoso [...]. Brasil necesita nuestra fortaleza para fortalecerse y a su vez, solo se puede fortalecer si nos fortalece. Se unifica con nosotros, facilitando también la unión de los hispanoamericanos del sur. [...] Si la Alianza Peninsular estuvo en el origen del América Latina, ahora el Mercosur tiene en su horizonte al Estado nuclear o central de América del Sur (Methol, 2015, pp. 136-137).

Una vez que Methol ha resuelto el tema sobre el núcleo básico aglutinador determinando que el bloque Mercosur podría dirigir el regionalismo latinoamericano, justifica que sus países miembros por separado no podrían ser capaces de ser un núcleo básico aglutinador, pero como bloque podrían ser el líder necesario para hacer de América Latina el Estado continental.

En él, América Latina ha encontrado su 'núcleo básico de aglutinación' [...] sólo queremos terminar reafirmando la perspectiva que enunciábamos en 1995: El Mercosur es el gran desencadenante de la nueva Integración, que preside nuestra entrada en el siglo XXI [...]. Inaugura propiamente la nueva historia latinoamericana (Methol, 2015, p. 140).

Methol no es el único autor en descartar a México del liderazgo latinoamericano debido a su cercanía con Estados Unidos. Helio Jaguaribe (2017) consideró que México posee recursos naturales y humanos para dirigir el regionalismo, pero por su posición “excéntrica” con la región debe ser descartado. Juan Carlos Puig (1980), considera que al ser las industrias en México propiedad de inversores estadounidenses, el país posee una dependencia económica que no le permitiría influir en América Latina como un líder.

Es momento de plantear la objeción a Methol (y a otros autores que descartan la capacidad del liderazgo mexicano) debido a una inapropiada interpretación histórica. La objeción es que su análisis se acota a muy breves periodos históricos. Mientras el análisis del Río de la Plata conllevó un apartado en el cual se profundizó minuciosamente, entablando cómo la alianza argentino-brasileña pasó del conflicto a crear una identidad rioplatense hasta conformar el Mercosur, su reflexión sobre México no solo fue limitada, sino que además quedó centrada principalmente en su ingreso al TLCAN. La historia de México con Latinoamérica es un proceso de larga data, de modo que detener la historia en un periodo e ignorar sus contribuciones al regionalismo latinoamericano es un error.

Para tener una interpretación más justa se debería haber realizado un estudio de la historia mexicana minuciosamente equiparado al estudio realizado sobre la alianza argentino-brasileña, reconociendo también las contribuciones mexicanas a diversos regionalismos latinoamericanos. Sumado a esto, el papel geopolítico ha cambiado desde la llegada de Donald Trump y la reforma del TLCAN para convertirse en el actual T-MEC, con el cual Trump, bajo un modelo neoproteccionista, busca reducir la inversión en México (Calderón, 2022), lo cual podría contribuir a reducir su dependencia económica y permitir la búsqueda de nuevas alianzas geopolíticas, que a día de hoy se están llevando a cabo por la actual presidenta Claudia Sheinbaum.

Los aportes de México al regionalismo latinoamericano: siglo XIX

La historia del regionalismo latinoamericano puede situarse a inicios del siglo XIX, pasadas las guerras de independencia. Estos primeros movimientos tuvieron un doble objetivo, crear una identidad común y realizar un proceso de cooperación regional en defensa de los países hispanoamericanos que recientemente habían ganado su soberanía frente a España. Estas fueron las principales razones por las cuales se llevaron a cabo tres congresos hispanoamericanos en el siglo XIX: el Congreso Anfictiónico de Panamá y posteriormente el primer y segundo Congreso de Lima (Briceño-Ruíz, 2014).

El Congreso Anfictiónico de Panamá fue llevado a cabo en 1826, convocado por Simón Bolívar, bajo la propuesta de realizar un ejército confederado para la defensa de los países hispanoamericanos frente a las amenazas de una reconquista española o la intervención de la Santa Alianza, además, para ofrecer apoyo a la liberación de las Antillas (Reza, 2010). En un documento de 1815 titulado “Contestación de un americano meridional a un caballero de esta isla”, Bolívar (2021) dejó claras sus intenciones por las cuales deseaba la unidad hispanoamericana: defender la soberanía hispanoamericana en contra de intervenciones extranjeras, contemplando a México como parte de su proyecto libertario: “La Metrópoli, por ejemplo, sería México, que es la única que puede serlo por su poder intrínseco, sin el cual no hay metrópoli” (p. 177). Una década después la invitación se hizo llegar a México para colaborar en el Congreso de Panamá (Reza, 2010).

En 1825, durante los preparativos para el congreso, el entonces ministro de Relaciones Exteriores Lucas Alamán, junto al Presidente Guadalupe Victoria, nombró como sus delegados a Mariano Michelena y José Domínguez Manso, enviando al anfitrión un documento titulado “Bases para las instrucciones” (compilado en

Reza, 2010), en el cual se establecían los puntos propuestos por los representantes de la nación mexicana, siguiendo los objetivos de Bolívar y considerando como punto clave la organización para la defensa de los países ante cualquier amenaza exterior. Algunos de estos objetivos fueron:

- 1.º Sostener la independencia de mancomún de toda potencia extranjera.
- 2.º Sostener también la interior de cada Estado y su respectiva integridad.
- 3.º Sostener las formas republicanas.
- 4.º No admitir colonización por nación extranjera en parte alguna de los territorios de las partes contratantes.
- 5.º Fijar los principios generales en que ha de descansar el derecho público americano, tanto con respecto a los nuevos Estados, como con respecto a las potencias extranjeras.
- 6.º Formar el proyecto del plan general para la defensa común y particular de cada Estado que fuere amenazado por potencia extranjera (p. 85).

Ante estos preparativos, Alamán logró pactar el “Tratado de unión, liga y confederación perpetua”, suscrito entre México, Colombia, Centroamérica y Perú, pero el acuerdo no tuvo continuidad: un año después de que el congreso fuera llevado a cabo, Alamán había perdido por primera vez su puesto dejando el acuerdo sin ratificar (Lajous, 2012).

Entre 1830-1832 Lucas Alamán tendría un segundo periodo como ministro de Relaciones Exteriores. Durante ese tiempo propuso realizar una asamblea llamada Pacto de Familia, por la identidad compartida entre los países hispanoamericanos. Brasil, que no había sido invitado al congreso de 1826 por su cercanía a la Santa Alianza y su identidad lusoamericana, fue contemplado por Alamán para formar parte del acuerdo, siendo una de las primeras

contribuciones en considerar una unión entre países hispanos y lusoamericanos (Lajous, 2012). Alamán envió circulares a Perú, Bolivia, Argentina, Colombia, Chile y Centroamérica. La iniciativa fue la cooperación para la defensa de los países, sumando al proyecto una de las primeras propuestas de desarrollo industrial y comercio intrarregional para protección de las economías nacionales (Herrera, 2013). Nuevamente la salida de Alamán no permitió la continuidad de la asamblea (Lajous, 2012).

Debido a la guerra con Estados Unidos y la intervención francesa en México, el país no participó en los dos congresos de Lima, pero su situación sirvió para alertar a los demás países sobre la amenaza que enfrentaban sus recientes soberanías, motivando nuevas reuniones para discutir la defensa hispanoamericana (Bricceño-Ruiz, 2014). *La América en peligro* (1862), de Francisco Bilbao, fue un llamado a la unidad regional que retomaba la idea del ejército confederado como defensa de los países latinoamericanos. Este llamado fue realizado debido a la invasión de Francia a México. La recopilación de este documento evidencia la importancia de México para los demás países latinoamericanos.

Nosotros vemos, no solo la independencia de Méjico en peligro, sino la independencia del nuevo continente; no solo su territorio amenazado de robo, sino la idea vital de los pueblos de América amenazada de exterminio: la desaparición de la República. Así es que podemos decir: Americanos, se nos quiere robar el territorio; Republicanos, se pretende degradarnos. Solidaridad de tierra, de interés, de dignidad, nos une. Veamos el modo de hacer la resistencia solidaria (p. 16).

Durante el resto del siglo XIX no hubo aportes mexicanos trascendentes para el regionalismo latinoamericano. José Vasconcelos (2011) llegó a afirmar que el movimiento juarista no tomó importancia al bolivarismo e incluso esta influencia fue casi desaparecida del país durante la reforma. La presidencia de Lerdo de Tejada fue ejemplo del desinterés con sus vecinos del sur: cuando el gobierno de Colombia solicitó a Tejada apoyo para continuar con la

propuesta bolivariana de independizar a Cuba la solicitud fue negada argumentando que México tenía una proclama de no intervención en política exterior, necesitaba mantener relaciones de paz con España y que, si la isla se independizaba, terminaría siendo invadida por Estados Unidos (Lajous, 2012).

Durante el porfiriato se documentan pocos eventos en favor de Latinoamérica. Uno de ellos fue el arbitraje en el conflicto entre Guatemala y El Salvador debido al forzado intento del gobierno guatemalteco por restablecer la República Federal Centroamericana. Otra acción realizada fue rescatar al expresidente nicaragüense José Zelaya, quien tras dejar el poder por presión de Estados Unidos, es ayudado por el ejército mexicano para trasladarse del Puerto de Corinto a Salinas Cruz, a pesar de que el embajador estadounidense Henry Lane Wilson se opusiera. En 1894 José Martí recurrió a Díaz para solicitar apoyo en la independencia cubana; Porfirio no negó la solicitud, incluso comenzó a correrse el rumor sobre la Cuba-mexicana, pero cuando la solicitud fue puesta a consideración, Estados Unidos ya había puesto en marcha la Enmienda Platt. Entre 1901-1902 México, en apoyo a Estados Unidos, fue anfitrión de la Segunda Conferencia Internacional Americana (Lajous, 2012).

Mencionar estos últimos casos es importante, porque las relaciones de México entre América Latina y Estados Unidos siempre han tenido esta tensión. Siguiendo a Vassconcelos (2011), el juarismo y el porfirismo hicieron poco por América Latina; el porfiriato mantuvo mayores relaciones con el vecino sajón que con sus vecinos latinos; sin embargo, durante el siglo siguiente el apoyo a Latinoamérica volvería a reactivarse.

Los aportes de México al regionalismo latinoamericano: siglo xx

Durante la revolución mexicana las relaciones con América Latina se vieron frenadas, pero al final de la guerra tuvieron continuidad.

José Vasconcelos (2011) resucitó el bolivarismo y alamanismo en México como contribución a la construcción de la nueva identidad mexicana que buscaba dejar detrás al positivismo porfirista, al cual vinculaba con el imperialismo estadounidense. “Llamaremos bolivarismo al ideal hispanoamericano de crear una federación con todos los pueblos de cultura española. Llamaremos monroísmo al ideal anglosajón de incorporar las veinte naciones hispánicas al Imperio nórdico, mediante la política del panamericanismo” (Vasconcelos, 2011, p. 7). El aporte que Vasconcelos dio al bolivarismo fue desde el mestizaje étnico-cultural: la integración ahora debía formarse desde la unión de razas, como fue expuesto en la *Raza cósmica* (1948) y en su “Carta a la juventud de Colombia” (1982). Declaró que América Latina, a diferencia de Estados Unidos, contribuyó a la unión mediante el mestizaje negado por el puritanismo angloamericano:

La mezcla libre de razas y culturas reproducirá en mayor escala y con mejores elementos el ensayo de universalismo que fracasó en Norteamérica.

Allí fracasó porque se volvió norteamericanismo; aquí puede salvarse la ductilidad y las fuerzas ibéricas ponen las bases de un tipo realmente universal. La conciencia de esta misión late en todos los pueblos de la América latina y da impulso al latinoamericanismo contemporáneo. Un moderno latinoamericanismo de Bolívar, porque el de entonces era un sueño político, en tanto que el de ahora es étnico (1982, p. 129).

Antonio Gómez Robledo (2001) habló sobre la necesidad de incorporar el bolivarismo a los estudios de la filosofía latinoamericana. Su labor filosófica era encontrar el principio fundamental del bolivarismo. Este principio iba más allá de la resistencia antieuropea: era la defensa contra el imperialismo monroísta. La diferencia entre monroísmo y bolivarismo fue que el primero buscaba la subordinación de los países hispanoamericanos mientras el segundo hablaba de integrarlos en plena libertad.

Leopoldo Zea consideró a Bolívar uno de los primeros filósofos mexicanos y su utopía como una filosofía americana. En sus textos *Filosofía de la historia americana* (2019), *Problemas de identidad e integración* (1993) y *Latinoamérica: emancipación y neocolonialismo* (1971) defendió la contribución del bolivarismo en el cambio de la identidad colonial iberoamericana o una identidad latinoamericana libremente aceptada por narrativas de sus propios pensadores; esta identidad a su vez contribuyó a generar una defensa mediante la unidad de países hermanos contra el amenazante expansionismo estadounidense.

En 1936 el presidente de Colombia Alfonso López Pumarejo se reunió con Lázaro Cárdenas para formar una alianza con el grupo de países que pertenecieron a la Gran Colombia, retomando el tema de la defensa regional ante las crecientes amenazas de intervención política, representadas por las dictaduras de Getulio Vargas en Brasil y de José Félix Uriburu en Argentina, quien sería sustituido por Agustín Pedro durante la llamada “década infame” (Lajous, 2012).

Durante la Segunda Guerra Mundial México tiene un papel mediador entre América Latina y Estados Unidos. En las reuniones interamericanas el presidente Manuel Ávila Camacho retomaría la idea de la unidad americana para la defensa continental, siendo apoyado por el canciller Ezequiel Matías, argumentando a favor de la cooperación latinoamericana-estadounidense. Como producto de estas conferencias se creó la Organización de los Estados Americanos (OEA), en la cual México propuso la necesidad de considerar con igualdad soberana a todos los países americanos, añadiendo además la importancia de retomar temas de integración económica, social y cultural. También propuso que el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) fuera utilizado para la industrialización latinoamericana, pero la petición fue rechazada por Estados Unidos. En 1940, a pesar de la presión estadounidense para que la economía mexicana fuera abierta al exterior, Camacho decidió que México

debía ingresar al modelo cerrado de industrialización por sustitución de importaciones (ISI) (Lajous, 2012).

El presidente Adolfo López Mateos buscó reducir las relaciones con Estados Unidos aumentando las relaciones exteriores con América Latina e incentivando la idea de una integración regional, como parte de su plan en 1960 comenzó una gira visitando a Venezuela, Brasil, Argentina, Chile y Perú, buscando realizar acuerdos económicos. Ese mismo año México junto con Argentina y Brasil fundaron la Asociación Latinoamericana de Libre Comercio (ALALC). Se realizaron giras en otros países del sur global para buscar alianzas diplomáticas en África y Asia; la gira estuvo acompañada por José Uturriaga y Leopoldo Zea (Lajous, 2012).

Durante la presidencia de Gustavo Díaz Ordaz hubo acercamiento a Centroamérica por medio del Mercado Común Centroamericano (MCC) para realizar relaciones comerciales de los productos industriales mexicanos. En 1966 Díaz Ordaz fue el primer presidente mexicano en recorrer los países centroamericanos; durante su gira realizó intentos para que el MCC se integrara con la ALALC, otorgando al Banco Centroamericano de Integración Económica facilidades crediticias para incentivar el comercio con México. “Sin embargo, el intercambio en su conjunto no llegó a representar, al terminar el sexenio, más del 1,8 % de las exportaciones y 0,1 % de las importaciones mexicanas” (Lajous, 2012, p. 288).

En 1974 el presidente Echeverría junto al mandatario venezolano Carlos Andrés Pérez promovieron la creación del Sistema Económico Latinoamericano (SELA) con el propósito de proteger los precios de las materias primas, promover el desarrollo y apoyar el crecimiento de empresas nacionales. Al proyecto se integraron la gran mayoría de países latinoamericanos. Aunque en un principio Brasil, Chile, Paraguay y Argentina se negaron a participar debido a las dictaduras militares impuestas por Estados Unidos, se les convenció de sumarse a cambio de obtener financiamiento de petrodólares venezolanos (Lajous, 2012).

En 1981 Miguel de la Madrid invitó a los cancilleres de Colombia, Panamá y Venezuela a formar el Grupo Contadora para contribuir en los acuerdos de paz centroamericanos. Para 1983 Contadora logró un acuerdo de veintitún objetivos evitando la intervención estadounidense al conflicto. Durante este periodo México brindó asilo a un aproximado de cincuenta mil guatemaltecos. Posteriormente esta iniciativa se transformó en el Grupo de Río, con el objetivo de continuar promoviendo el diálogo, la cooperación y el desarrollo regional (Lajous, 2012).

En 1982 José López Portillo reconoció la quiebra económica mexicana durante la década perdida. Como medida preventiva se abandonaron los programas para el desarrollo, el acercamiento con Estados Unidos se intensificó y la dependencia económica aumentó. Ese mismo año De la Madrid, aceptando las medidas del Fondo Monetario Internacional (FMI), inició la privatización del sector público y la liberalización económica. Un sexenio después Carlos Salinas de Gortari incluyó al país dentro del TLCAN (Harvey, 2007). Sin embargo, el contexto neoliberal no frenó por completo la relación mexicana con América Latina; se formó el Grupo de los Tres, junto a Colombia y Venezuela; se propuso un acuerdo al Mercosur, pero no se obtuvo respuesta. La cooperación centroamericana incrementó con el Mecanismo de Tuxtla. La asistencia de Salinas a la conferencia del CARICOM en julio de 1990 ayudó a la ampliación de las relaciones diplomáticas con el Caribe. Zedillo dio importancia a las relaciones centroamericanas. México continuó perteneciendo al ALALC, posteriormente ALADI; además se brindó apoyo para que Cuba ingresara al ALADI (Lajous, 2012).

Los aportes de México al regionalismo latinoamericano: siglo xxi

En aspectos internacionales los años noventa y la primera década del siglo xxi fueron representadas por la hegemonía neoliberal,

pero debido a las diversas crisis financieras, como las hubo en diversas ocasiones en Latinoamérica y, sobre todo, a la crisis financiera mundial del 2008, surgió la “marea rosa” sudamericana y diversos movimientos sociales que marcaron una ruptura contra este sistema hegemónico. No obstante, con el tiempo también surgieron grupos de ultraderecha neoproteccionistas, antiglobales, de ideologías fascistas alejadas de la justicia social. Estos sucesos han hecho que este siglo sea representado por diversas repolitizaciones globales (Sanahuja, 2019). Para cerrar esta investigación es importante contemplar los aportes de México al regionalismo latinoamericano durante este contexto.

Vicente Fox, del Partido Acción Nacional (PAN), dio por terminada la tradición priista; sin embargo, también dio continuidad al proyecto de nación salinista fortaleciendo las relaciones con Estados Unidos. Fox mostró apoyo al Área de Libre Comercio para las Américas (ALCA) propuesta por George Bush Jr.; la iniciativa fue rechazada durante la IV Cumbre de las Américas en Mar de Plata, Argentina; los principales opositores fueron Chávez, Kirchner y Lula. Durante esta misma Cumbre Fox trató de pactar un acuerdo con Mercosur, nuevamente la propuesta fue negada (Vargas y Calloni, 6 de noviembre de 2005).

Felipe Calderón, a diferencia de su antecesor, mejoró la relación mexicana con América Latina. Junto a los gobiernos de Chile, Colombia y Perú en 2007, durante el Foro del Arco del Pacífico Latinoamericano, se dio iniciativa para formar la Alianza del Pacífico (AP), que quedó instituida en 2011 (Gasca y Delgado, 2021). Calderón también dio iniciativa para la formación de la Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños (CELAC), una plataforma para el diálogo y la coordinación de los países latinoamericanos como medida alternativa a la OEA (Secretaría de Relaciones Exteriores [SER], s.f.).

En 2018 Enrique Peña Nieto renegoció con el presidente estadounidense Donald Trump el TLCAN, que se reformó en el actual T-MEC; ese mismo año le sucede en la presidencia Andrés Manuel

López Obrador, una administración atravesada por la pandemia del covid-19 que se extendió desde inicios del 2020 hasta mediados del 2023. Obrador se distinguió en su política exterior al promover un gobierno amistoso que buscó mediar relaciones entre Latinoamérica y Estados Unidos; no obstante, faltaba estrategia para reducir su dependencia económica y realizar un mayor acercamiento con Latinoamérica, y el gesto quedó en el discurso político; a pesar de rescatar a Evo Morales del intento de golpe de Estado, contribuir a la cooperación para la formación de vacunas e incorporar programas de cooperación con Centroamérica para reducir la migración (esto último por presión de Trump), Estados Unidos continuaba siendo el principal socio de México (Peña, 2024).

La política neoproteccionista de Trump fue también un cambio de las relaciones internacionales mexicanas. Convencido de reducir la economía estadounidense en México para recuperar los empleos de sus ciudadanos, además de su competencia contra China, presionó mediante demandas a México por prácticas *dumping* dando diversas iniciativas, como el aumento a las piezas de origen en el sector automotriz; exigió aumentos al salario mínimo, la reducción de la jornada laboral, y amenazó con imponer aranceles al acero mexicano para hacer el país menos atractivo a inversionistas y compradores. Sus amenazas arancelarias han pasado a formar parte de su estrategia para la guerra económica que enfrenta con China, siendo hasta el momento un plan efectivo (Calderón, 2020) y dando continuidad a esta misma estrategia durante su segundo mandato.

Bajo ese panorama amenazante, en 2026 se revisará el T-MEC. Hay incertidumbre sobre la continuidad o desintegración norteamericana. Desde la llegada de Obrador hasta la actual administración de Claudia Sheinbaum se ha hablado sobre diversificar la economía; lo que para Obrador quedó en retórica con Sheinbaum parece tener mayor avance. Durante las Juntas Internacionales de COPARMEX se habló sobre la alianza México-Unión Europea esperando que en un futuro la UE sea socio prioritario para México

(Confederación Patronal de la República Mexicana [COPARMEX], 3 de julio de 2025); el país también aceptó la invitación brasileña a la Cumbre 2025 del grupo Brasil, Rusia, India, China y Sudáfrica (BRICS) como observador (Gobierno de México, 5 de julio de 2025); aunque hasta el momento no se conoce un plan certero, no se descarta la idea de utilizar el bloque como parte de la diversificación de exportaciones; en cuanto con Latinoamérica la presidenta ha reconocido en *La mañanera del pueblo* (Gobierno de México [gobierno-demexico], 24 de julio de 2025) el interés por aumentar el comercio con Brasil, además de contribuir con ellos a la cooperación científica y educativa.

En cuanto a las posibilidades futuras de México para continuar incentivando el regionalismo con América Latina, se debe considerar como una reflexión final, porque no es labor científica tratar de predecir un futuro incierto. En la actualidad José Joel Peña Llanes (2024) habla sobre la alternativa mexicana: ante la crisis de la desintegración norteamericana la estrategia es dar continuidad a la diversificación de exportaciones mediante los interregionalismos; dicho de otra manera, buscar alianzas estratégicas extrarregionales. Sin embargo, Llanes carece de una mirada latinoamericanista. De darse la reducción económica estadounidense en México como planea Trump, se podrían considerar las teorías autonomistas de Jaguaribe (2017) y Puig (1980). México podría aprovechar los errores del poder exógeno para romper con la coacción de manera gradual, hacer uso del regionalismo latinoamericano diversificando proyectos económicos, de coordinación y cooperación. Las ventajas con Latinoamérica son la identidad compartida, las condiciones de subdesarrollo y los niveles económicos menos asimétricos previniendo relaciones centro-periferia. Esto puede hacerse como procesos de mediano plazo hasta que la ruptura con la coacción exógena sea total. Si México inicia a diversificar su comercio con América Latina en provecho de la actual crisis norteamericana, además de continuar incentivando los programas de coordinación y cooperación

para fomentar el desarrollo regional, entonces, podría convertirse en un núcleo básico aglutinador del Estado continental.

Conclusiones

Este trabajo cumplió con el objetivo de realizar un estudio profundo de las relaciones exteriores de México con América Latina en sus aportes al regionalismo latinoamericano. A objeción se argumentó en contra de una injusta interpretación histórica realizada por Methol sobre las relaciones exteriores mexicanas, tema que fue ignorado casi por completo en *Los Estados continentales* para justificar la formación del núcleo básico aglutinador, centrándose de manera casi exclusiva en la alianza estratégica argentino-brasileña. Esta recopilación sobre los aportes mexicanos abarca los dos siglos posteriores a las guerras de independencia, siglos con importantes avances atravesados por periodos de crisis y resiliencia.

Durante el siglo xix y hasta inicios del siglo xx, debido a sus conflictos internos y externos, México tuvo poca colaboración en el regionalismo latinoamericano. Posterior al Congreso Anfictiónico de Panamá, el movimiento de Pacto de Familia fue el aporte más relevante del país; posteriormente la intervención estadounidense, la intervención francesa, sumando la guerra de reforma y la revolución mexicana, no permitieron que el país tuviera gran participación con Latinoamérica; esto también explica su ausencia a los dos congresos de Lima.

Al finalizar la revolución mexicana, el movimiento vasconcelista fomentando una nueva identidad mexicana promovió el sentimiento de pertenencia con Latinoamérica; a su movimiento se sumaron diversos intelectuales promoviendo esta nueva narrativa. En cuanto a sus relaciones exteriores, tuvo una cantidad significativa de proyectos que abarcaron desde los años cincuenta, como parte del proyecto desarrollista cepalino, hasta finales de la década de los setenta, cuando el desarrollismo fue interrumpido por la

crisis de la deuda externa. México adoptó las medidas neoliberales y se sumó a la integración norteamericana mediante el TLCAN. A pesar de esto, sus aportes continuaron, aunque con menor impacto que en años anteriores. Durante el periodo neoliberal su aporte más destacado fue contribuir a la conformación de la Alianza del Pacífico y la CELAC.

El periodo neoliberal es interrumpido a partir del año 2018, cuando el TLCAN fue reformado en el T-MEC; aunque sus características siguen centrándose en una zona de libre comercio, se ha implementado un neoproteccionismo que pretende reducir las ventajas económicas que, hasta ese entonces, beneficiaban al país mexicano. Esos tiempos estuvieron atravesados por la pandemia del covid-19. A pesar de todo se llevaron a cabo procesos de cooperación para la formación de vacunas y el desarrollo sustentable de Centroamérica. Claudia Sheinbaum actualmente habla de estrechar lazos con Brasil en temas de cooperación para el desarrollo científico y educativo.

La llegada de MORENA marcó una nueva mediación entre Latinoamérica y Estados Unidos para llevar a cabo regionalismos; la idea mexicana era ser amigo de todo mundo. No se puede negar que México mantiene una relación tensa en la región debido a diversos factores: su posición geográfica como frontera entre Latinoamérica y Estados Unidos, ser el principal socio comercial de los estadounidenses, la dependencia económica, la actual presión ejercida por Trump mediante las amenazas arancelarias, etc. Estas limitaciones son innegables. No obstante, como se argumentó mediante Puig y Jagüaribe, se deben aprovechar los errores del poder exógeno para sacar ventajas. Estados Unidos se encuentra en un intento por regresar sus capitales a su propio país; esto marca una repolitización de las relaciones norteamericanas y la posible reducción de la dependencia económica mexicana; además, existe la posibilidad de formar nuevas alianzas regionales a futuro. Estas ventajas pueden ser extrarregionales, pero también debe considerarse las ventajas de la vecindad latinoamericana, debido a la identidad compartida

y la situación de subdesarrollo, la cual difícilmente crearía dependencia en México. No obstante, se debe recuperar el interés real de actores sociales y políticos para que el liderazgo mexicano sea posible. Dicho esto, no se puede detener la historia mexicana en 1994, menos aún en periodos de cambios geopolíticos.

Bibliografía

Bartesaghi, Ignacio (2022). Uruguay y el Mercosur. En Gerardo Caetano y Diego Hernández Nilson (coords.), *30 Años del Mercosur. Trayectorias, flexibilización e interregionalismo* (pp. 147-160). Montevideo: Universidad de la República Uruguay.

Bilbao, Francisco (1862). *La América en peligro*. Buenos Aires: Imprenta y Litografía á Vapor.

Bolívar, Simón (2021). *Carta de Jamaica*. México: INEHRM.

Briceño-Ruíz, José (2014). Los congresos hispanoamericanos en el siglo XIX: Identidad, amenazas externas e intereses en la construcción del regionalismo. *Revista de relaciones internacionales de la UNAM*, (118), <https://www.revistas.unam.mx/index.php/rri/article/view/51458>

Briceño-Ruíz, José (2024). Introducción. En José Briceño-Ruíz (coord.), *El regionalismo latinoamericano. Entre la crisis y la resiliencia* (pp. 9-22). México: UNAM-CIALC.

Calderón, Salazar, Jorge, Alfonso (2020). Balance Preliminar de la Renegociación del TLCAN: EL T-MEC. Escenarios y Perspectivas. En Elisa Dávalos, Roberto Zepeda y Augusto Gómez (eds.), *El*

Tratado México, Estados Unidos y Canadá: ¿integración o desintegración? Transformaciones recientes en América del Norte (pp. 31-68). México: CISAN-UNAM.

Confederación Patronal de la República Mexicana [COPARMEX] (3 de julio de 2025). *México y la Unión Europea Trazan una Nueva Ruta Estratégica de Cooperación Económica en las Juntas Internacionales COPARMEX 2025*. <https://coparmex.org.mx/mexico-y-la-union-europea-trazan-una-nueva-ruta-estrategica-decooperacion-economica-en-las-juntas-internacionales-coparmex-2025/>

Gasca Torres, Angela Roseli y Delgado López, Enrique (2021). La Alianza del Pacífico y su rol en los gobiernos locales en su primera década de acción. *México y la Cuenca del Pacífico*, 12(36), 9-33. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?lang=pt&pid=S2007-53082023000300009&script=sci_arttext&utm_source=chatgpt.com

Gobierno de México (5 de julio de 2025). El Secretario de la Fuente Llega a Río de Janeiro para la Cumbre BRICS en Representación de la Presidenta Sheinbaum. <https://www.gob.mx/sre/articulos/secretary-de-la-fuente-arrives-in-rio-de-janeiro-for-brics-summit-on-behalf-of-president-sheinbaum-402359#:~:text=Secretary%20of%20Foreign%20Affairs%20Juan,holds%20the%20group's%20rotating%20presidency>

Gobierno de México [gobiernodemexico] (24 de julio de 2025). #MañaneraDelPueblo desde Palacio Nacional. Jueves 24 de julio 2025 [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=eD52teIQSik>

Gómez Robledo, Antonio (2001). *Historia. Obras 10*. México: Colegio Nacional.

Herrera León, Fabián (2013). Lucas Alamán, estadista y artífice de las misiones por un “Pacto de Familia”. *Revista mexicana de política exterior*, (97), 187-190.

Jagüaribe, Helio (2017). Dependencia y autonomía en América Latina. En Helio Jagüaribe et al., *La Dependencia Político Económica de América Latina* (pp. 23-80). Buenos Aires: Siglo XXI; CLACSO.

Lajous, Roberta (2012). *Historia mínima de las relaciones exteriores de México, 1821-2000*. México: COLMEX.

Marraud, Humbert (2020). *En Buena Lógica. Una Introducción a la Teoría de la Argumentación*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

Methol Ferré, Alberto. (2015). *Los Estados continentales y el Mercosur*. Montevideo: Casa Editorial HUM.

Peña Llanes, José Joel (2024). *El interregionalismo: Nueva estrategia de política exterior para México*. México: UNAM.

Podetti, Ramiro José (2015). La confusión contemporánea en torno al concepto de Estado-nación. En Alberto Methol, *Los Estados continentales y el Mercosur* (pp. 21-36). Montevideo: Casa Editorial HUM.

Puig, Juan Carlos (1980). *Doctrinas internacionales y autonomía latinoamericana*. Caracas: Universidad Simón Bolívar.

Reza, Germán (2010). *Documentos sobre el congreso anfictionico de Panamá*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.

Sanahuja, José (2019). El ascenso global de la ultraderecha y el nacionalismo. En Josette Altmann (ed.) *América Latina frente a la reconfiguración Global* (pp. 31-64). San José: FLACSO.

Secretaría de Relaciones Exteriores [SER] (s.f.). *Papel de México en la Integración de América Latina y el Caribe*. Gobierno de México. <https://sre.gob.mx/images/stories/doctransparencia/rdc/4lbcelac.pdf>

Vargas, Rosa Elvira y Calloni, Stella (6 de noviembre de 2005). Fox: México seguirá “haciéndole el amor” al ALCA y el Mercosur, pese a rechazos. *La Jornada*. https://www.jornada.com.mx/2005/11/06/index.php?article=005n1eco&section=economia&utm_source=chatgpt.com

Vasconcelos, José (1948). *La raza cósmica*. México: Espasa Calpe Mexicana.

Vasconcelos, José (1982). *Textos. Una antología personal*. México: SEP.

Vasconcelos, José (2011). *Bolivarismo y monroísmo. Temas iberoamericanos*. México: Trillas.

Zea, Leopoldo (1971). *Latinoamérica: emancipación y neocolonialismo*. Caracas: Tiempo Nuevo.

Zea, Leopoldo (1993). *Regreso de las carabelas*. México: UNAM.

Zea, Leopoldo (2019). *Filosofía de la historia americana*. México: CIALC-UNAM.

Lanzas contra tractores

La reconversión y acumulación del territorio en la relación de los países amazónicos con China

Miguel Ángel Urquijo Pineda

■ Doi: 10.54871/ca26ay1m

Introducción

En 1976, tras la muerte de Mao Zedong y en medio del complejo y turbulento proceso político de reacomodo que vivió China en el marco de la disputa por el proyecto político y económico, Deng Xiaoping se posicionó como el personaje más importante dentro del Partido Comunista Chino, enfocándose en la recuperación económica y en ponerle fin a la compleja Revolución Cultural encabezada por el líder máximo de la revolución, Mao Zedong. Al respecto del significado de la Revolución Cultural, Anguiano señala:

Mao Zedong, inconforme con la velocidad en la que se avanzaba hacia el socialismo y a la utopía del comunismo, y profundamente desconfiado de la pureza ideológica de los cuadros comunistas instalados en el poder, armó una compleja conspiración desde dentro del sistema para limpiar de “revisionistas” y “seguidores del camino capitalista” a su propio Partido y a la creatura que este había engendrado, bajo su propia dirección: la “nueva China.” Esa conspiración desembocaría en un movimiento de envergadura inusitada al que se le llamó “gran revolución cultural proletaria” (无产阶级文化大革命,

cuya traducción literal al español sería “gran revolución cultural de la clase proletaria”), la cual duró, según la historia oficial, de 1966 a 1976 (Anguiano, 2017, p. 3).

Tras la muerte de Mao y el breve período de transición de Hua Guofeng, se puso en marcha un proceso de reformas económicas y políticas a cargo de Deng Xiaoping, cuya finalidad fue superar el atraso económico y, con ello, combatir el hambre que aquejaba profundamente a la población china; sin embargo, en ese momento, ni el más aventurado analista hubiera podido imaginar lo que China alcanzaría solo unas pocas décadas más tarde.

Una vez iniciadas las reformas, no hubo marcha atrás y solo treinta años después el país atrasado y rural que era China alcanzó niveles de crecimiento económico sin precedentes en la historia de la economía del siglo xx y comienzos del xxi, consiguiendo un crecimiento del PIB anual del 12,7 % en el 2006 y al año siguiente un 14,2 % (Banco Mundial, s.f.), su punto más alto.

En tal sentido, y más allá de la actual crisis económica derivada de la pandemia originada en China, Xi Jinping, el actual secretario general y heredero de la vieja clase política, se encuentra a la cabeza de un Estado sólido cuyas redes políticas y económicas se han diseminado por todo el mundo. Así, uno de los principales actores políticos y económicos en el panorama a corto y mediano plazo, especialmente en la región latinoamericana, es, sin duda, China, quien además se ha convertido paulatinamente en el más importante socio de los gobiernos latinoamericanos y, en la primera y segunda década del siglo xxi, ha cobrado particular relevancia como respaldo político e ideológico de los gobiernos de la denominada ola progresista.

China se ha convertido en uno de los principales consumidores de materias primas del continente americano, devolviendo en contrapartida manufacturas y otros productos terminados que inundan todos los niveles del mercado latinoamericano. En la actualidad se mantiene como el principal socio comercial de Brasil,

sigue siendo el principal socio comercial del Ecuador, aún cuando el bloque en el poder (Alianza País) con el que había desarrollado una gran cantidad de proyectos ya no sea afín política e ideológicamente a su línea política.

Por otro lado, en el caso de Bolivia, se mantuvo al margen en los acontecimientos que desencadenaron en el golpe de Estado y la salida de Evo Morales. Actualmente en Venezuela está desarrollando una política amplia de respaldo económico y político al gobierno de Nicolás Maduro, a cambio de tomar un papel importante en Petróleos de Venezuela (PDVSA). No podemos olvidar que estos países, como la mayoría de los latinoamericanos, están comprometidos económicamente con el gigante asiático. En la región se llevan a cabo obras de infraestructura que buscan acelerar la producción para el consumo de las materias primas que demanda el incansable aparato industrial chino.

En lo político, China respalda a los gobiernos y proyectos latinoamericanos en franca disputa con la economía estadounidense bajo pretexto de su propio carácter periférico, el cual, como lo demuestran las cifras, está ampliamente superado. China busca, a través de la implantación de un discurso del multilateralismo, disputar la hegemonía estadounidense en América Latina, a la vez que pretende acercar los países de la región a su esfera de influencia en la diplomacia, pues en la actualidad esta ha cobrado particular relevancia en sus reclamos sobre la soberanía de Taiwán.¹ Así, más allá del hierro, la soja, el petróleo y otros recursos propios de la agricultura, el principal interés del gigante asiático es mantener y

¹ Con la derrota de las fuerzas japonesas a la invasión de China y la recuperación por parte de las fuerzas nacionalistas de la isla de Taiwán, así como por el avance de las fuerzas comunistas sobre la China continental y el repliegue del Kuomintang, en 1949 se crea en esta isla, al amparo del sector nacionalista y de los Estados Unidos, la república de China Taipei. Este territorio se convirtió en el refugio de los militares exiliados del conflicto con los comunistas e inauguró en Asia un episodio más de la Guerra Fría que, paulatinamente, se distendió con el reconocimiento de la República Popular de China por parte de los Estados Unidos y de Taiwán, en un proceso que en la actualidad política, económica y militar, se mantiene abierto.

expandir su presencia en una de las regiones naturales más grandes e importantes del mundo, la cuenca amazónica.

Esta presencia guarda relación en la disputa por la hegemonía mundial que actualmente mantiene con los Estados Unidos y que los ha llevado, incluso, a posicionarse estratégicamente en el África subsahariana, en Libia, en Sudán y desde luego en el sureste asiático. Por lo tanto, esta reflexión busca dar cuenta de la actualidad y de las estrategias políticas económicas que ha desarrollado China en la región amazónica para hacerse con una porción de esta. Para tal efecto, el presente texto propone establecer una revisión de los mecanismos, políticas y proyectos que China mantiene en la región amazónica a través de sus empresas o en sociedad con otros agentes económicos.

En contrapartida encontramos a los pueblos y comunidades originarias asentados a lo largo y ancho de la cuenca amazónica como los principales afectados de esta política de ampliación e interconexión regional en la que la moneda de cambio son las materias primas. Un ejemplo de esto es la estrecha relación que América Latina guarda con la iniciativa estatal y privada china, como señala Lucas Villasenín:

Los proyectos de inversiones en infraestructura registrados por el Monitor hasta 2019 alcanzan un monto de 76.868 millones de dólares, se desarrollan en todos los países de Sudamérica y en algunos de Centroamérica y el Caribe. Entre las principales empresas involucradas se encuentra la petrolera Sinopec, eléctricas como State Grid, constructoras como Gezhouba Group Company, China State Construction Engineering o China Railway Construction Corporation y empresas de comunicaciones como ZTE corporation, China Communications Construction Company o Huawei. Según los datos del Monitor de flujos de inversión extranjera directa elaborado por Enrique Dussel Peters, en marzo de 2019 los montos invertidos desde China desde el año 2000 crecieron sustancialmente y se multiplicaron específicamente durante la segunda década del siglo XXI. Entre la modalidad predilecta para inversiones de capitales chinos predomina la

modalidad de fusiones y adquisiciones de empresas instaladas en la región (Vilassenin, 2021).

En buena medida, la retórica que “enmascara” recae en la cooperación para el desarrollo. Como se ha destacado en los informes que dan cuenta de las empresas y proyectos chinos en la región, estos atentan contra los derechos humanos y ecológicos de los pueblos y la legislación propia de los Estados en donde se desarrollan; sin embargo, los compromisos políticos con los que se vinculan y que les han permitido operar con una impunidad relativamente alta hacen posible que estos proyectos, en contubernio con los gobiernos locales, se realicen sin mayores contratiempos.

Por ello, se pretende esbozar un panorama prospectivo sobre la realidad de la región en estos dos niveles. El primero, la relación de China con los países de la cuenca amazónica. El segundo, los niveles de articulación y resistencia que las comunidades de la región mantienen para preservar sus formas de vida y con ello sus espacios ecológicos y culturales, combatiendo el acaparamiento territorial, el desplazamiento y una política culturalmente etnocida sobre sus modos de vida y producción.

La Amazonía como territorio en disputa

La región amazónica es un territorio complejo e inmerso en una realidad cuyo movimiento está determinado por agentes externos y que ha cobrado particular importancia en el arranque del nuevo milenio por sus recursos, particularmente minerales. Es así que se convierte en una caja fuerte desde la perspectiva de los países en donde se ubica, es decir, Brasil, Perú, Ecuador, Colombia, Venezuela, Bolivia, Guyana y Surinam, los cuales han activado planes de integración e incorporación de esta región en fechas recientes, y el otro, Guayana francesa, territorio de ultramar de Francia, tiene un papel importante en el proyecto espacial europeo y más

puntualmente, en el panorama de explotación minera que pretende generar importantes riquezas y superar con ello el carácter fundamentalmente agrícola de este espacio.

La región Amazónica constituye un crisol ecológico marcado por el endemismo y la biodiversidad ecológica y cultural. En esta vastísima región coexisten 420 Pueblos Indígenas, 86 lenguas, 650 dialectos (Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente [PNUMA], Organización del Tratado de Cooperación Amazónica [OTCA], y Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico [CIUP], 2009, p. 20). Al respecto de su riqueza natural también se destaca que la región posee, según un informe del Programa de las Naciones Unidas, 16.000 especies distintas de árboles, 2500 especies de peces y 20 % de las diferentes especies de plantas del planeta. Es diverso en los climas y subclimas que la componen y esto coloca este espacio en el imaginario colectivo bajo el apelativo de “pulmón del planeta”. Sin embargo, en términos estrictos, poco se ha hecho concretamente para su preservación y reproducción.

La selva amazónica, compuesta aproximadamente por “6,3 millones de km²” (OTCA, s.f.), enfrenta constantes embestidas que la contaminan, la deforestan y la transforman a través de su incorporación a pequeñas ciudades y pueblos, para de esta forma modificar su esencia y su carácter protegido.

Es importante destacar que si bien preserva un alto grado de conservación ecológica, en donde coexisten los llamados pueblos no contactados o en aislamiento voluntario,² es una de las regiones del mundo en donde más presión ejercen los proyectos extractivos, legales e ilegales, en donde más se contamina y más afectaciones experimenta la población nativa u originaria. A lo largo de la

² Según Beatriz Huertas Castillo (2002), no es correcto denominar “no contactados” a los pueblos en aislamiento voluntario puesto que sí ha existido un contacto previo con población no indígena ya sea contemporánea o con sus antepasados; no obstante, el encuentro ha sido tan violento y traumático que deciden regresar a su estado de aislamiento. Además, la memoria de los acontecimientos violentos se transmite a través de varias generaciones, lo cual refuerza su deseo de no volver a tomar contacto.

cuenca del río Amazonas viven treinta y tres millones de personas. Persiste en la actualidad la idea de que es un territorio intocado; sin embargo, existen amplios procesos de antropización que le han dado forma de manera milenaria.

En la actualidad, la frontera civilizatoria que se había establecido sobre el territorio se ha ido reduciendo y han cobrado más fuerza proyectos que ponen en franco peligro a la región y a sus habitantes y son los que particularmente buscan la integración de este espacio a los principales puertos y ciudades para, a su vez, tomar la reserva de recursos que hay en el territorio e incorporarlos a las cadenas productivas globales, fundamentalmente a los grandes mercados que, como hemos señalado antes, están dominados por la presencia China, quien aceleradamente se ha afianzado como el principal socio comercial de los países amazónicos. Para el gigante asiático el ambiguo discurso conservacionista, que se enmarca en la reserva forestal y en los parques nacionales, pasa a segundo o tercer término y, por el contrario, ha afianzado su perspectiva depredadora sobre la región. Cada vez es más común ver en la Amazonía boliviana, ecuatoriana, peruana, brasileña, etc., empresas chinas extrayendo minerales, petróleo y otros recursos estratégicos.

Así, a la par del proceso de construcción hegemónico de China en el mundo y particularmente en la región latinoamericana como el principal socio comercial, encontramos a su vez el aumento de procesos de resistencia que en diverso grado se enfrentan a la penetración del gigante asiático.

En este sentido, es necesario prestar especial atención a la recuperación de estos mecanismos de resistencia ante la penetración de proyectos chinos en la cuenca amazónica, así como a los procesos de acaparamiento y reconversión territorial que están teniendo lugar en la región y que, a su vez, han orillado a sendos procesos de resistencia, particularmente en el siglo *xxi*, y devoran los espacios ecológicos y culturales de los pueblos que resisten a esta embestida que está teniendo lugar en la Amazonía. El crecimiento acelerado de la China actual está pasando factura en regiones tan lejanas e

inconexas como África subsahariana.³ De igual manera, China participa, como se dijo antes, en la industria del petróleo de Venezuela y mantiene compromisos de explotación de minerales con países de la región y en otros espacios idóneos para sus proyectos de “desarrollo y cooperación”.

La avanzada china sobre las economías latinoamericanas: la Amazonía como moneda de cambio

La región latinoamericana participa en la pugna hegemónica entre las dos grandes potencias que se disputan los mercados globales,⁴ pero fundamentalmente las cadenas de suministros de materias primas. Aquí, los recursos naturales⁵ constituyen la gran apuesta de los países latinoamericanos para participar de las cadenas productivas globales.

En este escenario, la apuesta de China a ocupar lugares estratégicos cobra sentido en los niveles políticos, económicos y culturales que se vienen revisando. En lo político, para generar el respaldo regional a través de su inversión, en oposición a los proyectos norteamericanos, puntualmente en relación a la minería y la producción agrícola a gran escala. En lo económico, con el desarrollo de proyectos infraestructurales clave para la interconexión regional y el desarrollo portuario. Y, en lo cultural, para generar un espacio afín

³ Tal es el caso de los dos megaproyectos ferroviarios chinos en ese continente. Por un lado, la línea Nairobi Mombasa en Kenia (Nyumba, 4 de agosto de 2021), y por el otro, el proyecto Adís Abeba Yibut en Etiopía (Santodomingo, 27 de septiembre de 2021), a la par de proyectos hidroeléctricos y de explotación agrícola en el sureste de Asia.

⁴ “La guerra comercial entre China y Estados Unidos tiene distintos escenarios de acción. Uno donde ha crecido el impacto de esta búsqueda por la supremacía comercial son los países del continente americano, donde además China y Estados Unidos se disputan la influencia política” (*El Economista*, 12 de octubre de 2021).

⁵ “Según la Cepal, el grueso de las exportaciones de América Latina hacia China se concentran en seis productos (soja, minerales de cobre y de hierro, petróleo, cátodos de cobre y carne bovina) que juntos suman 72 % del total” (Bermúdez, 25 de abril de 2024).

en regiones en donde no se ha desarrollado un particular modelo extractivo de alto impacto ecológico como es el chino. Esta penetración en la región, particularmente de la Amazonía y otras reservas ecológicas como el sureste asiático o el África subsahariana, tienen impacto directo en el cambio climático y condicionan directamente la sostenibilidad de los proyectos económicos nacionales de los países en donde se implementan estos proyectos infraestructurales y de “desarrollo”, impactando también en las sociedades tradicionales que ocupan estos espacios, es decir, población nativa e indígena que se ve doblemente vulnerada, primero por la transformación de sus espacios de vida y, luego, por la persecución y hostigamiento de sus culturas y prácticas tradicionales.

En este sentido, las grandes consecuencias de la transformación de los espacios antes mencionados involucran uno de los más importantes tópicos de la modernidad, que es, sin lugar a dudas, el cambio climático y sus implicaciones en el mundo.

Algunos analistas destacan el avance de la penetración china en el marco de un proyecto político y económico en el que la competencia con los Estados Unidos ha favorecido al gigante asiático en fechas recientes en función de una política prebendalista con los gobiernos de la región (Venezuela, Ecuador y Bolivia), quienes han asumido compromisos de cooperación para el desarrollo y ven en el proyecto chino un espejismo para replicar sin considerar las complejas relaciones políticas que han hecho históricamente posible la ascensión de China como una gran potencia en la disputa hegemónica del mundo. En esta confrontación está de sobra decir que se desconsidera a todas las poblaciones y comunidades originarias, cuyos modos de vida no son compatibles o afines al modelo productivo que en el panorama “ganar-ganar” desconoce formas y modos de vida que no se desarrollan dentro de este paradigma.

El impulso tecnológico de China y su creciente carrera por apoderarse de los nuevos mercados, derivados de las telecomunicaciones, la robótica y la bioingeniería, le ha llevado a disputar directamente los espacios otrora considerados dentro de la órbita de

influencia de los Estados Unidos y, a la vez, a ampliar su participación en países cuyas expectativas económicas de exportación involucran también proyectos de desarrollo infraestructural, como es el caso de la Iniciativa de Integración Regional Sudamericana (IIR-SA). En este sentido, la ampliación de las fronteras tecnológicas de China ha generado una amplia presencia a través de las tecnologías 5G, que garantizan su posicionamiento estratégico, equiparándose a la influencia que ejerce en otras regiones del mundo, particularmente las cercanas a su territorio.

El conflicto por la región involucra condiciones contradictorias y desfavorables en el desarrollo de su proyecto de expansión global. Al respecto, Esteban Actis y Nicolás Creus, en relación a la dimensión ecológica destacan que:

En el futuro inmediato, los principales riesgos para el mundo tienen que ver con las externalidades negativas derivadas de los denominados “Cisnes verdes”, entendido según el Banco de Pagos Internacionales (BPI) como sucesos disruptivos asociados a desequilibrios ecológicos y medioambientales. En un sentido amplio, abarcan lo mismo las pandemias que las catástrofes naturales causadas por el cambio climático y la pérdida de biodiversidad. De hecho, en un informe de mayo de 2020 de ese banco, se señaló a la crisis mundial del covid-19 como un cisne verde, el primero de su tipo (2021, p. 15).

En este escenario, el panorama que ofrecen los recursos naturales (materias primas) se ha convertido en una caja fuerte para los países que, como los de nuestra región latinoamericana, ven en ellos la posibilidad de canjear los dividendos para la reactivación económica global. Al menos así lo considera Lourdes Casanova cuando se refiere a las materias primas como esenciales para el rescate económico en un contexto pospandemia. Al respecto señala:

El aumento de los precios de las materias primas en 2021 ha dado un impulso a la economía de la región, minerales como el hierro y el cobre y productos agrícolas como la soja, el maíz y el café, se venden a precios más caros que antes de la pandemia. La rápida y

fuerte recuperación de China y Estados Unidos, ha incrementado la demanda de recursos naturales. Los países latinoamericanos dependen de las exportaciones de productos básicos para que los gobiernos obtengan ingresos y dólares. El cobre en Chile y Perú, el petróleo en Brasil, Colombia, México y Venezuela, la soja en Argentina y Brasil, el café en Colombia y Centroamérica contribuyen en buena medida al desarrollo de sus países. Brasil se convirtió en el cuarto mayor proveedor de petróleo de China, reemplazando a Venezuela y sus exportaciones a aquel país aumentaron durante la pandemia (2021, p. 28).

En este escenario, pareciera que China busca apoderarse de la coyuntura por venir, en la que el mundo pospandemia intenta reconstruirse al amparo de un proyecto político firme, que en el caso del gigante asiático recae sobre la espalda del todo poderoso hombre más importante de Asia, Xi Jinping, quien, según Jude Blanchette tiene un plazo cada vez más reducido para aprovechar el reacomodo económico en el que los Estados Unidos se han replegado y China puede generar las transformaciones que le permitan apoderarse de la hegemonía mundial en un plazo de diez a quince años aproximadamente. Al respecto, la autora señala:

Al limitar su visión a los próximos 10 o 15 años, Xi ha fijado un objetivo y ha infundido una determinación al sistema político chino que bien podrían haberle permitido al país superar retos internos de mucho tiempo y adquirir una nueva centralidad en el mundo. Si Xi tiene éxito, China se va a posicionar como el arquitecto de la nueva era de multipolaridad, su economía escapará de la trampa del ingreso medio y las capacidades tecnológicas de su sector manufacturero y militar, rivalizarán con la de los países desarrollados (2021, p. 54).

Lo que se plantea la autora en el panorama es la potencialidad de aprovechar sus condiciones como potencia emergente para hacerse con el control del proyecto político y económico global y así conseguir reemplazar a los Estados Unidos e implementar en el planeta un proyecto económico pero también político a nivel mundial, para el cual las regiones del sur global constituyen uno de los

principales elementos en la disputa por esta nueva hegemonía. Al menos así lo consideran las principales cúpulas empresariales chinas y sus socios en las regiones en donde estos proyectos se esperan de manera ávida.

En este escenario, la base discursiva, política y económica del proyecto chino se monta sobre el discurso de la cooperación y tiene como objetivo generar las condiciones para que las regiones “subdesarrolladas”, en este caso América Latina, entren en una nueva dinámica de participación del modelo económico global propuesto por China. Esta cooperación tiene como base argumentativa la concesión de préstamos y el desarrollo de proyectos infraestructurales que, en esencia, en función de su carácter material y tangible, pueden servir de plataforma para ejercer coacción política y económica.

Los proyectos de carácter infraestructural, que involucran cantidades estratosféricas de activos, están ligados al compromiso de participación y “cooperación” propuesto desde Beijing, el cual, en el marco de su contemporaneidad, busca mantener la estabilidad económica y el crecimiento a cualquier costo, y para ello, la inversión en espacios como América Latina pareciera trasladar a estas regiones las externalidades del modelo de desarrollo chino, externalidades cuyo efecto más negativo, es sin duda, el ecológico y cultural, ya que implica un condicionamiento de carácter coercitivo sobre territorios donde incluso los Estados nación no han conseguido históricamente materializar su presencia. Regiones como la Amazonía, que presentan todo tipo de retos y complejidades para su penetración e incorporación al nuevo modelo, son sin lugar a dudas el punto de partida de un escenario de mayor conflictividad que en esta investigación se plantea como prospectivo para la realidad amazónica de los pueblos y las naciones que lo ocupan en relación directa con el desarrollo de estas zonas económicas y proyectos infraestructurales.

Para la inversión china en la región amazónica particularmente, mantener un perfil bajo de acción ha permitido reivindicar

discursivamente la retórica de la “cooperación para el desarrollo”, discurso que le ha posibilitado ampliar su área de influencia, paulatinamente, en los últimos veinte años y ocuparse de sectores estratégicos para el buen funcionamiento de su industria como son el gas, el petróleo y los minerales.

En este escenario, el siglo **xxi** presentó una oportunidad de oro para la participación china en la región latinoamericana, fundamentalmente en el marco de los procesos políticos que devinieron en la llamada ola progresista y que, tanto en el discurso como en los hechos, buscaron en la medida de sus posibilidades romper con la dependencia del capital estadounidense o ampliar su panorama de inversión. Así, Venezuela, Ecuador, Bolivia y Brasil ampliaron la inversión y la participación china en sectores estratégicos, con lo cual se generaron las condiciones para que, incluso en la actualidad, la relación económica con China se mantenga y extienda sin importar el panorama o el discurso político predominante en el horizonte.

Otro de los grandes tópicos de China en la región recae en la necesidad de generar las condiciones para la interconexión oceánica a través de las redes de flujo de mercancías. Este modelo de integración oceánica está dentro del marco de los proyectos de la IIRSA e involucra la necesidad de generar condiciones de tránsito en un espacio que ecológicamente pareciera imposible de ser atravesado por infraestructura carretera e hídrica sin funestas consecuencias ecológicas y culturales.

La estimulación de estas cadenas de valor permitiría a China controlar el comercio y los precios de mercancías y materias primas direccionadas hacia la China continental para el desarrollo de manufacturas que volverían nuevamente convertidas en mercancía. En este escenario, aun cuando sus socios en América Latina parecen darse cuenta de las condiciones de estos acuerdos, préstamos y créditos para la cooperación, también carecen de sentido común y de responsabilidad histórica. En esta coyuntura, como veremos a continuación, los Pueblos Indígenas constituyen el primer frente

de lucha del proyecto de reordenamiento y hegemonía global que pretende China.

La Amazonía: de la oportunidad económica a la resistencia política y cultural

El panorama que en los últimos veinte años se cierne sobre la región amazónica coloca en el medio de los proyectos económicos y las iniciativas de integración a las comunidades indígenas amazónicas que, en la medida de sus posibilidades, han conseguido sobrellevar de forma regular la embestida neoliberal. La región, en su papel de caja fuerte de los Estados que la componen, se ve ahora ante un peligro que, disfrazado de oveja, no deja de ser un lobo para depredar a sus presas.

Bajo el discurso de la cooperación y en el marco de su proyecto de “ascenso pacífico”, China ha conseguido hacerse presente en las regiones más recónditas del territorio amazónico sin perder el enfoque sobre los insumos bajo los cuales afianza su presencia (gas, petróleo, minerales, agricultura). Esta narrativa ha servido de manera excelente al proyecto chino y a través de los préstamos ha conseguido fortalecer un vínculo económico con tintes de dependencia.⁶

En la actualidad, la cuestión legal nacional e internacional que resguarda tanto a los territorios como a las poblaciones indígenas está transitando a una etapa de remisión tanto en su marco legal como en los hechos, es decir, en la defensa de los pueblos y los territorios. En este sentido, la Amazonía constituye una zona gris con

⁶ En América Latina, los especialistas explican que los objetivos geopolíticos de Pekín pasan por asegurarse el suministro de recursos y materias primas además de desarrollar nuevos mercados para sus propias mercancías. Un ejemplo de esto son las inversiones en el sector de las infraestructuras destinadas a mejorar el comercio en las vías del océano Pacífico, lo que abarataría costes para las empresas chinas, pero también los numerosos contratos firmados para la explotación conjunta de petróleo o minería en toda la región (Orgaz, 29 de noviembre de 2019).

un Estado ausente e indulgente, incapaz de defender a los pueblos ribereños en Colombia, Venezuela, Brasil, etc., de los mineros informales o garimpeiros que penetran, asesinan, violan y deforestan el territorio. Los gobiernos ecuatoriano, boliviano, venezolano, brasileño, peruano, etc., son felices socios en la actualidad del sector financiero e industrial chino⁷ y, como se ha mostrado en el pasado reciente, están dispuestos a contener a estas minorías “violentas” en sus respuestas y en sus rebeldías.

La Amazonía como zona gris, para los estados que la conforman, sigue siendo escenario de violencia guerrillera, reprimarización y del enfrentamiento que, hasta fechas recientes, caracterizaba a los proyectos progresistas con sus minorías amazónicas. Es imperante el desarrollo de proyectos regionales, corredores industriales, desarrollo de hidroeléctricas e infraestructura de caminos. En algunos casos, como en el venezolano, el abandono y la indiferencia estatal aunados a la profunda crisis que atraviesa el Estado han dejado a los Pueblos Indígenas a merced del sectarismo religioso, las enfermedades y la pobreza. Lo anterior, aparejado a que buena parte de esta bonanza económica de la primera década del siglo xxi se esfumó, como en los años del caucho, en el despilfarro.

Por otro lado, los consorcios chinos en sociedad con los capitales nacionales buscan un desarrollo infraestructural que garantice

⁷ Durante la primera década del siglo xxi, el país asiático “comenzó a tomar lugar como un importante socio para la región latinoamericana, con peso político considerable al fomentar el diálogo y los acuerdos comerciales complementados como un brazo financiero que opera a través de préstamos no concesionados e inversiones en infraestructura [...] Todo ello fue posible, en parte, también gracias al giro a la izquierda en la política regional que dio pie a que algunos países latinoamericanos animados por el progresismo vieran en el gigante asiático una ventana de oportunidad al mismo tiempo que cuestionaban los imperativos de las políticas neoliberales del Consenso de Washington [...]. No obstante, en la segunda década del siglo xxi, las cosas empezaron a cambiar y la balanza política regional empezó a inclinarse hacia la derecha desmantelando en gran medida el proyecto progresista regional bajo el bombardeo de una maquinaria mediática que no dudó en cuestionar los logros de los gobiernos izquierdistas de la década anterior” (Crivelli y Lo Brutto, 2019, p. 57).

la consolidación de esta nueva hegemonía china en la Amazonía.⁸ Frente a ellos se ciernen las selvas y los pueblos que las habitan, quienes, como hemos visto, históricamente están dispuestos a morir peleando. El futuro de la región amazónica se debate, entonces, entre dos factores antrópicos, el primero, saludable y quienes en buena medida le han dado forma, los Pueblos Indígenas, y el otro, extractivo y destructor que busca abrir el territorio a los océanos, llevar las riquezas de la Amazonía al Pacífico y del Pacífico al Oriente.

Tenemos en el horizonte una disputa entre dos visiones del género humano, una de carácter ancestral y la otra que busca la reinención de las viejas fórmulas desarrollistas del capital encumbrado en el modelo de Estado para, a partir de ahí, generar un modelo de crecimiento “perpetuo” que en la realidad es insostenible dada la finitud de los recursos del planeta. En este escenario, la defensa de la región amazónica tiene que ser por principio de carácter global, pues los costos ecológicos serán transferidos al resto de los habitantes del planeta. Al respecto, Porto-Gonçalves destaca que:

Esta nueva dinámica de materia y energía en el espacio-tiempo amazónico, que se inicia en los 60 y 70, se intensifica y complejiza en los años 90, por los intereses más directos del capital y sus políticas neoliberales (“regionalismo abierto”), cuya dinámica productiva se transferirá a Asia, sobre todo a China, con la sorprendente alianza del Partido Comunista Chino con los capitalistas de Wall Street y las grandes corporaciones transnacionales con sede en los países centrales. Desde el momento en que el sistema-mundo capitalista moderno-colonial comenzó, en 1492, presenciamos hoy, por primera vez, el paulatino desplazamiento del centro geográfico de la dinámica de la producción capitalista hacia Asia, sobretudo China, dejando en segundo plano al Atlántico Norte. Los efectos de este cambio para

⁸ “Aunque China sigue mirando a sus socios latinoamericanos en busca de mercados y recursos clave, ahora son las empresas chinas, y no sus prestamistas, las principales protagonistas de la inversión, con especial atención a los sectores de las nuevas tecnologías” (Lewkowicz, 18 de julio de 2024).

la Amazonía serán enormes, sobre todo para las etnias/pueblos/nacionalidades y demás grupos/clases sociales amazónicas en situación de subalternidad (2018, p. 49).

En este escenario, la disputa se mueve en dos frentes: uno, en torno a los marcos legales y otro, en los procesos concretos de rebeldía y resistencia ante los tractores que deforestan el espacio ecológico y convierten la selva en prados para el cultivo de la soja, en carreteras, en desarrollos inmobiliarios, y que niega directamente a los pueblos amazónicos en el marco de un paradigma cuantitativista y se enfoca en el desarrollo a toda costa, replicando –en la medida de sus versiones tropicales– el *sueño chino* que propone Xi Jinping para reposicionar a China como un referente global de avance económico y tecnológico.

Los pueblos amazónicos han reforzado la defensa de sus espacios, sus ejercicios autonómicos y, como en el caso de Ecuador, su influencia a nivel nacional. Así, en el horizonte cercano se pueden vislumbrar dos pilares. Por un lado, la contemporaneidad de este proceso concreto, que involucra, como lo señala Porto-Gonçalves, un modelo de “desarrollo a toda costa”, con proyectos que buscan conectar a Sudamérica con el Pacífico:

En 2010, la Unión de Naciones Sudamericana (UNASUR) pasó a tomar el control del portafolio de proyectos del IIRSA, con el Consejo Sudamericano de Infraestructura y Planificación. Hay 544 proyectos con un monto de inversión estimado en 130.000 millones de dólares; de los 31 proyectos prioritarios, 14 se refieren directamente a la Amazonía. Todos son proyectos de energía, transportes y comunicaciones, como represas hidroeléctricas, carreteras, hidrovías, ferrocarriles, canales, puertos, aeropuertos y cables de comunicación. El financiamiento de los megaproyectos de infraestructura proviene principalmente de fuentes públicas, ya sea a través de bancos nacionales de desarrollo, ya sea a través de bancos multilaterales de los cuales los Estados son protagonistas. Estas financiaciones, por lo tanto, recaen en la deuda pública (2018, p. 61).

Estos créditos que se están materializando de a poco en el territorio amazónico, son resultado de la “cooperación internacional” y buscan en último caso, como se ha dicho, dinamizar a la región, integrarla y conectarla.

Y por otro lado, encontramos a los pueblos originarios, que, en el corto, mediano y largo plazo, buscarán por todos los medios resistir y establecer una ética que trascienda el inmediatez del mercado.

Conclusiones

Tras haber transcurrido el primer cuarto del siglo **xxi** con niveles de crecimiento envidiables para cualquier nación del mundo, el gobierno y el Partido Comunista de China parecen ser prisioneros de la reorientación política y económica que tuvo lugar a finales de la década de los setenta en el gigante asiático. De alguna forma, se han convertido en víctimas de este proceso infinito en el que su modelo político se adapta y se redefine de acuerdo a las condiciones de la economía y la política global.

En este sentido, la primera ola progresista representó para los intereses del gigante asiático la puerta de entrada perfecta para la región y, en medio de este proceso de apertura, consolidó nuevas relaciones de interdependencia asimétrica que encadenan a productores tan importantes como Brasil a la narrativa política y económica de Beijing, lo cual nos lleva a preguntarnos cuál es el sentido de este multilateralismo impulsado por China cuyos ojos parecen mirar solo a los recursos y no a las personas.

En este escenario, la bonanza económica en China busca permear en los estratos económicos en donde se considera que existe una deuda. Los modelos de desarrollo y la concretización material de esta bonanza se convierten en la creación y desarrollo de grandes complejos urbanos, como lo son las llamadas ciudades de primer nivel a las que se aspira como manifestación material del

progreso alcanzado. En el medio están los territorios de donde se extraen las materias primas para el desarrollo de las tecnologías que se demandan cada vez más como satisfactores del modo de vida urbano, prioritario para el gobierno chino. La conversión, por otro lado, de grandes reservas naturales en zonas de producción de alimentos también compromete al ya fracturado equilibrio ecológico global. En el medio de esta gran reconfiguración global de la distribución de las mercancías y recursos se encuentran los pueblos originarios, quienes enfrentan el descomunal embate de los intereses económicos globales encabezados ahora por China.

En este sentido y para cerrar esta reflexión, solo queda preguntarse qué pueden hacer los estados sudamericanos para contener esta embestida voraz del extractivismo chino. En términos concretos se puede inferir que muy poco. Sin embargo, quienes están haciendo mucho son los pueblos y comunidades originarias que día con día enfrentan con lanzas el avance de los tractores al interior de su territorio, convirtiéndose en uno de los últimos focos de resistencia ecológica global.

Bibliografía

Actis, Esteban y Creus, Nicolás (2021). Las dimensiones de la disputa entre China y Estados Unidos. Implicaciones para Latinoamérica. *Foreign Affairs Latinoamérica*, 21(4), 10-17.

Almarza, Rubén (2020). *Breve historia de la China contemporánea. De la rebelión de los Boxers hasta el siglo XXI*. Madrid: Nowtilus.

Anguiano, Eugenio (2017). Gran revolución cultural proletaria de China, 1966-1976. *Cuadernos de Trabajo del CECHIMEX*, (3), 1-28.

Banco Mundial (s.f.). Crecimiento del PIB (% anual) - China. <https://datos.bancomundial.org/indicador/NY.GDP.MKTP.KD.ZG?locations=CN>

Bermúdez, Ángel (25 de abril de 2024). América Latina que más exportan a China (y qué diferencia a México de los demás). *BBC News Mundo*. <https://www.bbc.com/mundo/articles/c72pn50j86jo>

Blanchette, Jude (2021). La apuesta de Xi. La carrera por consolidar el poder y evitar el desastre. *Foreign Affairs Latinoamérica*, 21(4), 53-62.

Casanova, Lourdes (2021). En busca del sueño latinoamericano. Entre recursos naturales y startups. *Foreign affairs Latinoamérica*, 21(4), 27-29.

Connelly, Marisela y Tzili-Apango, Eduardo (coords.). *Setenta años de existencia de la República Popular China, 1949-2019*. México: El Colegio de México

Cornejo, Romer (2022). Hacia el mundo contemporáneo. En Flora Botton (coord.), *Historia Mínima de China* (pp. 299-348). México: El Colegio de México.

Crivelli, Eduardo y Lo Brutto, Giuseppe (2019). Las relaciones entre China y América Latina en la segunda década del siglo XXI. *Cuadernos del CEL*, VI(7), 56-73. <https://www.celcuadernos.com.ar/upload/pdf/3.%20Crivelli%20y%20Lo%20Brutto.pdf>

Cueva, Agustín (2009). *El desarrollo del capitalismo en América Latina*. México: Siglo XXI.

Gandarilla, José (2011). *América Latina en la conformación de la economía-mundo capitalista*. México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias Sociales y Humanidades-UNAM.

Huertas, Beatriz (2002). *Los Pueblos Indígenas en aislamiento: su lucha por la sobrevivencia y la libertad*. Lima: IWGIA.

Lewkowicz, Javier (18 de julio de 2024). ¿Cómo está cambiando la inversión china en América Latina?, *Dialogue Earth. Negocios*. <https://dialogue.earth/es/negocios/como-esta-cambiando-la-inversion-china-en-america-latina/>

Moyo, Dambisa (2013). *El ganador se queda con todo*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

Nyumba, Tobias (4 de agosto de 2021). El proyecto ferroviario de Kenia auspiciado por China tendrá graves consecuencias medioambientales. *Rebelión África*. <https://rebellion.org/el-proyecto-ferroviario-de-kenia-auspiciado-por-china-tendra-graves-consecuencias-medioambientales/>

Organización del Tratado de Cooperación Amazónica [OTCA] (s.f.). *La Amazonía. Nuestra Amazonía*. <https://otca.org/la-amazonia/>

Orgaz, Cristina (28 de noviembre de 2019). América Latina que más dinero le deben a China (y qué implicaciones tiene esa deuda). *BBC News Mundo*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-50574118>

Paulino, Luís (2020). Las relaciones Brasil-China en el siglo XXI. *Relaciones Internacionales*, 29(59), 156-180.

Porto-Gonçalves, Carlos (2018). *Amazonía: encrucijada civilizatoria. Tensiones territoriales en curso*. La Paz: CIDES-UMSA.

Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente [PNUMA], Organización del Tratado de Cooperación Amazónica [OTCA], y Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico [CIUP] (2009). *Perspectivas del Medio Ambiente en la Amazonía – GEO Amazonía*. Lima.

El Economista (12 de octubre de 2021). Guerra comercial: China contra Estados Unidos en América. <https://www.eleconomista.com.mx/empresas/Guerra-comercial-China-contraEstados-Unidos-en-America-20211012-0058.html>

Santodomingo, Rodrigo (27 de septiembre de 2021). El tren en África avanza impulsado por los millones de China. *El País*. <https://elpais.com/planeta-futuro/2021-09-28/el-devenir-del-tren-en-africa-avanza-impulsado-por-los-millones-de-china.html>

Villasenin, Lucas (2021). Las oportunidades de América Latina en su relación con China en el siglo XXI. *Interacción Sino-Iberoamericana*, 1(1), 88-109. <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/sai-2021-2005/html?srsltid=AfmBOopYgbRL-D5i-kN9spGjDCGbqTKuFGMnwR0ldSOptkbDwjllB8aOj>

Sección III. Teorías y prácticas de resistencia y activismo

Ante el academicismo del horror, una teoría crítica del lugar

Jaime Torres Guillén

■ Doi: 10.54871/ca26ay1n

Introducción

Presento un avance del trabajo teórico al que me he dedicado en los últimos años, en virtud de mi participación como compañero en el cotidiano de algunos pueblos de Jalisco, México, que están enfrentando la ofensiva neocolonial de los gobiernos en turno, de criminales y grandes inversionistas, en cuestiones relativas a basureros, proyectos inmobiliarios y complejos de industrias altamente tóxicas.¹ Dicho trabajo se concentra en conceptualizar la lucha de estos a partir de sus prácticas y nociones del lugar como base firme de su resistencia.²

Argumento que, para abonar a un pensamiento político crítico desde nuestras regiones del sur del mundo, el concepto de *lugar*, su conocimiento y la organización colectiva en este es un tipo de saber

¹ Desde el año 2019 registro estas resistencias en artículos, audiovisuales, pódcast y mapas, a través del Colectivo Seguir en la Tierra, proyecto audiovisual libre: <https://www.seguirenlatierra.org/quienes-somos/>

² Unos primeros esbozos están en Torres (2023 y 2024). El concepto *pueblos en resistencia* tiene un significado débil en términos políticos. Son pueblos acosados, por lo que están casi siempre a la defensiva, con poco tiempo para la organización política. Sin embargo, en sus prácticas cotidianas existen esbozos para tramar mundos nuevos más allá del Estado y el capital.

útil para entender qué es lo que está sucediendo actualmente en los pueblos en resistencia. Sin embargo, esta posibilidad se enrarece ante los diversos discursos de lo que aquí denomino *academicismo del horror*, nicho de especialistas que tienen como “objetos de estudio” la “gravedad de nuestra situación climática y ecológica global”. Este academicismo, sin ningún filtro crítico, satura la sociedad con información, datos, estadísticas e informes, sobre los “efectos” del calentamiento global o el agotamiento de reservas de agua y combustible, entre otras “catástrofes”. Esto permite que sus contenidos sean utilizados sin ninguna mediación política crítica, lo cual genera desorientación teórica y práctica en los lugares donde se está luchando contra las relaciones sociales capitalistas.

El capítulo se divide en tres apartados. El primero explicita qué entiendo por academicismo del horror y elaboro una crítica a este no por la falsedad de sus estudios, sino por ser contraproductivo. En el segundo desarrollo una definición básica de lugar y, en el tercero, esbozo una teoría crítica del lugar a partir de tres problemas y algunos elementos que podrían ser útiles ante dicha contraproduktividad. Con este ejercicio, basado en la experiencia del cotidiano, sostengo que la lucha por la justicia no solo es una responsabilidad ética y política, también es una tarea intelectual, que es una actividad eminentemente práctica.

La ciencia de los desastres y su efecto contraproductivo

Por todos lados se presentan diagnósticos de una crisis ecológica planetaria sin precedentes. En el horizonte académico los estudios y estadísticas del desastre están disponibles en lo que se denomina ciencia abierta. Según Bruno de Pierro (2018), del 2012 al 2016 “se publicaron en todo el mundo más de 27.000 artículos de ciencia de los desastres, una rama de la ciencia que estudia el riesgo de catástrofes naturales y humanas” (De Pierro, 2018). Esta cifra representa el 22 % del total de *papers* que suman todas las áreas

del conocimiento, indexados en la base de datos Scopus. Aunque en su mayoría, los artículos (9571) se ocupan de temas sobre desastres geológicos como terremotos y deslizamientos de tierra, varían según países. Por ejemplo, en Estados Unidos hay más estudios de desastres meteorológicos y biológicos; en Alemania, de químicos y radioactivos; pero en general se estudian más desastres geofísicos (9571), químicos y radiológicos (6445); biológico (5716), y llama la atención los pocos estudios de los transportes (381). En el periodo que menciona Bruno de Pierro, China publicó 6301 artículos con énfasis en prevención y Japón, 4017 artículos: “es el país con mayor especialización en ciencia de los desastres, dedicando un 0,66 % de su producción científica a esa área”.³ Este índice es tres veces mayor al promedio global, que se ubica en un 0,22 % (De Pierro, 2018). En América Latina existen revistas y páginas web sobre el tema. Por ejemplo, la *Revista de Estudios Latinoamericanos sobre Reducción del Riesgo de Desastres (REDER)*, que nace en 2017. En México⁴ existe el Seminario Universitario de Riesgos Socioambientales, el cual aloja el Grupo de Trabajo sobre Desastres.⁵

De los 27.000 artículos que comenté, un 7,5 % se enfoca en las políticas públicas sobre la elaboración de estrategias de gobierno para la reducción de los riesgos de catástrofes. De prevención hablaban 17.598 artículos y de reparación solo 3671. Una primera observación derivada de este ejercicio exploratorio es que “la ciencia de los desastres” tiene ya su jerga. Por ejemplo: riesgos de desastres, gestión de riesgo, gobernanza del riesgo, comunicación del riesgo, factores subyacentes del riesgo, resiliencia de las comunidades, sociología de los desastres. Esto tiene como resultado la administración gubernamental del desastre y el monopolio radical de su abordaje, lo que quiere decir que se impone un saber experto sobre el sentido común de la gente.

³ Mucho tendrá que ver con ser el *archipiélago tóxico* como lo nombra Walker (2020).

⁴ Véase Albert y Jacott (2015, pp. 41-49 y 114-135).

⁵ Véase Consejo Mexicano de Ciencias Sociales – COMECSO [@COMECSO] (8 de septiembre de 2023).

Una segunda observación es que esta ciencia tiene una escolástica. Como bien lo han documentado René Riesel y Jaime Semprun (2011), existe la escuela calentista, la neomalthusiana del “agotamiento de recursos” y la escuela de la higiene atmosférica. Está también la escuela del caos, que “pone el acento en la dislocación social y geopolítica” (Riesel y Semprun, 2011, p. 66). Todas apelan al sentido de urgencia y riesgo derivado del desarrollo de las sociedades actuales. Este sentido de urgencia y riesgo ya estaba en el Informe del Club de Roma de 1972. La tesis del Club de Roma era que, más allá de ciertos límites, una industria basada en la producción de bienes materiales no puede más que destruir la naturaleza (Meadows et al., 1972).⁶

Esto lo captó posteriormente Ulrich Beck (1988) cuando en 1986 publicó *La sociedad del riesgo*, al que curiosamente subtitó *Hacia una nueva modernidad*. Para Beck, la construcción científica y social del riesgo se realiza en tres sentidos: la ciencia coproduce riesgos, los define y se erige como fuente de solución de estos. Esto abre nuevos mercados para la científicación de los desastres (Beck, 1988, p. 203). Pues bien, es a esto último que denomino *academicismo del horror*.⁷ Su premisa es la siguiente: “En la modernidad avanzada, la producción social de riqueza va acompañada sistemáticamente por la producción social de riesgos” (Beck, 1988, p. 25). Su conclusión es la siguiente: si queremos crecimiento y desarrollo, habrá que aceptar el riesgo y las catástrofes, por lo que será necesario crear un mercado de especialistas sobre desastres.

Debe quedar claro que mi crítica al academicismo del horror no plantea que este sea en sí mismo falso. Acepto que no pocos estudios de estos tiene métodos precisos de medición y su conocimiento se acumula. Sus especializaciones ofrecen detalles de los fenómenos

⁶ En 2012 se publicó otro informe al Club de Roma con el título *2052* de Jorgen Randers. Véase Randers (2026).

⁷ El término lo tomo de Virilio (2009, p. 21).

estudiados e incluso pruebas y observables de estos.⁸ Además, son muy populares, como los estudios sobre el cambio climático que tienen apoyo financiero, trasnacional, gubernamental y corporativo (Aykut y Dahan, 2015).

Lo que pongo en cuestión es su efecto contraproductivo. La contraproduktividad es un costo social, una especie de frustración social (Illich, 2006, p. 706) por no alcanzar los fines propuestos. “Aparece cuando las acciones de las personas producen lo contrario de lo que esperan” (Robert, 2021, p. 198). En nuestro caso lo contraproductivo radica en que el aumento de estudios precisos sobre riesgos y desastres no parece coadyuvar a detenerlos. Antes bien aumenta el “negocio del antropoceno”.⁹ Esto es, las catástrofes documentadas son factor de impulso económico y áreas de oportunidad para los emprendedores (Beck, 1988, p. 62). También cuestiono su incursión en aspectos normativos que no se derivan de sus estudios. Ingenieros, tecnólogas o tecnócratas imponen sus criterios sobre lo que llaman “efectos secundarios latentes” y bloquean todo juicio ciudadano sobre riesgos y desastres con frases como “no existen causas probadas”, “no se puede enjuiciar nada sin tener datos e información”, “no está permitido especular” o “solo se aceptan estudios certificados”. Como bien lo observó Beck:

Con la inocencia de la ciencia “pura”, los investigadores del riesgo defienden el “arte elevado de la demostración causal”, bloquean así protestas ciudadanas, las sofocan en el origen de una “ausente” demostración causal. Aparentemente ahorran costes a la industria y cubren las espaldas a los políticos y, en realidad, mantienen abiertas las esclusas para poner en peligro la vida de forma general (Beck, 1988, pp. 70-71).

⁸ Basta un vistazo a algunos de los artículos de las revistas *Environmental Pollution*, *Environmental Research*, *Nature* o *Science*.

⁹ Hay quienes defienden, con información científica, el concepto de *antropoceno*. Véase Zalasiewicz et al. (2019); Bonneuil y Fressoz (2013).

Lo perverso de esta incursión es que con ella se ejerce un control de la conciencia social de injusticia de los pueblos para evitar que, desde ella, se atente contra el consenso del dominio social. Toda capacidad lingüística y simbólica que se posiciona, no contra el academicismo del horror, sino contra la asociación de capitalistas que producen desastres, es bloqueada. Se impide una comunicación efectiva de la indignación con el resto de la sociedad con tal de contener el peligro de un entendimiento comunicativo sobre experiencias compartidas de injusticia. En una palabra, se destruye la infraestructura de lo que en otros trabajos he llamado *gramáticas morales*,¹⁰ que son base de una movilización solidaria de sentimientos de injusticia.

En el momento que el academicismo del horror impone “la prevención” como valor normativo del accidente o la economía política de la catástrofe (políticas públicas para mitigar daños) inyecta una moral de la aceptación. Dan a entender que el crecimiento industrial y de servicios en el capitalismo no se detendrá, por lo cual hay que prepararnos para mitigarlo con resiliencia.¹¹ Como Beck, no pocos académicos del desastre terminan aceptando una nueva modernidad: “La era de los efectos secundarios” (Beck, 2017, p. 34).

Por tanto, argumento que toda esta información y literatura académica del horror sobre la gravedad de nuestra situación climática y ecológica altera el sentido común de la gente el cual funciona con reglas “normativas” de evidencias que rigen los juicios. La constatación de daños a las formas de vida de los pueblos inicia en la experiencia corpórea que las personas tienen de un lugar específico. Ese es su sentido común anclado en el testimonio que constata la evidencia. Dicho testimonio antecede a cualquier juicio externo,

¹⁰ Véase Torres (2020).

¹¹ *Resiliencia* es un término gubernamental. Significa aprender a vivir en el horror diseñado, que corre al paralelo del crecimiento económico. Por eso, los pueblos en resistencia comienzan a hacerse expertos del peligro infinito que experimentan: toxicidad, olores ofensivos, ruido industrial, alta velocidad, basureros, corredores industriales, contaminación de ríos. Véase Brad y Reid (2020).

por ejemplo, al de los estudios científicos y académicos. Habrá que tomar muy en serio la advertencia de Jean Robert sobre si la divulgación de ideas científicas como “hechos” socialmente significativos no conlleva en sí un peligro de corrupción del sentido común (Robert, 2000, p. 9). Frente a esto, ¿qué papel podría cumplir una teoría crítica del lugar en la resistencia de los pueblos?

Una definición básica del lugar

Sobre la noción de *lugar* existe en la geografía una literatura pertinente (Harvey, 2018, p. 65; Cresswell, 2004). Aunque es verdad que el concepto surgió en la década de 1970 en la geografía humanista, sobre todo en la noción de *el sentido del lugar* (Tuan, 1977), y después fue retomado por la nueva geografía cultural (Ramírez y López 2015, p. 166) y tratado por figuras de la geografía crítica como David Harvey (2018, p. 270) y Doreen Massey (2012b), tanto el concepto de *espacio* y como el de *lugar* se han abordado también en la teoría social, las humanidades y la filosofía. Por ser un tema relevante, Phil Hubbard y Rob Kitchi (2011) han editado una enciclopedia extraordinaria sobre las pensadoras y pensadores clave sobre el espacio y el lugar. Esto es, existe un reconocimiento de la problematización de estos conceptos más allá de la geografía.

Para llegar al problema del lugar como cuestión social se requirió trabajar la categoría de *espacio*. Fue Henri Lefebvre quien desde la década de los setenta nos insistía en que la pregunta base sobre el modo de existencia de las relaciones sociales tendría que interrogar por aquello que las soporta o sostiene: el espacio (Lefebvre, 2013, p. 431). Cuestionaba la costumbre de presentar el espacio como un receptáculo vacío e inerte que sería ocupado por cuerpos y objetos. Antes bien, la categoría de espacio, vinculada a las relaciones sociales, debía considerarse de otra manera, como un producto que se utiliza y al mismo tiempo participa en la producción. Todo lo que se organiza a partir del espacio, esto es, la tierra, el trabajo, los

intercambios mercantiles y los flujos de energía, quedan configurado y determinado por él. Así, cada sociedad produce su espacio (Santos, 1990; 2000).

Si el espacio es considerado producto, debe entenderse que este interviene en la producción misma. “A su manera productiva y productora, el espacio entra en las relaciones de producción y en las fuerzas productivas (mejor o peor organizadas)” (Lefebvre, 2013, p. 56). Entonces, el capitalismo produce no solo su temporalidad, también su espacialidad. No debería extrañar que el estado moderno lo primero que controla es la producción del espacio al planificar y organizar con sumo cálculo los lugares sin importar las historias y culturas de estos.

La categoría de espacio es útil para análisis de la sociedad. Cómo se percibe el espacio en la cotidianidad, cómo se concibe este por científicos, planificadores, urbanistas o ingenieros sociales, y cómo es vivido por la gente es la manera en que nos enseñó Lefebvre a pensarlo (Lefebvre, 2013, pp. 97-98). El espacio percibido es el que se relaciona con el lugar, pero no son lo mismo. Podemos experimentar un lugar donde habitamos, con su significados y símbolos, pero eso no es espacio. La conciencia del lugar no es un concepto de espacio. Para entender esto debemos usar la categoría de *producción del espacio*, pero movernos del espacio físico de las ciencias al espacio social en concreto (Smith, 2020, p. 111).

Este movimiento requiere que nuestro punto de partida sea la escala de nuestros cuerpos. Nuestros cuerpos están posicionados en un lugar, son el espacio personal desde donde se captan los acontecimientos (Lussault, 2015, p. 30). En una definición básica, el lugar “es la más pequeña unidad compleja: más pequeña porque constituye el espacio básico de la vida social; compleja porque en él se muestra la complejidad de la sociedad y porque resulta ya de una combinación de principios espaciales elementales” (Lussault, 2015, pp. 95-96). En el lugar hay contactos cercanos, es la proximidad y no la distancia lo que caracteriza sus relaciones entre humanos y no humanos (copresencia). Un rasgo clave de los lugares es que tienen

umbrales: sus límites son percibidos por sus habitantes (Lussault, 2015, p. 97). Cuando comienzan a colonizarse por los conglomerados urbanos, la escala del espacio se transforma. Ahí la distancia juega un papel decisivo. Aparece así el área, la cual genera una distorsión en el sentido de orientación de las personas. Como los límites de las áreas no pueden ser captados por la percepción de la gente, los agentes del estado y los expertos de la geografía imponen sus saberes mediante los instrumentos de la representación espacial: las cartografías.

Pero debe quedar claro que los lugares no están “más allá de la sociedad” o fuera de las relaciones sociales capitalistas. En la producción del espacio capitalista se unifican mundialmente diferentes procesos de trabajo concreto que ocurren en distintos lugares. Esta era una de las premisas de Marx cuando afirmaba que en el capitalismo el tiempo aniquila el espacio. Se refería a que este modo de producción avanza hacia la igualación de las condiciones y niveles de producción en todo el mundo (Marx, 2016, p. 31). Por tanto, si la sociedad basa todas sus relaciones en el valor de cambio, las condiciones físicas del intercambio serán modificadas según las leyes del valor. Entonces el espacio es producido alterando todas las dimensiones de los lugares para su control o negociación (Smith, 2020, p. 225). Esta problematización es una de las razones del porqué utilizo el concepto de lugar y no el concepto de *territorio*. No puedo extenderme ahora en una explicación sobre el concepto territorio, el cual es usado en las ciencias sociales con serias deficiencias en cuanto a su contenido y significado.¹² Además, esta problematización del espacio y lugar, debe extenderse a la noción de *naturaleza*, pero al igual que el concepto de territorio, no desarrollaré este tema.

¹² Puede consultarse Delaney (2005), Ramírez y López (2015, cap. 4), y Lussault (2015, pp. 104-126).

Problemas y elementos de una teoría crítica del lugar

Entiendo por teoría crítica un ejercicio de reconstrucción conceptual basado en las estructuras de una sociedad determinada, sus tendencias históricas y antagonismos. El material de trabajo, en este caso, son las experiencias de los pueblos en resistencia y la reflexión sobre los potenciales de la acción política de estos. Como el cuerpo humano es el instrumento de la acción (Santos, 2000, p. 69) y este no solo está en un espacio determinado, sino en un lugar, planteo la propuesta de elaborar una teoría del lugar. La premisa de la que parto afirma que la gente resiste desde un lugar. Pero esto no quiere decir que el lugar por sí mismo representa un instrumento de crítica social y de acción política para la creación de mundos. Ante ello surge la cuestión ¿Cómo entonces abordar una teoría crítica del lugar de los pueblos en resistencia?

Esbozo aquí algunas respuestas en construcción. Me interesa una teoría crítica del lugar y no versiones idílicas o idealistas del arraigo. Se trata de realizar un ejercicio teórico materialista de los procesos que producen espacio y lugares en este. Para ello requerimos problematizar el término de lugar y, sobre todo, aclarar su uso categorial para revelar prácticas sociales, políticas y espaciales vinculadas con una temporalidad diferente a la anclada en las tesis del academicismo del horror. Para esto planteo tres problemas que habría que sortear en esta ruta por construir una teoría del lugar de los pueblos en resistencia.

Permanencia y proporción

Para entender el lugar en el interior de la producción del espacio debemos plantear que “el proceso de formación del lugar es un proceso de tallar ‘permanencias’ a partir del flujo de procesos que crean espacios” (Harvey, 2018, p. 340). Estas permanencias no son sólidas, pueden ser disueltas. La formación del lugar y su

relativa estabilidad supone aceptar que tiene una permanencia débil. También, que, si bien es cierto el lugar tiene límites al ser un mundo cara a cara con mi cuerpo, lo cual crea proporcionalidad (Robert, 2019), en el capitalismo siempre está en tensión en cuanto a su pérdida de escala y de la conexión local, debido a la distancia que produce el espacio vehiculizado de los transportes (Robert, 2021). De ahí que la relación entre los lugares habitados y el espacio vehicular sea agonística (Dupuy y Robert, 1979, p. 158).

La lógica de los flujos a que se han sometido los lugares de la gente reduce la ambigüedad, limita la autonomía y muere la aventura¹³ (Jacobs, 2011, p. 377). Se impone el dogma de los planificadores: la accesibilidad o la ilusión de la democracia de la infraestructura (Robert, 2021, pp. 126-139). La expansión espacial capitalista sobre los lugares es material, con estructuras físicas y nuevas relaciones sociales basadas en el flujo del dinero. No pocos lugares entran en tensión con los flujos del capital y su circulación y no pocas veces son asfixiados con este. Es el caso de El Salto, Santa Cruz de las Flores o el Valle de Tala, en Jalisco, México.

Nombrar el lugar, luchar por él

¿Por qué es importante nombrar el lugar donde nos situamos? “La asignación del *lugar* dentro de alguna estructura socioespacial indica roles específicos, capacidades de acción y de acceso al poder” (Harvey, 2018, p. 345). Nombrar dónde nos situamos y queremos estar, vivir, habitar, trabajar, llorar, gozar y morir es posible porque, en el lugar, cooperación y conflicto son la base de la vida común, es referencia pragmática del mundo, pasiones, espontaneidad y creatividad (Santos, 2000, p. 274). Además, el lugar como orden de lo

¹³ Las personas, sin embargo, son capaces de contrarrestar esto en la práctica. Véase Sennett (2019, pp. 263-264). De esta capacidad también se percató Jane Jacobs en 1959 en North End, un distrito de Boston; véase Jacobs (2011, pp. 35-36).

cotidiano inmediato, localmente vivido, es garantía de la comunicación (Santos, 2000, p. 290).

Al nombrar los lugares no solo asignamos un significado político a los mismos, sino que además disputamos la manera de percibirlos, concebirlos y vivirlos. Si permitimos que desde el academicismo del horror se nombren los lugares como “zonas de sacrificio”, de “emergencias sanitarias”, “zonas de desastres o de accidentes”, se desactiva la imaginación creadora porque nuestro sentido común a escala humana es deshabilitado por la representación que hacen del lugar científicos o funcionarios estatales.

Nombrar los lugares implica también luchar por estos. Si la espacialidad capitalista es un proceso lleno de tensiones y de ella forman parte los lugares, esto quiere decir que la construcción del lugar no está determinada *a priori* (Harvey, 2018, p. 383). De hecho, la lucha por los lugares no es solo entre los pueblos y los capitalistas, también existe tensiones entre los capitalistas financieros y los inmobiliarios. Los primeros se mueven más rápido que los segundos. Por eso estos últimos tienen que vincularse a los lugares, para captarlos, transformarlos, hacer que sean rentables y así asegurar su permanencia en ellos (Harvey, 2018, p. 383). Es una lucha sin cuartel tierra por tierra, casa por casa, edificio por edificio, calle por calle, manzana por manzana.

Esto lo estudiaron hacia el final de la década de los ochenta John Logan y Harvey Molotch (1988) en *Urban Fortunes: The political Economy of Place*. En el libro planteaban que los cárteles inmobiliarios intervienen no solo en lugares en cuanto localización, sino en el futuro de estos imponiendo estrategias para su valorización. A estas estrategias los autores las denominaron *growth machines* (máquinas de crecimiento): intereses compartidos de quienes controlan propiedades en la misma manzana, ciudad o región. La premisa básica es que la ciudad es una máquina de crecimiento de la que se puede sacar buenas rentas. La finalidad: obtener rentas de la transformación de los lugares en valor de cambio.

De esta manera la gente pierde el control de sus lugares y estos son transformados a fuerza de flujos de capital. Entonces “Los lugares no se ‘descubren’, como sugieren los textos de historia escolares; la gente los construye como actividad práctica” (Logan y Molotch, 1988, pp. 43-44). Por eso, en los lugares “Siempre están en juego el nombre, los límites y los significados de la ubicación, y quién y qué debería estar ‘dentro’ y quién y qué debería estar ‘fuera’” (Logan y Molotch, 1988, p. 47).

De lo anterior se desprenden dos cosas: una, que es exagerado afirmar la destrucción completa de los lugares por la globalización; la otra, que los nuevos modelos de acumulación de capital que son más acelerados, disputan las “permanencias” de los lugares no solo entre capitalistas, sino con los sujetos que los habían construido. De ahí la importancia de nombrar el lugar y luchar por él.

Sobre los riesgos de romantizar el lugar

Existe siempre el riesgo de confundir una teoría crítica del lugar con una versión idealista “del sentido del lugar”. Esta última es romántica. Enfatiza la autoridad de la tradición y la autenticidad. De ahí que un problema a tratar es saldar cuentas con la fenomenología del lugar. Contra esta versión hay que ser críticos porque con regularidad olvidan que cualquier llamado a la autenticidad, sea el ser, el cuerpo, el yo o las sensibilidades y emociones, debe ser problematizado en el marco del fetichismo de las mercancías. De otra manera, las nociones del lugar serán místicas, localistas, aldeanas, contemplativas o nacionalistas.

En síntesis, para posicionarse ante la contraproductividad del academicismo del horror, estos tres problemas (y quizás otros) habrán de ser abordados a la luz de los siguientes elementos propios de una teoría crítica del lugar. De esta manera los desastres serán

percibidos y comprendidos a escala humana, bajo criterio y juicio de la gente común sin el monopolio radical de los profesionales.

Gramáticas de la justicia

Gramáticas, en un sentido pragmático o de acción social, es un conjunto de normas que las personas siguen para que se les reconozca como sujetos con capacidad de actuar y juzgar correctamente. Gramáticas de la justicia es la manera en que los actores argumentan su crítica social o justifican sus acciones ante una situación que consideran injusta. De lo anterior se desprende que las gramáticas solo pueden ser evidenciadas en el conflicto social por conceptualizarse como exigencias de una crítica colectiva a las injusticias padecidas.

La localización del lugar, su percepción y vivencia

La situación de la gente siempre es localizada, se procesa en determinado lugar, sea el barrio, la colonia, el pueblo, la comunidad. Las palabras *ville* y *citó* en francés ayudan a entender la denominación del lugar. La primera quiere decir ciudad en su gran escala. La segunda quiere designar un lugar en particular. "En algún momento del siglo xvi, *cit * vino a significar la naturaleza de la vida de un barrio, los sentimientos que la gente albergaba acerca de los vecinos y los extraños, así como su apego al lugar" (Sennett, 2019, p. 9). La *cit * tiene que ver con prácticas, creencias percepciones de cómo la gente desea vivir como constructores del lugar en medio de la producción del espacio.

Compromiso con el lugar y resistencia

Para resistir ante los capitalistas y burócratas que buscan transformar los lugares bajo la consigna del cambio climático, hay que comprometerse con el lugar (Massey, 2012a, p. 104). Pero esto no significa cerrar estos ante lo nuevo y diverso. Comprometerse con el lugar supone practicar la pluralidad en todas sus dimensiones y

no la idealización de la comunidad cohesionada y homogénea. La apertura del lugar es una práctica específica de la resistencia. “La pregunta es cómo mantener una noción de diferencia geográfica, de unicidad, incluso de enraizamiento (si así lo quiere la gente), sin ser reaccionario” (Massey, 2012b, p. 121). Esto implica no solo una cuestión moral o política, es también una cuestión conceptual que tendría que trabajarse. Supone entonces que los lugares siempre están en reconstrucción y disputa. Además, debemos entender que una vez que los lugares han sido sometidos por el capital, liberarlos es una cuestión sumamente difícil, porque “una vez que la injusticia espacial está en el entorno construido, es difícil de borrar” (Soja, 2010, p. 41).

Fuentes del lugar a escala humana

El lugar ha de reconstruirse a partir de las fuentes de proporción que ofrece la escala humana de nuestros cuerpos: ver, oler, tocar, oír, caminar, encontrarse. Reconstruir también en su aspecto teórico, las premisas de la *cité* que filósofos (Engels caminaba Manchester; Simmel en Berlín), escritoras (Jean Jacobs reivindicaba la vida en la calle), geógrafos y la gente común han elaborado para contrarrestar la hegemonía de la *ville* capitalista. Esta reconstrucción implica la difícil tarea de recuperar la experiencia y control de los lugares sometidos al espacio del capital. Por tanto, no es un acto romántico, sino una lucha que se deriva del encuentro de la gente y sus gramáticas morales basadas en la percepción, vivencia y compromiso del lugar.

Mapas del lugar, memoria y esperanza

Los mapas son construcciones perceptivas de algún lugar. No representan cómo el mundo puede ser visto, sino cómo lo percibimos corpóreamente al convivir en él. No enfatizan un espacio abstracto, sino el lugar como percepción y memoria. Por eso permiten orientarnos y saber del suelo que pisamos. Con los mapas

podemos marcar lugares y así saber de sus límites. Si como dice Harvey, a los movimientos anticapitalistas se les da muy bien organizar y defender sus lugares que controlar el espacio (Harvey, 2018, p. 418), habría que calibrar si un programa de acción de los pueblos en resistencia sería liberar lugares, antes que controlar el espacio. Reconstruir nuestros lugares a través de mapas, permitirá mantener memoria y situarnos con mayor confianza contra quienes, basados en los estudios del academicismo del horror nos imponen espacios “conectados, sustentables y resilientes”. La liberación de los lugares es un horizonte de esperanza.

Palabras finales

La tesis que defiende en este trabajo plantea que el academicismo del horror contribuye a la destrucción de mundos en tanto pérdida de la proporción y escala de nuestros cuerpos y del lugar donde nos situamos. Dicho academicismo tiene bases científicas. Sus estudios son objetivos, describen los fenómenos con metodologías rigurosas y cuantifican los daños. Imponen criterios normativos, pero no emiten juicios éticos ni crítica política porque no disponen de recursos intelectuales para ello. De ahí que la justicia no sea un valor aplicable a los desastres por dos razones. Una, casi todos son declarados accidentes, y dos, la verdad del horror de los desastres es un problema científico: se resuelve en el laboratorio, no en la deliberación pública. Por tanto, el reclamo de los pueblos en resistencia como testigos de un desastre diseñado no es válido. En el lugar de estos interviene un nuevo actor reconocido que es incapaz de hablar, querer y de enjuiciar, pero capaz de “mostrar, de afirmar, de escribir y garabatear sobre los instrumentos de laboratorio ante testigos dignos de fe” (Latour, 2007, p. 47): el experimento científico.

El contenido del academicismo del horror es contraproductivo. Sirve a los ideólogos de la ecología industrial quienes, desde hace décadas, administran la nocividad del mundo capitalista, más no

su supresión. Así nacen emprendedores del antropoceno dispuestos a vendernos autos eléctricos, monitores y purificadores de aire, filtros de agua, prendas para las ondas de calor o medicinas para el cáncer. Los desastres del siglo XXI se sustraen a la percepción porque residen en la esfera de las fórmulas químico-físicas (por ejemplo, los elementos tóxicos en los alimentos o la amenaza nuclear) o su escala es macro como el calentamiento global. Esto quiere decir que ya no están situados en lugar alguno y se han desencarnado: su escala ya no es humana. Esto es parte de la contraproductividad: resultan incomprensibles a la percepción cotidiana, luego se tornan indiferentes socialmente.

Ante esto una teoría crítica del lugar podría ser un antídoto. Primero porque fortalecería el sentido de proporción a escala de nuestros cuerpos para insubordinarnos a la imposición de un orden inhumano. Segundo, relativizaría las ideas científicas en cuanto hechos contruidos en el laboratorio o mediante el procesamiento de datos de aparatos tecnológicos a través de las gramáticas morales de la justicia o las reglas de vida basadas en el valor de uso.

Termino. Existe una disputa silenciosa sobre los lugares y la construcción del espacio capitalista cuyo objetivo es expandir la producción a través de la oferta de fuerza de trabajo mediante el crecimiento de la población, las corrientes migratorias, la infraestructura y medios de producción, así como un mercado de consumo y una conexión con el mercado mundial (Harvey, 2007, p. 257). En esto el academicismo del horror cumple su papel. Pero no basta con afirmar que el desarrollo capitalista transforma los lugares en espacio producido, sino que ahora tenemos la posibilidad de problematizar esta cuestión a nuestro favor, debido a que todo tipo de espacio es la preocupación central de los capitalistas porque de este depende su supervivencia. Una teoría crítica del lugar podría ser esa posibilidad.

Bibliografía

Albert, Lilia América y Jacott, Marisa (2015). *México Tóxico. Emergencias Químicas*. México: Siglo XXI.

Albet, Abel y Benach, Núria (2012). *Doreen Massey. Un sentido global del lugar*. Barcelona: Icaria.

Ayikut, Stefan C. y Dahan, Amy (2015). *Gouverner le climat? Vingt ans de négociations internationales*. París: Presses de Sciences Po.

Beck, Ulrich (1988). *La sociedad del riesgo Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.

Beck, Ulrich (2017). *La metamorfosis del mundo*. Barcelona: Paidós.

Brad, Evans y Reid, Julian (2020). *Una vida en resiliencia. El arte de vivir en peligro*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bonneuil, Christophe y Fressoz, Jean-Baptiste (2016). *L'Événement Anthropocène La Terre, l'histoire et nous*. París: Editions du Seuil.

Consejo Mexicano de Ciencias Sociales – COMECOSO [@COMECOSO] (8 de septiembre de 2023). Grupo de Trabajo sobre Desastres - Sesión inaugural [video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=nmiFVe-7jew>

Cresswell, Tim (2004). *Place, a short introduction*. Londres: Blackwell.

Delaney, David (2005). *Territory. A short introduction*. Puducherry: Blackwell Publishing.

De Pierro, Bruno (2018). La ciencia de los desastres. *Revista Pesquisa FAPESP*. <https://revistapesquisa.fapesp.br/es/la-ciencia-de-los-desastres/>

Dupuy, Jean-Pierre y Robert, Jean (1979). *La traición de la opulencia*. Barcelona: Gedisa.

Harvey, David (2007). *Espacios del capital. Hacia una geografía crítica*. Madrid: Akal.

Harvey, David (2018). *Justicia, naturaleza y la geografía de la diferencia*. Madrid: Traficantes de sueños.

Hubbard, Phil y Kitchi, Rob (2011). *Thinkers on Space and Place*. Londres: Sage.

Illich Iván (2006). *Némesis médica. Obras reunidas I*. México: Fondo de Cultura Económica.

Jacobs, Jane (2011). *Muerte y vida de las grandes ciudades*. Madrid: Capitán Swing.

Latour, Bruno (2007). *Nunca fuimos modernos*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Lefebvre, Henri (2013). *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing.

Logan, John y Harvey, Molotch (1988). *Urban Fortunes: The political Economy of Place*. Berkeley: University of California Press.

Lussault, Michel (2015). *El hombre espacial. La construcción social del espacio humano*. Buenos Aires: Amorrortu.

Marx, Karl (2016). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrise) 1857-1858. Tomo 2*. Siglo XXI: México.

Meadows, Donella H. et al. (1972). *Los límites del crecimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.

Massey, Dooren (2012a). Introducción: la geografía importa. En Abel Albet y Núria Benach, *Doreen Massey. Un sentido global del lugar*. Barcelona: Icaria.

Massey, Dooren (2012b). Un sentido global del lugar. En Abel Albet y Núria Benach. *Doreen Massey. Un sentido global del lugar*. Barcelona: Icaria.

Randers, Jorgen (2026). 2052. <http://www.2052.info/>

Riesel, René y Semprun, Jaime (2011). *Catastrofismo, administración del desastre y sumisión sostenible*. La Rioja: Pepitas de Calabaza.

Robert, Jean (2019). El lugar en la era del espacio. *Fractal*, 88. <https://www.mxfractal.org/articulos/RevistaFractal88Robert.php>

Robert, Jean (2000). Primacía de la percepción o apocalipsis científico. *Ixtus. Espíritu y Cultura*, 29.

Robert, Jean (2021). *Los cronófagos. La era de los transportes devoradores de tiempo*. México: Ítaca.

Santos, Milton (2000). *La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo. Razón y emoción*. Barcelona: Ariel.

Santos, Milton (1990). *Por una geografía nueva*. Madrid: Espasa Calpe.

Sennett, Richard (2019). *Construir y habitar. Ética para la ciudad*. Barcelona: Anagrama.

Smith, Neil (2020). *Desarrollo desigual. Naturaleza, capital y la producción del espacio*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Soja, Edward W. (2010). *Seeking spatial justice*. Mineápolis: University of Minnesota Press.

Ramírez Velázquez, Blanca Rebeca y López Levi, Liliana (2015). *Espacio, paisaje, región, territorio y lugar: la diversidad en el pensamiento contemporáneo*. México: Instituto de Geografía UNAM; UAM-Xochimilco.

Torres Guillén, Jaime (2020). *Gramáticas del reconocimiento en México. Contribución a una teoría de la justicia como análisis social*. México: Navarra.

Torres Guillén, Jaime (8 de abril de 2023). El sentido del lugar de los pueblos en resistencia. Ojarasca. *La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx/2023/04/07/ojarasca312.pdf>

Torres Guillén, Jaime (13 de septiembre de 2024). Y venimos (nuevamente) a contradecir. “no somos ambientalistas, somos pueblos en resistencia. Ojarasca. *La Jornada*. <https://ojarasca.jornada.com.mx/2024/09/13/y-venimos-nuevamente-a-contradecir-201cno-somos-ambientalistas-somos-pueblos-en-resistencia201d-5885.html>

Tuan, Yi-Fu (1977). *Space and Place: the perspective of experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Virilio, Paul (2009). *El accidente original*. Buenos Aires: Amorrourtu.

Walker, Brett L. (2020). *The Toxic Archipelago: A History of Industrial Disease in Japan*. Seattle: The University of Washington Press.

Zalasiewicz, Jan et al. (coords.) (2019). *The Anthropocene as a Geological Time Unit. A Guide to the Scientific Evidence and Current Debate*. Cambridge: Cambridge University Press.

Resistencias y reexistencias frente al capitalismo extractivo

Reflexiones filosóficas comunitarias
sobre el cuidado de la vida

Emilio Nudelman Cruz

■ Doi: 10.54871/ca26ay1o

Introducción

¿Es posible que el humano tienda a ser un animal que coopera solo con quienes considera sus iguales o parecidos, pero que desprecie en menor o mayor medida al que no es considerado como tal, quizás por una cuestión de protección y permanencia de lo que se cree que se es, lo que se quiere ser y lo que se tiene? ¿Aprenderemos a estar con el otro porque lo necesitamos, aunque ello no siempre signifique una vida razonada y razonable? No pienso en esta posibilidad como algo negativo, pues hay prácticas egoístas que pueden ser emancipatorias. Por ejemplo, cuando el egoísmo de los explotados deriva en consciencia y solidaridad de clase (Gramsci, 2011). Tampoco como algo positivo, pues también ha devenido en el imperialismo europeo/estadounidense, el capitalismo extractivo y los individualismos exacerbados. Si esto fuera así, pareciera una responsabilidad ética trascender este dispositivo narcisista para lograr, dentro de lo posible, relaciones de respeto, cuidados recíprocos y apoyo mutuo entre personas y hacia la totalidad de la

existencia, con el fin de garantizar tanto una reproducción social digna como la conservación y evolución de las demás especies.

En un contexto de violencias estructurales; del poder entendido como capacidad de dominación, saqueo, despojo y explotación; de un uso irracional de la naturaleza, parecen necesarias dos ideas-prácticas: la de *resistencia*, para preservar la vida, poder existir en un mundo donde todo es considerado valor de cambio; pero también la voluntad de existir y ser, estar en el mundo, de otra manera, y que la vida no se reduzca a mera sobrevivencia: *reexistir*. Piénsese dicha voluntad como la disposición para cuestionar y plantear hipótesis sobre la realidad social, y definir formas responsables de acción; como la disposición a cuestionar creencias, costumbres, valores, ideas y prácticas, que se dan sentido mutuamente en la relación estructura-superestructura, y que constituyen el mundo tal cual lo conocemos, con el fin de transmutarlas (Gramsci, 2019). Lo anterior requeriría un examen sobre nuestras vidas, la vida, a profundidad, no solo una crítica al capitalismo extractivo, aunque esto sea fundamental.

El presente capítulo consiste en una propuesta de reflexión individual y colectiva, para trascender el capitalismo extractivo que exacerba al antropocentrismo, pero también al propio antropocentrismo, que deviene en este modo de ordenamiento del mundo, con el fin de permitir el florecimiento de la vida, en un sentido amplio. Aborda de manera crítica las expresiones de resistencia frente al sistema hegemónico y propone una mirada filosófica comunitaria para cuestionar las raíces antropocéntricas y etnocéntricas de nuestra existencia. Asimismo, explora las dinámicas de dominación y la urgencia de trascender las lógicas narcisistas. Invita a repensar no solo nuestras prácticas, sino también nuestras formas de ser y estar en el mundo, y así asegurar una vida humana digna y la preservación de la vida en todas sus manifestaciones.

Antropocentrismo y etnocentrismos

Parecen innegables las cifras ofrecidas por organismos internacionales referentes a pobreza, enfermedad, hambruna, acceso al agua, desapariciones, exilios, contaminación, deforestación o cambio climático. Hemos convenido llamar a esta crisis socioecológica, civilizatoria, y es común identificar sus orígenes en el capitalismo, el racismo y la colonialidad derivados de la conquista de América. Sin embargo, los anteriores y sus corolarios son síntomas de una crisis más profunda.

Quizás, desde que el humano *es*, existe un problema en la concepción que tiene de sí mismo, del lugar que se otorga en el mundo, del lugar que da a los otros, de la manera en que plantea sus deseos, prioridades y necesidades, y las formas que ejecuta para alcanzar sus objetivos. Suele ser un animal centrado en sí mismo y de ahí derivan los malestares que hoy observamos. Esta condición pudiera no ser propia de un pueblo o tiempo específico, sino una característica humana más o menos remarcada en una u otra sociedad, y en uno u otro momento histórico. Es común pensar que este rasgo es propio de Eurasia y que sus raíces pueden identificarse en el Génesis bíblico y sus máximas para sojuzgar y dominar. Sin embargo, los mayas clásicos pensaban que los animales no humanos debían ser alimento de las personas, por designio divino, ya que se encontraban en una escala inferior al no poder hablar (Florescano, 2014), y la sacralidad en torno a los vacunos en la India también deriva de una postura antropocéntrica, pues se los cuida por la función económica que cumplen en la reproducción social, no porque tengan un valor en sí (Harris, 1998).

Siendo ya creación divina, las personas se definen unas contra otras mediante el proceso de *esquizogénesis* (Graeber y Wengrow, 2021), por el cual los individuos y colectivos se concretan a sí mismos a partir de la diferenciación con los otros, es decir, que las identidades se definen y afirman en la diferencia (Bordieu, 1979).

Uno se distingue por lo que no es y a lo que se opone, y se mantiene por medio de un refuerzo mutuo entre iguales –característica potenciada en el capitalismo (Han, 2017). Al otro, quizás no se le reconozca siquiera la capacidad de hablar:

La primera reacción, espontánea, frente al extranjero, es imaginarlo inferior, puesto que es diferente de nosotros: ni siquiera es un hombre o, si lo es, es un bárbaro inferior; si no habla nuestra lengua [...] no sabe hablar [...]. Y así, los eslavos de Europa llaman a su vecino alemán *nemee*, el mudo; los mayas de Yucatán llaman a los invasores toltecas *nunob*, los mudos, y los mayas cakchiqueles se refieren a los mayas mam como “tartamudos” o “mudos”. Los mismos aztecas llaman a las gentes que están al sur de Veracruz *nonoualca*, los mudos, y los que no hablan náhuatl son llamados *tenime*, bárbaros, o *popoloca*, salvajes (Todorov, 1998, p. 84).

Es común que los nombres con los cuales se autoidentifican los Pueblos Indígenas de México signifiquen *gente*, *personas*, *hombres verdaderos* o *los que poseen la palabra*: *rarámuri*, *ódami*, *tzotzil*, por ejemplo. El otro, que no sería gente verdadera o que posea la palabra, es algo más: *chabochi*, *kaxlan*, *obbai*. Los procesos de esquizogénesis suelen conducir al etnocentrismo, y luego, al racismo y la xenofobia, lugares desde los cuales es posible demonizar o idealizar a uno u otro pueblo. La diferenciación respecto a los otros, en la que estos ocupan una escala inferior o superior a la propia por ser distintos, se reduce a que los míos son mejores que el resto, al punto que a veces los otros no alcanzan siquiera la condición de humanos, como en los primeros años de la conquista de América.

Racismo, colonialismo, capitalismo e imperialismo son síntomas de esta característica antropocéntrica/etnocéntrica del humano, que a su vez profundiza las contradicciones de la crisis civilizatoria desatada por el capitalismo, el racismo y la colonialidad. Es de la negación ontológica, de la imposibilidad de ser de uno y del otro, de donde surge cualquier sistema de menosprecio-dominación. El capitalismo es la forma hegemónica en la que se expresa

dicha negación hoy, pero también se percibe cuando los miembros de una sociedad no reconocen como personas a quienes no conforman el nosotros. Por supuesto, se deben atender las contradicciones de la crisis socioecológica, lo cual sería un acto de resistencia; pero uno de reexistencia podría remitir a la atención a esas raíces profundas. Marx decía que en este sistema “cada uno es extraño para sí mismo, y todos son extraños entre sí” (2012, p. 89). ¿Cómo dejar de serlo?

El capitalismo es posible por el antropocentrismo/etnocentrismo, y los potencia, expresándose hoy en formas culturales narcisistas que profundizan las individualidades, por ejemplo, mediante la imposición de autopercepciones, formas de hablar o de escribir; el temor a la mismidad, a no ser original; la incomodidad por la idea de depender de otros; el reconocimiento de la otredad a partir de la proyección de los deseos propios; el apego a creencias y opiniones más que a argumentos o a hechos; la ofensa y el victimismo (Han, 2019). Como dice Braidotti, es una época en la que se ha expandido una “emocionalidad subjetiva, situacional y volátil”, desde la cual emana una “retórica de la lamentación” (2018, p. 122) útil a la cultura de la víctima y a la negación ontológica del otro, hoy expresada como *cancelación* desde la corrección política.

Resistencias en crisis

Las distintas expresiones de las resistencias al capitalismo extractivo no carecen de dispositivos narcisistas, como expliqué con el ejemplo del egoísmo y la solidaridad de clase. Pueden observarse a escala macropolítica en las prácticas de resistencia que emanan de los Estados, gobiernos y partidos políticos. Por ejemplo, el Estado cubano, definido como socialista, o el mexicano, bajo su modalidad neoextractivista. En términos micropolíticos se puede reconocer la lucha de clases en términos de sindicatos u organizaciones obreras o campesinas, las resistencias que provienen de Pueblos Indígenas

en torno a la defensa de sus formas de vida y los territorios, o aquellas que surgen de las clases medias, aglutinadas en torno al cambio climático, la defensa de los recursos naturales y las políticas identitarias, desde el multiculturalismo, las organizaciones no gubernamentales y las asociaciones civiles.

Cada una tiene su importancia. La Revolución cubana abrió las brechas a procesos de liberación, micro y macro, en América y África. El gobierno de López Obrador demostró que es posible plantear soluciones al neoliberalismo, desde las limitaciones de la democracia liberal y representativa, haciendo hincapié en la importancia de lo nacional-popular, lo cual también es una forma de resistencia dentro de las posibilidades globales dadas. Por su parte, las resistencias territoriales defienden modos de vida de pueblos que suelen habitar en zonas de interés para el capital, plantean derechos de la naturaleza y demuestran que sus luchas son necesarias y posibles a escala local, indispensables cuando el Estado garantiza la explotación de los territorios y de quienes ahí viven.

Dentro de este conjunto de prácticas, cierto tipo me preocupa en lo particular: aquellas que desde la micropolítica desdeñan lo macropolítico, dificultando la construcción de las soberanías nacionales, como posibilidad de articulación de las masas explotadas para el control de Estados arraigados en los pueblos, y que puedan sostener una autonomía relativa frente al Capital (Tapia, 2009). El rechazo a lo macropolítico, quizás, facilita un vacío de poder aprovechado por el capital frente al que aseguran resistir, porque se piensa el Estado como problema. Me preocupa que algunas resistencias micropolíticas, desde el egoísmo, participen activamente “en la preparación y la realización de la expulsión de los políticos progresistas”, como dice Rolnik (2019, p. 73), idealizando formas de vida, amplificando la espiritualidad de los pueblos, y reduciéndolos a estereotipos desde los cuales cada acción individual o colectiva es interpretada desde un misticismo poético y en permanente conexión con la naturaleza. Ser originario o no puede volverse un dispositivo etnocéntrico que, desde narrativas de subversión y rebeldía,

justifique un racismo que derive en la negación ontológica del otro, en la autoproducción del sujeto individual-colectivo a partir solo de su experiencia, en la autorreferencia, en la imposibilidad de estar fuera de sí, fuera-del-sujeto, lo cual ejemplificaría un reduccionismo sobre las formas en las que se constituye lo social, y desde el cual puede ser considerado inferior a quien no piense igual.

Resistir desde la micro y la macropolítica es fundamental, porque refiere a tomar postura y persistir. Sin embargo, ¿podría ser que este elemento contenga un dispositivo contrario a los fines que busca? Ese mantenerse firme, ¿podría derivar en falta de flexibilidad, en dificultad para el diálogo –porque este implica conceder, negociar, cambiar de opinión? Si se resiste desde un lugar en el cual no se está dispuesto a ceder con el fin de conservar lo que se cree, piensa y hace, puede que se trate de una lucha entre certezas que no deje espacio al pensamiento crítico. Cuando resistir refiere a instalarse en la certeza de nuestras creencias sin disposición a cuestionarlas, pareciera una postura dogmática cercana al *deber ser* kantiano o a la moralidad cristiana –un idealismo moral: el humanismo, diría Althusser (2005).

Desde las resistencias en crisis se transmiten certezas, como lo hace también el régimen del capital. ¿Se reconocen ignorancias, prejuicios, limitaciones al interior de cualquiera de este tipo de resistencias? ¿Pueden estar equivocadas en sus formas de pensar, interpretar y de actuar, y más aún, reconocerlo? ¿Qué verdades son capaces de aceptar en el otro? Pareciera que ciertas resistencias se encuentran instaladas, inamovibles, en la reflexión silenciosa donde solo las voces parecidas tienen eco, dispuestas a entablar diálogos solo con quienes piensen igual o similar, reforzándose a sí mismas dentro de lo igual, haciendo a un lado “a todos aquellos que no son su reflejo en el espejo. Es [entonces] cuando irrumpen [...] el brote conservador” (Rolnik, 2019, p. 150).

Un diálogo entre iguales, ¿no podría volverse resonancia? Las alteridades, los opuestos, los sincretismos, los mestizajes no solo son valiosos por el hecho de existir, sino que son necesarios en todos los

niveles de la reproducción de la vida. Pero hoy el capital mercantiliza la diferencia, la estimula, y ante la demanda, oferta de discursos, identidades, rituales, modos de vida reducidos a productos consumibles en un sistema en el que todo está en venta, incluso las ideas de resistencia, rebeldía y buen vivir. Resistir, en tanto aguantar, es fundamental para existir: *existimos porque resistimos*. Pero quizás no es suficiente.

Ante la existencia despreciable que prevalece en el capitalismo, es urgente cuestionar y replantear la existencia misma e identificar las raíces profundas de nuestros malestares. Tal ejercicio puede considerarse de reexistencia. Si el origen de la crisis civilizatoria es de carácter existencial, el problema entonces es de carácter ontológico, filosófico-antropológico, individual y colectivo, y parece necesario el replanteamiento radical de las formas humanas de existencia a partir de procesos reflexivos, no de retóricas moralinas o moralistas. Tampoco promoviendo los cambios que uno desearía, lo cual implicaría esa proyección de los deseos propios en la construcción del otro, sino proponiendo el codiseño de procesos y estrategias que permitan a cada individuo y colectivo pensar de manera autónoma, identificar sus malestares, profundizar en ellos y detonar los cambios considerados necesarios en cada territorio, entre todos: iguales, parecidos y diferentes.

Filosofía y reexistencia

Además de la importancia del diálogo multi- e interdisciplinario entre ciencias sociológicas, económicas, biológicas, antropológicas, políticas, físicas, químicas y ambientales para atender los conflictos del extractivismo, no se olviden los aportes de la filosofía para abordar el problema ontológico descrito, del cual surge el capitalismo y cualquier forma de desprecio y dominación. Sin embargo, cuando se piensa en filosofía es común concebirla como algo abstracto, inútil o incomprensible. Se la desprecia porque se

la piensa alejada de los procesos sociales. Empero, la filosofía de la *praxis*, o filosofía práctica, en tanto proceso reflexivo que parte del entendimiento de cada contexto histórico, social, cultural, político y económico, y de las formas de pensamiento, hábitos y conductas que surgen del mismo (Kreimer, 2002), está orientada a resolver problemas para vivir bien (Lahav, 2016).

Se trata de la filosofía fuera de las universidades, como diálogos entre comunes para aprender a pensar. Filosofar, como acto del libre pensar, implica cofilosofar, pensar siempre con otro (Arnaiz, 2007). Todos somos filósofos, dirían Gramsci (2019), Althusser (2005) o Achenbach (1984), y filosofar, en tanto contemplación de la vida (Han, 2023), es nuestro derecho. Si Marx pensaba que la forma de vida en el capitalismo es antinatural, al mismo tiempo que es necesaria la reforma total del orden social actual, cabría dejar de ser uno extraño para sí mismo y entre los demás. ¿Cómo lograrlo? Sócrates hubiera dicho que examinando nuestras vidas.

Lo anterior consiste en explorar creencias, costumbres, valores, ideas y prácticas cotidianas, con el fin de indagar en ellas, entenderlas, conservarlas, desecharlas o modificarlas. Es un llamado a detenerse y pensar. Žižek (Big Think [atbigthink], 28 de agosto de 2012) decía que, si los discursos anticapitalistas tienen un problema, es que se construyen desde una “simple crítica moralista” que culmina con la visión dogmática de cómo deberían ser las cosas, sustentada en “mantras”: el capitalismo está en su última etapa; todos los gobiernos y políticos son iguales; el Estado es el problema. Plantea la posibilidad de querer transformar el mundo sin haberlo comprendido a profundidad, y afirma que las alternativas del siglo xxi al capitalismo han fallado porque se está obviando una parte fundamental de la *praxis*, la reflexión:

No te dejes atrapar por esa presión pseudo-activista: “Haz algo, ¡vamos a hacerlo!”. No. Es tiempo de pensar. En el siglo xx, quizás, hemos tratado de cambiar el mundo muy rápidamente. Es tiempo de interpretarlo de nuevo, de empezar a pensar. No estoy diciendo que

mientras la gente está sufriendo, soportando cosas horribles, deberíamos sentarnos y pensar, pero sí que debemos tener mucho cuidado con lo que hacemos [...], no podemos ser acusados de promover una agenda imposible –como abolir toda la propiedad privada (Big Think [@bigthink], 28 de agosto de 2012).

Para ello, hay quienes proponen una filosofía de la resistencia, como Carlos Javier González (2024), quien apuesta por la reflexión sobre nuestros deseos y por su reeducación, con el fin de distinguir entre lo bueno, lo deseable y lo prescindible, con libertad. En tanto consistiría en la confrontación con nuestros deseos y la forma en que deseamos, podría devenir en una profundización reflexiva sobre la propia existencia y sus malestares, nuestro lugar en el mundo, el lugar del otro, y conducir a una filosofía de la reexistencia.

Resistir es necesario pero insuficiente, y resistencia y reexistencia pueden complementarse. Las resistencias convocan a *hacer* de formas otras; desde la reexistencia se propone *ser* de otras formas. Ambas dimensiones son necesarias, pero no es suficiente hacer las cosas de una manera distinta si seguimos siendo los mismos. Hace falta “una transformación total que le dé color a todos los aspectos de nuestro ser –nuestras emociones, comportamientos, pensamientos y actitudes, desde los momentos más pequeños hasta los máximos logros” (Lahav, 2016, p. 8):

La filosofía debe convertirse en práctica: acción comunicativa, exploración y organización dialógica de los problemas, crítica de la “comunicación distorsionada” y de todo tipo de “tratamiento”. [...] El ser humano es un ser complejo y no puede limitarse simplemente a vivir o existir. Lo quiera o no, debe posicionarse con respecto a su propia vida y para eso debe producir pensamientos. Y eso no es todo: el ser humano es también capaz de reflexionar sobre sus propios pensamientos y a menudo hace uso de esta capacidad. El que sea capaz de reflexionar sobre sus propios pensamientos significa que el hombre es un ser constitucionalmente filosofante (Achenbach, 1984, pp. 65-66).

La propuesta de reexistencia se sustenta en estas ideas de la filosofía como práctica; se identifica en autores latinoamericanos como Lina María Hurtado, Walter Porto-Gonçalves, Gabriel Arnaiz o Albán Achinte, y se plantea como un proceso necesario para reinventar la existencia “a partir de las relaciones conflictivas que se establecen con los diversos grupos que forman y transforman [...] el territorio” (Hurtado y Porto-Gonçalves, 2022, p. 2). Frente a la negación de la posibilidad ontológica –poder ser, existir–, la resistencia es necesaria para sobrevivir y afirmar la existencia propia, como oposición a la estructura hegemónica, pero la reexistencia refiere a inventar “otras formas de ser y estar en el territorio, de existencia” (Hurtado y Porto-Gonçalves, 2022, p. 2):

Concibo la re-existencia como los dispositivos que las comunidades crean y desarrollan para inventarse cotidianamente la vida y poder [...] confrontar la realidad establecida por el proyecto hegemónico [...]. La reexistencia apunta a descentrar las lógicas establecidas para buscar en las profundidades de las culturas [...] las claves de formas organizativas, de producción, alimentarias, rituales y estéticas que permitan dignificar la vida y reinventarla para permanecer transformándose (Albán, 2009, p. 455).

Si nuestros sistemas de ideas –y entre estas, sobre todo, las religiosas– atraviesan todas las actividades humanas, y condicionan nuestras conductas, actitudes y prácticas, reflexionar sobre ellas se vuelve imprescindible para actuar de manera razonada en el mundo. Las preguntas nos obligan a reflexionar, a pensar, a explicar, a argumentar; por eso son tan importantes para el pensamiento crítico; para no aceptar verdades absolutas. Justamente el principio de la práctica filosófica es la pregunta. Quizás la aceptación de las certezas es el real fin de la Historia, en tanto fin del pensamiento, de la dialéctica y la dialógica. Pero, ¿cómo hacer filosofía para reexistir?

Filosofar con el otro

Ran Lahav (2016), recuperando a Platón, dice que las personas vivimos enclaustradas en una visión limitada del mundo: la nuestra. Desde nuestras cavernas, solo conocemos las sombras de la realidad. Se nos presenta un mundo superficial y limitado, cómodo y seguro, pero que restringe nuestra existencia. En este sentido, el cofilosofar serviría para romper las cadenas que nos atan a estas cavernas, y así aprehender un mundo más vasto, pues se podrían ampliar las posibilidades de *ser* en el mundo –y luego, entonces, de *hacer*. Porque esa caverna, que Ran nombra *perímetro*, no es todo lo que hay en la vida ni lo mejor. En la mayoría de las ocasiones no somos conscientes de estas limitaciones. La apuesta sería hacernos conscientes justamente de que las posibilidades vitales no se agotan en nuestras limitaciones, expresadas en lo que Lahav llama *patrones* –estructuras fijas, culturales, sociales, conductuales, emocionales, que se repiten. En ese sentido, muchas formas de resistencia se expresan con el fin de conservar dichos patrones. Así, la filosofía de la reexistencia se orientaría en clarificar y poner al descubierto tales visiones limitadas sobre el mundo, proceso necesario para trascenderlas. Asunto no menor ni sencillo, pues personas y colectivos tendemos a buscar permanecer y conservar nuestras creencias y certezas.

La reflexión colectiva permitiría analizar los patrones culturales y sociales para clarificar nuestros perímetros, profundizar sobre nuestras existencias y vivir vidas más plenas, que por antonomasia tendrían que ser dialógicas, sustentadas en la mutua dependencia con el medio y otras formas de comprender y habitar el mundo. La manera en que concebimos la existencia de cosas y seres, y las relaciones que se mantienen entre todos y todo influyen directamente sobre manifestaciones culturales de las personas y los pueblos. Las formas en que una sociedad comprende la realidad, sus componentes y las relaciones que se tejen entre las partes se expresan en

prácticas culturales concretas que, a su vez, refuerzan las maneras en que la realidad es comprendida. Parafraseando a Bordieu (1979), podría decirse que distintas condiciones de existencia producen diversos estilos de vida, por lo que la propuesta de la reflexión filosófica comunitaria se orientaría por el cuestionamiento y la confrontación con las condiciones propias de existencia y los estilos de vida que de ahí emanan.

El objetivo de la reflexión filosófica comunitaria sería el de ampliar las posibilidades del pensamiento propio, desarrollarlo para imaginar distintos escenarios que quizás no se habían considerado antes. Para elucidar y clarificar conceptos, y no darlos por sentado de manera retórica. Para conformar un pensamiento propio a partir del intercambio de ideas y prácticas, y su mestizaje. Por supuesto, se es consciente de la función de asambleas, cabildos y concejos, y si bien en estos espacios se reflexiona, desde luego, están orientados a la deliberación, por lo que se piensa en las comunidades de reflexión como espacios-momentos contemplativos, que pudieran incluso enriquecer el carácter filosófico de los cuerpos comunitarios de toma de decisiones. En estos espacios se pueden desarrollar habilidades de pensamiento crítico y diálogo con el fin de abordar inquietudes individuales y comunitarias, cuestionar los valores propios y de la sociedad imperante, y reflexionar de manera rigurosa sobre el mundo.

Concibo estas comunidades de reflexión como puntos de partida para la realización de autodiagnósticos, cartografías participativas, mapeos colectivos y planificación comunitaria, por ejemplo. Se piensan como espacios diseñados entre las personas interesadas y los facilitadores –filósofos prácticos–, que recuperan los procesos de crítica a las formas de vida propias y hegemónicas, refiriendo al establecimiento de diálogos, de cuestionamientos mutuos sobre las creencias, valores y prácticas de uno y otro, al planteamiento de preguntas y al desarrollo de las habilidades de argumentación, conceptualización, problematización, significación y ejemplificación (Brenifier, 2024).

Quien facilita las comunidades acompaña la reflexión, provoca con preguntas sin condescendencia, pero con simpatía y en condiciones de igualdad, sin brindar respuestas, recetas ni pasos de acción. El facilitador no interviene con juicios o verdades sobre lo que se reflexiona, sino que se basa en el planteamiento de preguntas que apoyen a los miembros de la comunidad a identificar sus formas de pensar, a plantear sus propias preguntas y encontrar sus propias respuestas. Asimismo,

sistematiza, ordena y jerarquiza las concepciones y los conceptos involucrados en el relato, sin dejar de atender a las emociones que puedan suscitar. [...] Analiza los términos empleados o comprometidos en el planteamiento de la reflexión, abocándose en particular a los conflictos de valores y a los dilemas éticos (Kreimer, 2002, pp. 17-18).

El facilitador expone los presupuestos que nacen del discurso de los participantes para ampliar las perspectivas sobre los tópicos sobre los cuales se reflexiona; expone contradicciones e incongruencias de los discursos; invita a la profundización y significación sobre los conceptos filosóficos de los participantes, como justicia, dignidad, libertad, esperanza, la vida y su cuidado. En tanto diálogo, trata de una propuesta que trabaja directamente con la palabra, por lo general negada en el otro que no es igual o parecido:

¿Por qué razón la filosofía lucha en torno a las palabras? Las realidades de la lucha de clases están “representadas” por medio de “ideas” que son “representadas” por medio de palabras. En los razonamientos científicos y filosóficos, las palabras –conceptos, categorías– son “instrumentos” del conocimiento. Pero en la lucha política, ideológica y filosófica, las palabras también son armas, explosivos, calmantes y venenos. Toda la lucha de clases puede a veces resumirse en la lucha por una palabra o contra una palabra. [...] La filosofía, hasta en sus abundantes trabajos teóricos, en los más abstractos y más difíciles, combate al mismo tiempo por las palabras: contra las palabras-falsas, contra las palabras-equívocas, y en favor de las palabras justas. (Althusser, 2005, p. 20)

Se trata de una forma de práctica filosófica, como acción de justicia social, que no aspira a la erudición o a la imposición de formas de concebir y actuar, sino que se adapta a cada cultura y valora el lenguaje y los conocimientos previos para enriquecer las propias ideas de los pueblos. Es, pues, un espacio para la palabra de sectores históricamente silenciados o excluidos, de grupos vulnerables, reprimidos, y explotados (Ramírez, 2024), no solo para encontrar respuestas a los problemas sino, sobre todo, para “discutir ideas y perspectivas sobre la propia vida y el mundo” (Kreimer, 2002, p. 19).

Las comunidades de reflexión propuestas se asientan sobre las ideas de la orientación filosófica y se piensan como espacios para cuestionarse sobre dónde venimos, dónde nos encontramos, hacia dónde vamos y hacia dónde queremos ir. Para reflexionar “sobre sus circunstancias particulares, sobre sus problemas peculiares y sobre el ambivalente curso de sus vidas” (Achenbach, 1984, p. 3). Pueden resultar en la concreción socrática de examinar la vida propia, individual y colectiva, para que la vida misma tenga sentido: “El enfoque filosófico sobre nuestra vida es de hecho una respetuosa sobrecarga que, sin embargo, proporciona valor a nuestra vida, importancia a nuestro ser y significado a nuestra presencia” (Achenbach, 1984, p. 3).

En estos espacios, filosofía y psicoanálisis se encuentran. Si la filosofía práctica propone sacar a la filosofía de las academias, Suelly Rolnik propondrá sacar el diván a las calles para analizar los motores de nuestros deseos, como hace la filosofía de la resistencia, pero también para diagnosticar los modos de subjetivación: las formas en las que nos percibimos y nos relacionamos con lo que nos rodea, en un contexto en el que la vida pierde potencia al ser abusada. ¿Cómo se construye la conciencia de clase si no es a partir del discernimiento, del análisis de los contextos, de la capacidad de raciocinio, de la contemplación del entorno, del cuestionamiento sobre la Justicia y lo justo, de cofilosofar, pues?

La colonialidad del poder mundial no se “destruye” con bombas ni con manifestaciones multitudinarias ni con protestas durante las reuniones de los G8. El desmantelamiento de la colonialidad del poder mundial es un proceso de descolonización del conocimiento y de la formación de subjetividades que mantienen, legitiman y naturalizan la colonialidad del poder mundial. “Desprenderse” no significa retirarse a la selva o a la montaña para vivir como ermitaños, sino desprenderse de las reglas del juego y comenzar a jugar otro juego. Tampoco, como bien dice Quijano, se trata de negar todo aquello que sea moderno y europeo. (Mignolo, 2015, p. 67)

Como forma de diálogo socrático, una comunidad de reflexión filosófica giraría en torno a los cuestionamientos sobre el mundo, apostando por formas de vida reflexiva. Trataría de un intercambio sistemático de ideas para pensar conjuntamente y escuchar verdaderamente al otro, sin el fin de convencerlo. Se piensa como proceso y estrategia para alcanzar consensos, construir argumentos, razones bien elaboradas, sólidas, abiertas a ser cuestionadas, replanteadas o desechadas; para construir ideas sobre las ideas de los demás, reconocer los puntos de vista de los otros y someter sus opiniones a examen de todos (Arnaiz, 2007). Se trata de reflexionar sobre lo que se dice y se hace, cobrando distancia de lo que se dice y hace. Esto requiere disposición, sobre todo, a moverse del lugar, a cambiar de forma de pensar, a reconocerse en el error desde la autocritica. De ahí que la reflexión filosófica comunitaria, en tanto estrategia y proceso de reexistencia, pueda complementarse con prácticas de resistencia al capital extractivo. El pensar conjunto, la reflexión comunitaria, o cofilosofar, resulta en la primera forma de cuidado de la vida: la raíz etimológica de *cuidado*, que proviene de *coidar*, del latín *cogitare*, refiere, antes que nada, a un acto reflexivo (Tobón, 2003).

A modo de cierre

La actual crisis multidimensional nos recuerda la importancia de trascender los patrones antropocéntricos/etnocéntricos, que permiten que cualquier forma de desprecio y dominación, como el capitalismo extractivo, sea posible. Para ello se considera importante razonar de manera conjunta, con el fin de aprender a ser respetuosos, solidarios, complementarios, y poder vivir una vida en común, razonable, que asegure una reproducción social digna sin imposibilitar la reproductibilidad de la vida en un sentido ampliado.

Frente a las desigualdades e injusticias, resistir ante prácticas de dominación y explotación es necesario pero insuficiente, como se trató de demostrar. Es fundamental atender los síntomas del capitalismo extractivo, *hacer* el mundo de otras maneras, pero para ello es necesario *ser* de otras formas, cuestionar nuestras existencias propias y las ajenas, los valores, ideas y prácticas que le dan sentido a nuestras vidas. De ahí la propuesta de la reexistencia, que surge de las resistencias frente a cualquier forma de desprecio y dominación, y se orienta por la reflexión sobre las maneras en que concebimos el mundo, las formas en que nos imaginamos en él, y cómo pensamos al otro humano y no humano, con el fin de trascender el antropocentrismo exacerbado y los etnocentrismos, la esquizogénesis como proceso de diferenciación y constitución de unos y otros, y de los cuales abrevan el racismo, la colonialidad, los imperialismos y el capitalismo.

El proceso de reexistencia se orienta por la mayéutica socrática, por la pregunta como detonadora de la reflexión individual y colectiva, pues nos conmina a razonar: argumentar, presentar evidencias, ejemplos, conceptualizar, significar ideas y evitar contradicciones para construir razones bien fundamentadas. De la mano de la filosofía de la resistencia y el psicoanálisis comunitario, y con el fin de pensar conjuntamente sobre nuestros deseos, quiénes somos y quién o qué es el otro, se propone como estrategia

contemplativa para trascender los narcisismos, raíces profundas del deprecio y principio de toda forma de dominación; para romper con las dinámicas conservadoras presentes en ciertas prácticas de resistencia frente al capitalismo extractivo, ya sean macro- o micropolíticas, bajo el entendido de que ambos niveles de resistencia son necesarios y complementarios, y que, al enfrentarse desde la esquizogénesis, potencian los dispositivos narcisistas, egoístas y etnocéntricos, y por tanto la avanzada del capital al que se asegura resistir.

Parece que no es suficiente con defender o atacar formas de vida en concreto, sino que necesitamos replantear por completo el lugar del ser humano en el mundo, y en ese sentido ningún individuo, colectivo o pueblo escapa de este reto ni carece de las herramientas para hacerlo. A través de la reflexión comunitaria y el diálogo crítico, se propone dismantelar las certezas que sostienen las relaciones desiguales, para construir nuevas maneras de ser y estar en el mundo, reconociendo la interdependencia que nos une a los demás seres vivos y no vivos. No es fácil, porque las barreras que deben romperse se asientan sobre convicciones, creencias y prácticas muy arraigadas, que resisten al cambio. Así, frente a verdades y respuestas sobre cómo debe ser el mundo, desde la reflexión comunitaria se posicionan las preguntas y el diálogo entre diferentes para reconocer la verdad en el otro, para conocerlo y conocerse a profundidad. No se trata de concluir cómo debe ser la propiedad de las cosas, cómo debemos organizarnos o cómo debe ser la democracia, la agricultura, la economía. Se trata de preguntarse quiénes somos, quién es el otro, cómo y por qué es posible que exista cualquier forma de menosprecio y dominación, qué significa estar vivo, qué es vivir bien, qué es la vida, cómo se cuida y por qué sería importante hacerlo. Lo anterior, reconociendo que “no hay un único arte de vivir bien sino una pluralidad de formas de vida que pueden convivir en paz” (Kreimer, 2002, p. 8), y recurriendo al arma más poderosa: la palabra razonada.

Bibliografía

Achenbach, Gerd (1984). *Philosophische Praxis*. Köln: Dinter.

Albán Achinte, Adolfo (2009). Pedagogías de la re-existencia. En Walter Mignolo y Zulma Palermo (2009), *Arte y estética en la encrucijada descolonial*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Althusser, Louis (2005). *La filosofía como arma de la revolución*. México: Siglo XXI.

Arnaiz, Gabriel (2007). El “giro práctico” de la filosofía. *Diálogo Filosófico*, 68, 170-206.

Big Think [@bigthink] (28 de agosto de 2012). Slavoj Žižek: Don't Act. Just Think. | Big Think [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/@bigthink>

Bourdieu, Pierre (1979). *La distinción*. Madrid: Taurus.

Braidotti, Rosi (2018). *Por una política afirmativa*. México: Gedisa.

Brenifier, Óscar (2024). La práctica filosófica. *Insitut de Practiques Philosophiques*. <https://www.pratiques-philosophiques.fr/es/la-practica/la-practica-filosofica/>

Florescano, Enrique (2014). *Memoria mexicana*. México: Fondo de Cultura Económica.

González, Carlos Javier (2024). *Una filosofía de la resistencia*. Barcelona: Destino.

Graeber, David y Wengrow, David (2021). *The Dawn of Everything*. Nueva York: Farrar, Straus and Giroux.

Gramsci, Antonio (2011). *Odio a los indiferentes*. Madrid: Ariel.

Gramsci, Antonio (2019). *La alternativa pedagógica*. México: Fontamara.

Han, Byung-Chul (2017). *La expulsión de lo distinto*. Barcelona: Herder.

Han, Byung-Chul (2019). *Psicopolítica*. Barcelona: Herder

Han, Byung-Chul (2023). *Vida contemplativa*. Barcelona: Herder.

Harris, Marvin (1998). *Vacas, cerdos y brujas*. Barcelona: Alianza.

Hurtado, Lina María y Porto-Gonçalves, Carlos Walter (2022). Resistir y reexistir. *GEOgraphia*, 24(53), 2-10. <https://www.researchgate.net/publication/365770754>

Kreimer, Roxana (2002). *Artes del buen vivir. Filosofía para la vida cotidiana*. Buenos Aires: Anarres.

Lahav, Ran (2016). *Saliendo de la caverna de Platón*. Michigan: Loyev Books.

Marx, Karl (2012). *Acerca del suicidio*. Buenos Aires: Las Cuarenta.

Mignolo, Walter (2015). *Trayectorias de re-existencia: ensayos en torno a la colonialidad/decolonialidad del saber, el sentir y el creer*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

Ramírez, Paulina (2023). Hacer filosofía para niños desde la mirada femenina. El aporte de Anne Margaret Sharp. En Heidi Alicia Rivas y Alejandra Olivas (coords.), *Con tinta invisible. Reflexiones filosóficas escritas por mujeres* (pp. 31-40). Chihuahua: UACH.

Rolnik, Suely (2019). *Esferas de la insurrección*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Tobón, Ofelia (2003). El autocuidado. Una habilidad para vivir. *Hacia la promoción de la salud*, 8, 38-50.

Todorov, Tzevetan (1998). *La conquista de América*. México: Siglo XXI.

Tapia, Luis (2009). *La coyuntura de la autonomía relativa del Estado*. La Paz: Plural.

Comunidades negras de Abya Yala

Prácticas políticas y epistemológicas en defensa del territorio en Brasil y Ecuador

Flávia Carlet

■ Doi: 10.54871/ca26ay1p

Introducción

Las experiencias de lucha social impulsadas por grupos históricamente oprimidos están impregnadas de un vasto repertorio de prácticas y conocimientos. Sin embargo, aunque presentes y relevantes, estas experiencias han sido concebidas como inexistentes o de menor importancia por la racionalidad moderna occidental (Meneses, 2008). Desafiando la jerarquización epistemológica, movimientos sociales, comunidades indígenas y afrodescendientes han movilizado lógicas, conocimientos y racionalidades distintas, nacidas y aprendidas en las luchas sociales.

En la literatura sociojurídica latinoamericana existe un conjunto significativo de estudios sobre las luchas de organizaciones populares y comunidades tradicionales que reivindican tierra, vivienda y trabajo. Aunque esta literatura sea relevante, su enfoque se centra principalmente en las prácticas y estrategias jurídicas y/o políticas adoptadas por estos movimientos en sus luchas. De esta manera, se omite abordar la dimensión epistémica de las reivindicaciones sociales y la construcción de saberes jurídicos y

extrajurídicos a partir de estas luchas (MacDowell Santos y Carlet, 2023).

Este capítulo, resultado del trabajo de campo que realicé para mi tesis doctoral (Carlet, 2019), busca contribuir a llenar ese vacío en los estudios sociojurídicos al investigar el aspecto epistemológico de las luchas por el territorio impulsadas por comunidades afrodescendientes de Abya Yala. A partir de una perspectiva transdisciplinaria entre la sociología y el derecho, propongo comprender qué prácticas políticas y epistemológicas han movilizadas las comunidades negras para garantizar el reconocimiento de su identidad y el derecho al territorio ancestral, y de qué manera se articulan las prácticas y saberes hegemónicos y no hegemónicos en el contexto de estas luchas.

En este estudio, entiendo por prácticas todas las iniciativas, acciones, actividades o estrategias movilizadas por sujetos, individuales o colectivos, que actúan o contribuyen para enfrentar las violaciones de derechos derivadas del colonialismo, del capitalismo y del patriarcado. A su vez, comprendo los saberes como la diversidad de conocimientos observables e inherentes a estos sujetos y a sus prácticas sociales.

Para responder a las preguntas de investigación, adopto una metodología cualitativa con un enfoque en el estudio de dos casos de lucha por territorio ancestral: el caso de la comunidad negra La Chiquita, ubicada en el norte de Ecuador, y el caso de la comunidad quilombola de la isla de Marambaia, situada en Brasil. Ambos estudios se llevaron a cabo mediante un extenso trabajo de campo, realizado entre abril de 2014 y diciembre de 2015, empleando diversos métodos de investigación, como la etnografía, el análisis documental, la observación participante, las entrevistas semiestructuradas y las conversaciones informales.

Argumento que los conocimientos y las experiencias de las comunidades negras de Abya Yala constituyen la base de sus luchas políticas y sociales por el territorio, siendo además una condición fundamental para el logro de una justicia cognitiva. Como marco

teórico, utilizo los estudios poscoloniales, que entienden las relaciones de poder entre diferentes conocimientos como una herencia de un pasado colonial, que persiste en la actualidad como dominación epistémica de matriz colonial (Meneses, 2008; Porto-Gonçalves, 2005). Además, exploro estudios críticos de la sociología del derecho que analizan la dimensión epistémica de las luchas jurídicas impulsadas por grupos históricamente oprimidos.

El capítulo está estructurado en cuatro partes, además de esta introducción. La primera parte aborda las formas de conocimientos y racionalidades producidas en el contexto de las luchas sociales. En la segunda y tercera partes, identifico y analizo las prácticas y los conocimientos anclados en las luchas de dos comunidades afrodescendientes. Finalmente, presento algunas de las principales conclusiones.

Epistemologías desobedientes, nacidas en las luchas sociales

El paradigma de la racionalidad moderna occidental, que ha prevalecido en los últimos siglos, se construyó bajo la idea de que Occidente es el principal, si no el único, productor de conocimiento. Este paradigma consolidó la noción de que la razón y el conocimiento científico constituyen las únicas formas legítimas de saber, relegando los múltiples conocimientos que no se ajustan a su canon a categorías consideradas como inferiores, locales, residuales o improductivas (Araújo, 2016).

De este modo, la racionalidad moderna no solo legitimó determinados conocimientos, sino que también jerarquizó y silenció aquellos que no se alineaban con su paradigma. Esta lógica ha generado relaciones desiguales entre los saberes, perpetuando estereotipos, discriminación y la subalternización de formas de interpretar el mundo que escapan a la estructura disciplinaria del pensamiento moderno (Meneses, 2008). Este proceso de legitimación de ciertos

conocimientos en detrimento de otros es lo que Lander (2005) denomina colonialidad del saber.

Esto ocurre porque el paradigma racional moderno se configuró a lo largo del proceso de colonización europea de Abya Yala (siglos xv al xix), estructurado sobre jerarquías raciales y de poder que subyugaban a ciertos grupos sociales, como las poblaciones negras e indígenas. Aunque el colonialismo haya terminado formalmente, la experiencia colonial persiste a través de las mentalidades coloniales aún vigentes, manifestándose en prácticas de negación, racismo y discriminación dirigidas a estos grupos. Como señalan Walsh y Zelón (2006), el problema del colonialismo no se restringe únicamente a la exclusión social, sino al impacto significativo que esta ha tenido en la deslegitimación de los saberes producidos por las poblaciones afrodescendientes e indígenas.

Sin embargo, como bien denunció Aimé Césaire (1978), el Occidente no es el único productor de conocimiento, ni el único capaz de pensar. Existen otras formas de conocimiento y racionalidades más allá de la lógica moderna occidental, como aquellas producidas en el ámbito de las luchas de individuos y movimientos sociales. En este sentido, MacDowell Santos (2018) demuestra el aspecto epistemológico presente en las estrategias de mujeres víctimas de violencia doméstica que luchan por justicia en Brasil. En su investigación, identificó diferentes tipos de conocimientos movilizados por ellas, como el conocimiento popular feminista y el conocimiento corpóreo. De manera similar, Aragón (2019) observó la presencia de saberes propios en la lucha por el derecho a la autodeterminación impulsada por la comunidad indígena de Cherán, México, como sus saberes de justicia y organización política.

Como protagonistas en la construcción de la historia, estos grupos sociales poseen una manera propia de analizar y producir conocimiento sobre la realidad en la que están inmersos, recurriendo a saberes, valores y significados sustentados en lógicas distintas, no reconocidas en el ámbito del pensamiento científico moderno (Arroyo, 2003). Para reconocer y validar estas experiencias y

saberes, despreciados o invisibilizados por la racionalidad moderna occidental, resulta fundamental promover la desobediencia epistémica (Mignolo, 2010) y el *corazonar* de las epistemologías (Guerrero, 2010).

La desobediencia epistémica se orienta hacia la pluriversalidad como un proyecto político y epistemológico. Busca visibilizar, reconocer y validar cosmovisiones, pensamientos y experiencias despreciados por la racionalidad moderna occidental. Se trata de una opción descolonial, ya que desobedece, en pensamiento y acción, las colonialidades del poder y del saber.

La racionalidad moderna, no obstante, no solo desconsideró otros conocimientos, sino que también disoció el corazón de la razón, el sentir del pensar. En este sentido, Patricio Guerrero Arias propone el movimiento de *corazonar* las epistemologías, una respuesta política insurgente frente a la colonialidad del saber, que busca evidenciar que “nuestra humanidad se erige a partir de la interrelación entre la afectividad y la razón, y que tiene como horizonte la existencia” (Guerrero Arias, 2010, p. 83).

En ese sentido, las luchas de los grupos sociales históricamente subalternizados no se fundamentan únicamente en la razón, sino también, y fundamentalmente, en sensibilidades y afectos: en el corazón (Guerrero Arias, 2010). Además, estas luchas producen un conjunto de epistemologías capaces de enfrentar las enormes desigualdades económicas, raciales y ambientales, y de presentar propuestas transformadoras para las condiciones sociales históricamente desiguales (Lage, 2008). En sus espacios-territorios, estos grupos generan múltiples formas de conocimiento, que les permiten resistir, sobrevivir e impulsar las diversas prácticas de lucha (Korol, 2008).

Con base en el argumento de que las luchas sociales incorporan no solo acciones políticas, sino también saberes colectivos nacidos de las resistencias en el sur global (Santos, 2011; Meneses, 2016), buscaré demostrar en los siguientes apartados algunas de las prácticas y tipos de conocimiento inherentes a las luchas por el

territorio emprendidas por comunidades negras de Abya Yala. Para ello, analizaré las experiencias de la comunidad La Chiquita, en Ecuador, y de la comunidad de la Isla de Marambaia, en Brasil. Presentaré cada una de las comunidades, los conflictos que enfrentan y sus prácticas políticas y epistemológicas en defensa del territorio ancestral que habitan.

El caso de la comunidad negra La Chiquita (Ecuador)

La comunidad afroecuatoriana La Chiquita se encuentra en el cantón de San Lorenzo, provincia de Esmeraldas, en el norte de Ecuador. El nombre de la comunidad rinde homenaje al río homónimo ubicado en su territorio, el río La Chiquita. Con aproximadamente cuarenta familias viviendo en un área de 600 hectáreas, la comunidad descende de familias provenientes de las regiones de Tululbí, Río Verde y Maldonado, que se establecieron en el lugar hace más de 130 años. Cada familia mantiene una parcela de tierra donde preserva la biodiversidad y cultiva alimentos para su subsistencia, como plátano, cacao, papaya y caña de azúcar. Para sus habitantes, el territorio es simultáneamente una fuente esencial de supervivencia y un espacio de ancestralidad, a través del cual preservan sus prácticas tradicionales de producción de alimentos y fortalecen sus vínculos de espiritualidad.

Sin embargo, en las últimas tres décadas, La Chiquita ha enfrentado la amenaza permanente de perder su territorio debido a la expansión de empresas palmicultoras –dedicadas al cultivo de aceite de palma– que disputan el acceso y uso de los recursos naturales de Esmeraldas. Históricamente, el Estado ha fallado en cumplir su obligación de proteger a las comunidades y la riqueza ecológica de la región, y ha permitido que las empresas exploten la biodiversidad y los territorios ancestrales de manera depredadora (Hazlewood, 2023).

El cambio más drástico en los modos de vida de esta pequeña comunidad comenzó en 2004, cuando el río La Chiquita fue contaminado por la actividad de las empresas palmicultoras. Sin acceso a un sistema de abastecimiento de agua potable, la comunidad depende exclusivamente del agua dulce del río La Chiquita para su subsistencia. La contaminación ha causado graves impactos, comprometiendo tanto la integridad de la naturaleza como la salud física y psicológica de las familias de La Chiquita.

Frente a esta situación, la comunidad inició un amplio proceso de lucha social para denunciar la contaminación y proteger su territorio. La primera iniciativa fue unir a las familias en busca de alternativas al problema, momento en el que buscaron el apoyo de la comunidad indígena Awá Guadualito, también afectada por las actividades contaminantes. La alianza entre las comunidades se debió a la necesidad de unir fuerzas para enfrentar a empresas con gran poder político y económico en el país: “Estamos peleando un elefante con una cucaracha”, justificó Isaha Valencia, liderazgo de La Chiquita (Isaha Ezequiel Valencia Cuero, comunicación personal, 6 de marzo de 2015).

Posteriormente, las comunidades contactaron a la Corporación Ecolex, una ONG ecuatoriana especializada en asesoría legal ambiental. Con el apoyo de los abogados, presentaron una denuncia administrativa ante el Ministerio del Ambiente con el objetivo de informar sobre el delito ambiental en curso y exigir la realización de una auditoría a las empresas responsables de la contaminación. La denuncia se fundamentó en los testimonios de las comunidades, que relataron la pérdida de la biodiversidad local –incluyendo alteraciones en las especies nativas y en la calidad de los recursos hídricos– y los impactos en la salud de sus habitantes como consecuencia de la contaminación de las fuentes de agua dulce.

En respuesta a la denuncia administrativa, el Ministerio del Ambiente realizó una auditoría ambiental a las empresas palmicultoras Palesema y Palmera de Los Andes. Tras analizar muestras de agua, los resultados confirmaron la presencia de elevados índices

de contaminación en las fuentes hídricas del territorio de La Chiquita y Guadualito. Sin embargo, el gobierno local no sancionó a ninguna de las empresas.

Inconformes con la situación, las comunidades iniciaron un proceso judicial contra las empresas Palesema y Palmera de Los Andes. La acción por daños y perjuicios, presentada en 2010, tuvo como objetivo exigir la suspensión inmediata de las actividades contaminantes, además de obtener una reparación económica por los daños humanos y ambientales.¹ El juicio tomó siete años en concluirse. Durante este período, las lideranzas de La Chiquita enfrentaron acosos, amenazas e intentos de soborno por parte de las empresas, que buscaban persuadirlas para que vendieran el territorio y desistieran del litigio.

Para enfrentar las intimidaciones y asegurar la continuidad del proceso, la comunidad afirma haber recurrido a la resistencia y la rebeldía: “Nosotros resistimos y decimos a las empresas que ¡no!, que el juicio tenía que seguir. Nos pusimos resistentes, nos pusimos rebeldes” (Anaína Quintero, comunicación personal, 6 de marzo de 2015). Cuando fueron cuestionados sobre el origen y aprendizaje de las prácticas de resistencia y rebeldía, Isaha Valencia afirmó que nacen del corazón: “La resistencia viene de nuestra formación. La resistencia nace del propio corazón de la persona” (Isaha Ezequiel Valencia Cuero, comunicación personal, 6 de marzo de 2015).

En 2017, la Corte Provincial de Justicia de Esmeraldas emitió su sentencia, reconociendo la responsabilidad de las empresas Palesema y Palmera de Los Andes por la contaminación. Sin embargo, no concedió la indemnización económica a las comunidades ni ordenó la reparación ambiental de la naturaleza. En su lugar, dispuso que el Estado y las palmicultoras implementaran catorce medidas de compensación. Hoy, después de nueve años desde la

¹ Se trata de la Acción por Daños y Perjuicios n.º 08100-2010-0485, del 23 de julio de 2010.

sentencia judicial, ninguna de estas medidas ha sido efectivamente implementada.

Prácticas y saberes de La Chiquita

Un análisis de los diferentes momentos de la lucha de La Chiquita permite observar la pluralidad de sus prácticas, así como los diversos saberes que las sustentan. En este sentido, las prácticas *organizativas*, destinadas a unir a la comunidad en la lucha contra la contaminación, fueron impulsadas por un *saber corpóreo* (MacDowell Santos, 2018), derivado de los daños físicos, psicológicos y emocionales vividos por las comunidades como resultado de la pérdida de la biodiversidad y del modo de vida comunitario. Estos impactos, sentidos por las familias de La Chiquita, despertaron sentimientos de inconformidad e indignación, que sirvieron como catalizadores del proceso organizativo intracomunitario.

Las prácticas de *alianzas*, por su parte, dirigidas a buscar el apoyo de los indígenas Awá Guadualito y de la ONG ambientalista Ecolex, fueron guiadas por un *saber político* fundamentado en la percepción de la comunidad sobre la desigualdad de fuerzas en el conflicto: por un lado, empresas con gran influencia en el país; por otro, comunidades racializadas, empobrecidas e históricamente desatendidas por el Estado. La disparidad de este enfrentamiento fue ilustrada de manera contundente con la metáfora que lo compara con la lucha asimétrica entre un elefante y una cucaracha.

Además, la *resistencia* se destacó como una práctica central para que las familias y lideranzas de La Chiquita no cedieran ante las amenazas de las empresas, ya sea para desistir del litigio judicial o para vender su territorio. Estas actitudes surgieron de un *saber corazonado*, transmitido por la sabiduría del corazón (Guerrero Arias, 2010). En este contexto, la resistencia emerge como una respuesta insurgente profundamente arraigada en el sentimiento de nacimiento y de corazón hacia el territorio habitado, derivado de un

profundo sentido de pertenencia y del compromiso de proteger el espacio ancestral.

Por último, la denuncia administrativa presentada ante el Ministerio del Ambiente y la acción por daños y perjuicios contra las empresas son ejemplos de prácticas *jurídico-estatales*. Estas prácticas resultaron de la combinación del *saber político y local* de La Chiquita –fundamentado tanto en la percepción de que la lucha por el derecho al territorio requiere aliados, como en el conocimiento experto sobre las alteraciones en la biodiversidad provocadas por la contaminación– con el *saber técnico-legal* de la ONG ambiental, basado en la especialización de los abogados sobre las leyes y los instrumentos institucionales necesarios para respaldar a las comunidades.

Tabla 1. Cuadro-síntesis de las prácticas y saberes de La Chiquita

Prácticas	Saberes	Definición
Organizativas Unión entre las familias Búsqueda de soluciones conjuntas	Corpóreo	Experiencia de daños físicos, psicológicos y emocionales.
Alianzas Unión con Awá Guadualito Apoyo de la ONG ambientalista	Político	Percepción de la desigualdad de fuerzas entre las partes y necesidad de construir alianzas.
Resistencia Rebeldía Determinación para seguir el litigio	Corazonado	Sentimiento del corazón; de pertenencia y deber de protección del territorio.
Jurídico estatales Denuncia administrativa Litigio judicial	Político y experto técnico-legal	Conocimiento sobre los cambios en la biodiversidad. Conocimiento sobre las leyes estatales y los instrumentos legales del Estado.

Fuente: cuadro elaborado por la autora.

El caso de la comunidad Quilombola de Marambaia (Brasil)

El segundo caso en el que analizaré las prácticas y los saberes inherentes a las experiencias de lucha por territorio se refiere a la comunidad Quilombola de Marambaia. Situada en la isla de Marambaia, en el estado de Río de Janeiro, Brasil, esta comunidad descende de la población negra esclavizada que trabajó en una antigua hacienda productora de café que existió en la isla durante el siglo XIX.

Con la abolición de la esclavitud en 1888, la hacienda fue abandonada por los propietarios esclavistas, pero los antiguos esclavizados y sus descendientes permanecieron en el lugar, organizándose en torno al uso colectivo del territorio. Años más tarde, en 1906, la isla de Marambaia fue adquirida por el Estado brasileño. Posteriormente, en 1981, la isla fue cedida a la Marina de Brasil para la instalación de un centro de entrenamiento militar. Desde entonces, la isla de Marambaia ha sido habitada tanto por las familias quilombolas como por los militares de la Marina de Brasil.

Actualmente, la comunidad quilombola de Marambaia está compuesta por 180 familias. La pesca constituye la principal actividad económica, mientras que el jongo, una práctica cultural con raíces en la tradición *banto* de los antiguos esclavizados, se destaca como una expresión cultural viva de la comunidad. Estudios antropológicos confirman que los quilombolas de Marambaia han ocupado la isla durante al menos 120 años.

En la década de 1990, el Estado brasileño decidió ampliar el centro de entrenamiento militar. Alegando que la isla es un área de seguridad nacional y que los quilombolas eran invasores, el Estado inició un violento proceso de expulsión de las familias. En un primer momento, impuso severas restricciones a la comunidad, prohibiendo la práctica de la pesca, la agricultura y cualquier forma de organización comunitaria. Posteriormente, presentó acciones legales con el objetivo de desalojar a las familias de la isla.

Este escenario generó un profundo sentimiento de injusticia, motivando a la comunidad a desobedecer las órdenes del Estado: continuaron practicando la pesca y la agricultura y se organizaron colectivamente para garantizar la permanencia de las familias. Según la joven líder quilombola Rita Marçal, la iniciativa de resistir y desobedecer encontró inspiración en la resistencia practicada por los antepasados esclavizados: “Eso viene de la época de nuestros antepasados, que eran esclavos y vivieron también aquí en esta isla luchando. Aprendimos con ellos. Su lucha es nuestra continuación” (Rita Oscar Marçal, comunicación personal, 14 de julio de 2015).

Además de resistir a las amenazas e intimidaciones del Estado, la comunidad llevó a cabo un extenso proceso de organización comunitaria y desarrolló iniciativas destinadas a construir alianzas para fortalecer su lucha. Según Sousa Junior (2002), violaciones de derechos, como en el caso de Marambaia, a menudo despiertan sentimientos de injusticia, llevando a las comunidades a acciones colectivas contra lo que perciben como injusto y arbitrario. Esta postura refleja lo que De la Torre Rangel denomina justicia reclamada: una noción compleja, fundamentada en “derechos subjetivos sabidos o intuitos” (1991, p. 3).

Decidida a conocer y defender sus derechos, la comunidad buscó apoyo en diversas organizaciones no gubernamentales. Con la ayuda del colectivo de abogados populares Mariana Criola, descubrió que la Constitución Federal de 1988 garantiza su derecho a permanecer en la isla de Marambaia.² Posteriormente, con el apoyo de la ONG Koinonia y su equipo de antropólogos, presentó al Estado brasileño un informe antropológico que confirmaba su identidad como descendientes de esclavizados y su presencia histórica en la isla. Basándose en el informe y en las garantías constitucionales,

² El reconocimiento del derecho a la tierra para las comunidades remanentes de los antiguos quilombos está expresamente positivado en los términos del art. 68 del Acto de Disposiciones Constitucionales Transitorias de la Constitución Federal de Brasil de 1988.

exigieron la titulación colectiva del territorio en nombre de la comunidad.

A pesar de todas las estrategias y esfuerzos, el Estado brasileño no reconoció el derecho de los quilombolas a permanecer en la isla, manteniendo las amenazas de desalojo. Ante este *impasse*, los quilombolas denunciaron las violaciones de derechos colectivos ante el Ministerio Público Federal, que presentó una acción civil pública contra el Estado brasileño, exigiendo la suspensión de las acciones legales y la titulación del territorio a favor de las familias de Marambaia.³

Durante los años de litigio judicial, la comunidad permaneció movilizada, promoviendo peticiones, enviando cartas a organismos gubernamentales, organizando protestas callejeras y divulgando el caso en los medios de comunicación locales y nacionales. Estas acciones tenían como principal objetivo ampliar la visibilidad pública de la lucha de Marambaia y movilizar apoyo para su causa. Según las jóvenes lideranzas, estas acciones políticas y de fortalecimiento de alianzas fueron aprendidas de las lideranzas más experimentadas, mujeres y hombres que ya estaban involucrados en la lucha desde la década de 1990, cuando surgieron las primeras amenazas de expulsión. Como narra Jaqueline Alves, joven lideranza quilombola:

Aprendimos a luchar con los mayores, que tenían más conocimiento. Ellos siempre nos buscaban, a nosotros los jóvenes, para la causa. Aprendí escuchando cosas que no había presenciado y presenciando cosas que aún no había visto. Aprendemos a resistir cada día (Jaqueline Alves, comunicación personal, 16 de julio de 2015).

En 2014, después de quince años de litigio, la comunidad de Marambaia y el Estado brasileño llegaron a un acuerdo que suspendió el proceso judicial en curso. El acuerdo extrajudicial garantizó a las familias quilombolas el derecho constitucional de obtener el título colectivo de propiedad y permanecer en la isla. A cambio,

³ Se trata de la Acción Civil Pública N.º 2002.51.11.000118-2, del 25 de enero de 2002.

la comunidad cedió parte de su territorio al Estado brasileño para la ampliación del centro de entrenamiento militar. A pesar de esta concesión, los quilombolas consideraron el acuerdo como una victoria para toda la comunidad. Como destacó una de sus lideranzas: “Perdimos una parte de nuestro territorio, pero perdimos para ganar” (Nilton Carlos Alves, comunicación personal, 16 de julio de 2015).

Prácticas y saberes de los quilombolas de Marambaia

Al igual que en el caso de la comunidad La Chiquita, la lucha por el derecho a la identidad y al territorio implica un conjunto diverso de prácticas y estrategias movilizadas por la comunidad de Marambaia. Entre estas acciones se destacan: las prácticas de desobediencia, manifestadas en el incumplimiento de las órdenes estatales; la construcción de alianzas con abogadas, ONG, antropólogos e instituciones de justicia; las prácticas de resistencia, como la organización de protestas y campañas de visibilidad pública, y las prácticas jurídico-estatales, ejemplificadas por la presentación de una Acción Civil Pública contra el Estado brasileño. Estas prácticas, a su vez, están sustentadas en un conjunto de saberes.

Las prácticas de *desobediencia* emergen de un *saber ancestral*, transmitido como herencia de los antepasados que se rebelaron contra el régimen de esclavitud en la isla de Marambaia. Inspirados en la resistencia de sus abuelos y bisabuelos esclavizados, quienes lucharon por la libertad, los quilombolas de Marambaia afirman seguir los enseñanzas dejadas por generaciones pasadas. Además, las prácticas de desobediencia también están impregnadas de un *saber corporal*, derivado de los sentimientos de indignación e injusticia de los quilombolas ante la posibilidad de ser expulsados del territorio históricamente ocupado.

La práctica de *alianza* con la ONG Koinonia, antropólogos, abogadas populares y con el Ministerio Público, orientada hacia la búsqueda y defensa de derechos, reveló la presencia de un *saber jurídico-intuitivo*. Este fenómeno, descrito como derecho subjetivo

intuido (De la Torre Rangel, 1991), refleja el conocimiento intuitivo de los quilombolas sobre derechos previstos, aunque formalmente desconocidos. Durante las amenazas de desalojo, a pesar de desconocer el ordenamiento jurídico estatal, los quilombolas evidenciaron una conciencia intuitiva de sus derechos, fundada en el reconocimiento de sí mismos como sujetos de derechos, especialmente frente a prácticas abusivas y humillantes del Estado.

Por su parte, las prácticas de *resistencia* y movilización, como campañas, protestas callejeras, peticiones y la difusión mediática de la lucha de los quilombolas, emergieron de un *saber generacional*, aprendido en la convivencia e interacción con las generaciones más experimentadas. Se trata de un conocimiento intergeneracional, transmitido por aquellos que llevan más tiempo comprometidos en la lucha para garantizar que las familias permanezcan en el territorio históricamente ocupado. Finalmente, las prácticas *jurídico-estatales* estuvieron sustentadas tanto en el *saber antropológico*, necesario para demostrar la presencia histórica de los quilombolas en la isla, como en el *saber técnico-legal* de las abogadas para fundamentar el litigio judicial.

Tabla 2. Cuadro-síntesis de las prácticas y saberes de Marambaia

Prácticas	Saberes	Definición
Desobediencia No cumplir las órdenes del Estado Búsqueda de derechos	Ancestral y corpóreo	Rebeldía de los antepasados esclavizados; injusticia frente a la posibilidad de perder el territorio.
Alianzas ONG Koinonia, antropólogos, abogadxs y Minitério Público	Jurídico-intuitivo	Conocimiento intuido sobre la existencia de derechos legalmente previstos.
Resistencia Campañas; protestas callejeras, recogida de firmas	Generacional	Transmitido de la experiencia de los mayores a los más jóvenes.
Jurídico-estatal Litigio judicial Estudio antropológico Acuerdo extrajudicial	Antropológico Técnico-legal	Estudio sobre la presencia histórica de los quilombolas en la isla de Marambaia. Derivado del saber técnico de los abogados.

Fuente: cuadro elaborado por la autora

Reflexiones finales

Los casos de las comunidades negras La Chiquita y Marambaia son ilustrativos de la diversidad de saberes que impregnan las prácticas de lucha social. Este repertorio señala tanto la presencia de saberes hegemónicos (técnico-legal y antropológico) como de saberes no hegemónicos (ancestral, corporal, político, emocional, generacional y jurídico-intuitivo). Mientras que saberes como el corporal y el jurídico-estatal se destacaron en ambas luchas, otros, como el jurídico-intuitivo y el emocional, fueron más evidentes –respectivamente– en las luchas de Marambaia y La Chiquita. Estos saberes no son exclusivos de una u otra comunidad, sino que se manifestaron de manera más o menos evidente en cada caso, en virtud de las especificidades y objetivos de cada lucha.

La experiencia de las comunidades de Marambaia y La Chiquita evidencia además que el proceso de lucha social se fortalece con la complementariedad entre las diferentes matrices de conocimiento. La interdependencia entre saberes hegemónicos y no hegemónicos permitió a las comunidades avances significativos en sus demandas, tanto en la capacidad de organización comunitaria y movilización política como en el enfrentamiento judicial contra el Estado y las empresas.

En el caso de La Chiquita, esta interdependencia se hizo evidente cuando el conocimiento técnico de los abogados recurrió al saber de las comunidades para demostrar los impactos de la contaminación, al mismo tiempo que el saber de las comunidades se apoyó en el saber técnico de los abogados para activar las vías institucionales. En el caso de Marambaia, la interacción entre la comunidad y las organizaciones no gubernamentales fue imprescindible para iniciar una movilización del derecho en el ámbito de las instancias administrativas del Estado brasileño, conformando una vigorosa forma contrahegemónica de acción jurídica (Santos y Garavito, 2007) en torno al derecho a la identidad y al territorio.

La complementariedad entre diferentes prácticas y saberes, por lo tanto, permite maximizar la eficacia de las prácticas políticas y epistemológicas de las luchas sociales.

Finalmente, ambos casos demuestran que las luchas identitarias y territoriales involucran una dimensión cognitiva que trasciende la racionalidad moderna occidental, abarcando sensibilidades, afectos y emociones. Los saberes identificados y traducidos en este trabajo no pretenden agotar el vasto repertorio de conocimientos inherentes a las luchas de las comunidades de la Afro-Abya Yala. Se trata de un esfuerzo político y epistemológico para reconocer y visibilizar los conocimientos generados y vividos en prácticas sociales concretas, y contribuir al proceso de descolonización epistémica, esencial para cualquier proyecto orientado a la realización de la justicia social y cognitiva.

Bibliografía

Aragón Andrade, Orlando (2019). Traducción intercultural y ecología de saberes jurídicos en la experiencia de Cherán, México. Elementos para una nueva práctica crítica y militante del derecho. En Maria Paula Meneses y Karina Bidaseca (comps.), *Epistemologías del Sur* (pp. 367-384). Buenos Aires; Coimbra: CLACSO; Centro de Estudos Sociais.

Araújo, Sara (2016). O primado do direito e as exclusões abissais: reconstruir velhos conceitos, desafiar o cânone. *Sociologias*, 43, 88-115.

Arroyo, Miguel (2003). Pedagogias em movimento – o que temos a aprender dos Movimentos Sociais? *Currículo sem Fronteiras*, 3(1), 28-49.

Césaire, Aimé (1978). *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa: Sá da Costa Editora.

Carlet, Flávia (2019). *Advocacias Com e Para Comunidades Negras Rurais: Diálogo de Saberes e Direito ao Território no Brasil e Equador* [Tesis de doctorado]. Universidade de Coimbra.

De la Torre Rangel, Jesús António (1991). *El uso alternativo del derecho por Bartolomé de las Casas*. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes.

Guerrero Arias, Patricio (2010). Corazonar el sentido de las epistemologías dominantes desde las sabidurías insurgentes, para construir sentidos otros de la existencia (Primera Parte). *Calle14*, 4(5), 80-95.

Hazlewood, Julianne A. (2023). Be(y)on(d) the map: Collaboratively activating Geographies of (De)CO2loniality/H2Ope in the Ecuadorian Chocó borderlands. *Environment and Planning E: Nature and Space*, 6(3), 1463-1500.

Korol, Claudia (2008). La subversión del sentido común y los saberes de la resistencia. En Ana Esther Ceceña (comp.), *De los saberes de la emancipación y de la dominación* (pp. 187-188). Buenos Aires: CLACSO.

Lander, Edgardo (2005). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocêntricos. En Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latino-americanas* (pp. 11-40). Buenos Aires: CLACSO.

Lage, Allene Carvalho (2008). Da subversão dos lugares convencionais de produção do conhecimento à epistemologia de

fronteira: Que metodologias podemos construir com os movimentos sociais? *ecadernos CES*, (2). <https://journals.openedition.org/eces/1394>

MacDowell Santos, Cecília (2018). Mobilizing Women's Human Rights: What/Whose Knowledge Counts for Transnational Legal Mobilization? *Journal of Human Rights Practice*, 10(2), 191-211.

MacDowell Santos, Cecília y Carlet, Flávia (2023). Advocacia Popular e Ativismo Jurídico Transnacional: Contornos Conceituais à Luz das Epistemologias do Sul. En José Ricardo Cunha (comp.), *Teorias Críticas e Crítica do Direito*. Rio de Janeiro: Lumen Juris.

Meneses, Maria Paula (2008). Epistemologias do Sul. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, 5-10.

Meneses, Maria Paula (2016). A questão negra entre continentes: possibilidades de tradução intercultural a partir das práticas de luta? *Sociologias*, 43, 176-206.

Mignolo, Walter (2010). *Desobediencia Epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Porto-Gonçalves, Carlos Walter (2005). Apresentação da edição em português. En Edgardo Lander (comp.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO. https://bibliotecarepositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/14195/1/1_ApreemPort.pdf.

Santos, Boaventura de Sousa (2011). Epistemologías del Sur. *Utopía y Práxis Latinoamericana*, (54), 17-39.

Santos, Boaventura de Sousa y Garavito, César A. Rodriguez (2007). El derecho, la política y lo subalterno en la globalización contrahegemónica. En Boaventura de Sousa Santos y César A. Rodriguez Garavito (comps.) *El derecho y la globalización*

desde abajo. Hacia una legalidad cosmopolita (pp. 7-28). México: UAM-Cuajimalpa.

Sousa Junior, José Geraldo de (2002). *Sociologia jurídica: condições sociais e possibilidades teóricas*. Porto Alegre: Fabris.

Walsh, Catherine y León, Edizon (2006). Afro-Andean Thought and Diasporic Ancestrality. En María Paula Banchetti-Robino y Clevis Ronald Headley (comps.), *Shifting the Geography of Reason: Gender, science and religion* (pp. 211-223). Cambridge: Scholars Press.

El hogar en disputa

Emociones, resistencias y recuperación en contextos de violencia contra las mujeres en el ámbito de la pareja¹

Macarena Trujillo-Cristoffanini

■ Doi: 10.54871/ca26ay1q

Violencia contra las mujeres basada en el género: dimensiones para su análisis

La violencia contra las mujeres basada en el género –en adelante VcM– es un problema de salud pública de alcance global, que afecta profundamente la vida de miles de personas (ONU, 2015). Este fenómeno se manifiesta en múltiples ámbitos, tales como el educacional, el institucional, el laboral, incluyendo las relaciones de pareja.

Este capítulo se enfoca en el análisis de aquella VcM que ocurre en el marco de las relaciones de pareja y expareja. Aquí es importante tener en cuenta que, a pesar de los avances internacionales en el reconocimiento de este problema, persisten enfoques y corrientes que tienden a su invisibilización, clasificándolo como “conflictos familiares”. Este encuadre excluye del análisis tanto las relaciones de poder entre hombres y mujeres, como el carácter estructural de esta forma particular de violencia (Trujillo-Cristoffanini, 2024).

Desde los estudios feministas, el enfoque del *conflicto* –que presupone el enfrentamiento entre fuerzas pares– ha sido objeto de críticas

¹ Esta investigación fue financiada por la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID), mediante el proyecto FONDECYT Regular N.º 1220508.

(Pastor-Gosálbez, Trujillo-Cristoffanini y Belsunagui, 2021). Efectivamente, interpretar las agresiones en las relaciones de pareja desde una perspectiva neutral, omitiendo el género de quien agrede, contribuye a representar el problema como un asunto bidireccional (Reed et al., 2010). Esto resulta especialmente preocupante porque neutralizar la direccionalidad de la VcM en el contexto de las relaciones de pareja contribuye a su naturalización (Ferrer-Pérez y Bosch-Fiol, 2019).

Los datos globales refuerzan esta preocupación al revelar que aproximadamente una de cada cuatro mujeres ha sufrido violencia física y/o sexual por parte de una pareja o expareja a lo largo de su vida (Sardinha et al., 2022). Sin embargo, estas cifras podrían ser mayores, ya que las estadísticas suelen capturar actos concretos, como golpes o prácticas de abuso sexual, pero no contabilizan otras formas de violencia más sutiles, aunque igualmente intimidantes y frecuentes (Price, 2002). De hecho, en América Latina y el Caribe, la VcM también se ha identificado como un problema extendido (Convention on the Elimination of all the Forms of Discrimination against Women [CEDAW], 2017; ONU, 2020). Solo en 2020 se registraron más de cuatro mil femicidios en la región, cifra que triplica el promedio mundial (CEPALSTAT, 2020). Por ello, desde los enfoques feministas, se han analizado profundamente las bases y los mecanismos de reproducción de esta violencia, relacionándolos con el patriarcado, comprendido como sistema social y político que ha institucionalizado históricamente relaciones de dominación, desigualdad sexual y violencia contra las mujeres (Lerner, 1990).

Para Segato (2020), este tipo de violencia, sistemática y estructural, encuentra sus raíces en la tensión constitutiva e irreductible entre el sistema de estatus y el sistema de contrato presentes en las estructuras sociales: mientras el sistema de contrato propone igualdad formal y libertad, el sistema de estatus perpetúa jerarquías y desigualdades. La VcM precisamente es parte de esta contradicción, donde las expectativas de igualdad formal (contrato) se enfrentan a las realidades de estructuras jerárquicas tradicionales que asignan posiciones de poder y subordinación (estatus).

Desde estas bases, el posicionamiento de esta propuesta comprende la VcM como un tipo de violencia política anclada en las históricas desigualdades de las relaciones de poder entre los géneros (Pain, 2012; Abeyasekera, 2023). Por lo mismo, la VcM no debe ser considerada como un fenómeno aislado ni menos excepcional, sino como una experiencia generalizada y colectiva que forma parte de las biografías de un número significativo de mujeres (Herman, 2004).

A partir de estas consideraciones, el presente trabajo explora la relación entre la experiencia de VcM en el ámbito de la pareja y el espacio del hogar. De manera específica, profundiza en la interconexión entre espacios y emociones, y analiza cómo el hogar puede manifestarse como un escenario físico donde se experimentan diversos tipos de violencias y agresiones. Además, se profundiza en cómo este mismo espacio, el hogar, puede transformarse en un lugar de agencia y resistencia frente a la VcM y, por ende, también en un espacio potencialmente susceptible de ser resignificado.

Con este propósito, se presentan dos técnicas de investigación utilizadas en un trabajo de campo realizado en la región de Valparaíso, Chile: *relief maps* (véanse Rodó-Zárate, 2014; 2022) y fotohistorias. La primera técnica de *relief maps* permitió construir metáforas espaciales para conectar por medio de líneas de relieve las emociones experimentadas en distintos espacios (Rodó-Zárate, 2022). Por su parte, el uso de las fotohistorias propició la exploración de experiencias subjetivas mediante la combinación de imágenes y narrativas, proporcionando un medio expresivo para comunicar vivencias complejas, como la VcM. Esta técnica se constituyó como una herramienta clave para visualizar desde otro ángulo, si se quiere más cotidiano e íntimo, los procesos de resistencia, autocuidado y recuperación llevados a cabo por las mujeres participantes tras haber enfrentado experiencias traumáticas de violencia en el ámbito de la pareja.²

² Mi especial agradecimiento a todas las mujeres que, con generosidad y determinación, participaron voluntariamente en esta investigación de la que surge este trabajo. Cada una de esas mujeres compartió su vida desde la confianza y el profundo deseo de expresar y narrar su historia. Para conocer detalles sobre el proceso de

Los hallazgos presentados en este capítulo forman parte de una iniciativa más amplia financiada por la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo de Chile (ANID); Proyecto Fondecyt Regular N.º 1220508 “Violencia de género en el ámbito de la (ex)pareja: interseccionalidad, agencias y resistencias”. Con una duración de cuatro años (2022-2026), este proyecto aborda de manera integral las dinámicas de violencia de género en relaciones de pareja y expareja. El trabajo de campo que se presenta se realizó entre 2022 y 2023 en la región de Valparaíso, Chile. A esa fecha, participaron veintiséis mujeres sobrevivientes de VcM en el contexto de la pareja; dentro del grupo se cuentan participantes con diversidad en número de hijas e hijos, nivel educativo y situación laboral.³

Además de las ya comentadas técnicas de los *relief maps* y las fotohistorias, se realizaron entrevistas semiestructuradas a las participantes. Con ellas, se abordaron distintos tipos de violencia en el ámbito de la pareja (física, psicológica, sexual, económica y vicaria), las repercusiones de dichos tipos de violencia y las estrategias de agencia desplegadas por las supervivientes.

El hogar para las mujeres en contexto de VcM: más allá de la dicotomía seguridad vs. violencia

Dentro de las construcciones de género tradicionales, las mujeres han sido simbólicamente ubicadas en el hogar y, por defecto, este ha sido naturalizado como un espacio de seguridad y pertenencia (Warrington, 2001). Estas construcciones figuran una antítesis: mientras el hogar es el espacio donde se llevan a cabo las tareas

conformación del grupo de mujeres participantes, véase, en este mismo trabajo, el apartado “Contexto y metodología de la investigación”.

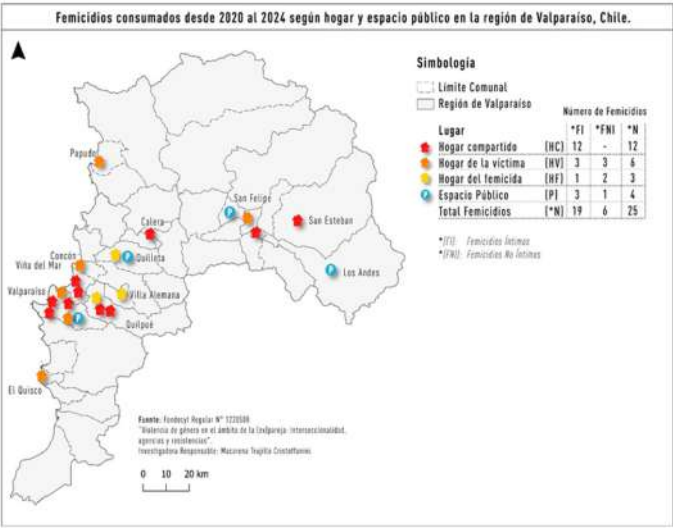
³ Todas las participantes fueron debidamente informadas sobre los objetivos y características del estudio y participaron voluntariamente, previa firma de un consentimiento informado. La investigación se desarrolló resguardando los principios éticos de confidencialidad, voluntariedad y protección de las participantes.

de reproducción, el espacio público es el escenario de aquellas vinculadas a la producción (Pateman, 1998). Sin embargo, las experiencias de mujeres y los estudios feministas han evidenciado que el ámbito doméstico perpetúa desigualdades de género y, además, puede llegar a convertirse en un escenario de violencia tan directa como impune. Así, el hogar se erige como un territorio ambiguo que entrelaza vivencias de seguridad y peligro (Price, 2002). Esta contradicción es fundamental para replantear las formas en que entendemos y abordamos la VcM. De ahí que la doble interrogante planteada por Price (2002) cobre especial relevancia: ¿por qué asumimos que el hogar es un lugar seguro para las mujeres? ¿Realmente lo es?

Para profundizar en este aspecto, se presenta una cartografía de los femicidios ocurridos en la región de Valparaíso entre los años 2020 y 2024.⁴ Este análisis exploró la relación entre este tipo de VcM extrema y el espacio en que se perpetran. Dicho mapa ha sido elaborado en el marco del proceso de investigación, a partir de los registros del Servicio Nacional de la Mujer y la Equidad de Género de Chile y, posteriormente, complementado con información recabada en medios de comunicación nacionales para ubicar física y espacialmente los hechos y los lugares de ocurrencia de los femicidios. Para ello, se construyeron dos grandes categorías en torno al espacio: hogares (divididos a su vez en hogares compartidos, de la víctima y del femicida) y espacios públicos.

⁴ En Chile, el femicidio se define como el asesinato de una mujer por razones de género. Desde esta legislación, se desprenden dos tipologías: íntimo y no íntimo. El femicidio íntimo es aquel en que el perpetrador es o ha sido cónyuge o conviviente con la víctima, o tiene o tuvo un hijo/a con ella. A su vez, el femicidio no íntimo es el cometido por un individuo movido por razones de odio o menosprecio hacia la víctima. En este segundo caso, usualmente, el odio o el menosprecio hacia la víctima obedecen a los siguientes factores: a) su identidad, orientación o expresión de género, b) su ocupación (en especial, el trabajo sexual) o, en ocasiones, c) su sola negativa a establecer una relación afectiva o sexual (Ley 21212; Sernameg, 2023).

Figura 1. Femicidios consumados en la región de Valparaíso, Chile, entre 2020 y 2024, según hogar y espacio público



Resumen Lugar según FI y FNI

Lugar		FI	FNI
Hogar Compartido	HC	63%	-
Hogar de la Víctima	HV	16%	50%
Hogar del Femicida	HF	5%	33%
Espacio Público	P	16%	17%
Respecto al Total de Femicidios		76%	24%

Total de Femicidios en Hogares
FI 84% FNI 83%



Fuente: elaboración propia.

La región de Valparaíso, ubicada en la zona central de Chile, tiene una población aproximada de 1,7 millones de habitantes, según el censo de 2017, lo que la convierte en la segunda región más densamente poblada del país. Su población se distribuye entre zonas urbanas y rurales, con ciudades principales como Valparaíso y Viña

del Mar, además de comunas como Quilpué, Villa Alemana, San Antonio y Los Andes.

El análisis del mapa revela que entre 2020 y 2024 se registraron veinticinco femicidios en la región, con una mayor concentración en las zonas urbanas centrales, especialmente en las ciudades de Valparaíso y Viña del Mar.

Del análisis de estos casos, se desprende que el 84 % ocurrió en espacios domésticos, lo que evidencia que, para la VcM, el hogar sigue siendo un escenario habitual. Los femicidios íntimos representan el 76 % del total. De ellos, la mayoría se concentró en hogares compartidos entre la víctima y el agresor (63 %). Más atrás se ubican aquellos acontecidos en los hogares de las víctimas (16 %). Y, mucho más lejos, los ocurridos en los domicilios de los agresores (5 %). Súmese a esto que solo el 17 % de los femicidios íntimos ocurrieron en espacios públicos. Por su parte, los femicidios no íntimos constituyen el 24 % del total. En estos casos, el 50 % ocurrió en los hogares de las víctimas; el 33 %, en los hogares de los feminicidas; y, el 17 %, en espacios públicos. Estos datos subrayan que, con independencia del vínculo entre la víctima y el agresor, el espacio del hogar sigue siendo el lugar de ocurrencia predominante de los femicidios.

La revisión de estas cifras permite vincular las discusiones teóricas sobre las construcciones de género tradicionales con la realidad concreta de la VcM en los espacios domésticos. Si bien el hogar ha sido idealizado como un espacio seguro para las mujeres, los datos recabados en la región de Valparaíso evidencian una contradicción insoslayable: lejos de ser un refugio, emerge como un escenario donde se concentran las dinámicas de aislamiento y abuso (Warrington, 2011; Price, 2002). En este sentido, al estar determinado por las construcciones de género tradicionales y asociado al orden de lo privado, el hogar puede ocultar la violencia que experimentan las mujeres.

Impactos de la VcM en el ámbito de la pareja: resistencias y procesos de recuperación

Dada la magnitud de la VcM, numerosos estudios han analizado sus consecuencias negativas en la vida de las mujeres. Entre los impactos con mayor prevalencia se cuentan los estados de depresión, la tristeza y la somatización de diversos malestares que, a su vez, generan trastornos del sueño y problemas de salud, tales como afecciones estomacales o cutáneas (Trujillo-Cristoffanini y Pastor-Gosálbez, 2021). Estas afectaciones físicas y emocionales, además de reflejar el daño sufrido, dan cuenta del contexto de control y miedo crónico que suscita la VcM en el ámbito de la pareja y expareja.

Tal como propone Herman (2004), estas experiencias no solo son producto de hechos aislados. Por el contrario, responden a contextos marcados por eventos traumáticos sistemáticos. Es tal el impacto de dichos eventos que Herman realiza una analogía entre el estrés postraumático producto de la VcM y el experimentado por veteranos de guerra o víctimas de secuestro.

Ahora bien, dentro de los abordajes de la VcM, la literatura también ha explorado las formas de agencia que las mujeres despliegan en tales contextos. Este enfoque amplía la comprensión sobre las resistencias posibles, superando la visión dicotómica de permanecer o dejar la relación, que tradicionalmente consideraba la separación como la única forma legítima de oposición al agresor (Cavanagh, 2003).

Estas prácticas han sido frecuentemente invisibilizadas, lo que ha aportado a la construcción de imágenes que retratan a las mujeres como pasivas y sumisas (Bosch-Fiol y Ferrer-Pérez, 2012) o bien que solo valoran sus resistencias desde nociones androcéntricas, privilegiando acciones heroicas y/o situadas en el espacio público (Mahmood, 2008; Pain, 2014).

En este sentido, en el presente trabajo se conceptualizan como formas de resistencia todas aquellas acciones que las mujeres

llevan a cabo en contextos de VcM. Estas acciones pueden ser encubiertas –es decir, sin que las note el agresor–, como esconder objetos emocionalmente valiosos durante las agresiones, o abiertas, como devolver un golpe, buscar ayuda en redes formales y/o informales, entre otras (Rajah, 2006; Hayes, 2013).

Rachel Pain (2014) destaca que la resistencia ante la VcM se manifiesta a menudo por medio de una serie de pequeños actos aislados y poco visibles que, dentro del espacio doméstico, constituyen una *política silenciosa*.⁵ Para Pain, en estos contextos, el solo hecho de sobrevivir constituye una forma de resistencia. Por esto, acciones como cambiar de comportamiento para evitar situaciones de maltrato implican agencia, pues las mujeres se desenvuelven en entornos donde son ellas quienes suelen asumir la responsabilidad de prevenir las agresiones (Pain, 2014; Price, 2002).

En cualquiera de sus formas, estas resistencias proporcionan a las mujeres una sensación de autonomía, tanto para enfrentar una agresión concreta como para planificar potencialmente su salida de la relación (Rajah, 2006; Hayes, 2013). Ahora bien, estas estrategias están marcadas por la interseccionalidad, ya que factores como la raza, la situación migratoria y la clase, entre otras dimensiones, influyen en las opciones de resistencias disponibles para cada mujer (Hayes, 2013).

Además, estas acciones de resistencia pueden extenderse incluso después de que la relación haya finalizado. Este aspecto es particularmente relevante en este trabajo, dado que la violencia no siempre cesa con la ruptura de la relación, sino que a menudo persiste y se proyecta a través del trauma sufrido.

En línea con lo anterior, se ha explorado la posibilidad de transitar hacia la sanación del trauma. En *Trauma y recuperación: cómo superar las consecuencias de la violencia* (2004), Judith Herman explica que las consecuencias emocionales de este tipo de experiencias

⁵ Traducción libre de la expresión inglesa *quiet politics*, empleada por la citada Rachel Pain (2014).

conlleven estrés postraumático complejo. El trabajo de Herman permite comprender los desafíos que revisten los procesos de recuperación y enfatiza la importancia de reconocer la capacidad de agencia de las mujeres en su proceso de sanación.

Consecuentemente, Herman (2004) destaca que, ya que la VcM genera una profunda sensación de indefensión, los procesos de recuperación deben concentrarse en renovar facultades básicas como “la confianza, la autonomía, la iniciativa, la competencia, la identidad y la intimidad” (p. 250). Reactivar estas facultades implica restablecer el control y el poder arrebatados por los agresores. Por lo mismo, este restablecimiento es esencial para reconstruir la seguridad personal de las supervivientes y ampliar sus posibilidades de elección. Pero ¿cómo alcanzar este horizonte? Por un lado, Herman enfatiza que es clave que las supervivientes puedan establecer un entorno seguro basado en su capacidad de autoprotección:

sin libertad no puede haber ni seguridad ni recuperación, pero con frecuencia hay que pagar un alto precio por la libertad [...]. Las mujeres maltratadas pueden perder su casa, sus amigos y su forma de vida. Rara vez se reconocen las dimensiones de este sacrificio (p. 266).

Por otro lado, Herman considera igualmente relevante que las supervivientes consigan narrar la historia de sus traumas. Semejante ejercicio transforma la memoria traumática en un acto de apropiación de la propia historia: claro está, “el propósito de recordar la historia del trauma es la integración, no el exorcismo” (p. 279). Finalmente, sentencia Herman, “cuando las supervivientes logran concluir el acto de contar una historia, la experiencia traumática puede finalmente pertenecer al pasado”. Es en ese preciso momento cuando ellas “enfrentan la tarea de reconstruir su vida en el presente y trabajar hacia sus aspiraciones futuras” (p. 299). En suma, es clave que las supervivientes consigan: a) expresar la experiencia vivida; b) recuperar la autonomía, el poder y el control de sí mismas, y c) establecer lugares seguros, sean estos materiales o inmateriales. Dentro de estos espacios, también se encuentra el hogar.

En el horizonte descrito, la cultura del cuidado juega un papel fundamental. Los cuidados engloban un conjunto de actividades esenciales para regenerar el bienestar físico y emocional de las personas. Dentro de estas prácticas se incluyen el apoyo emocional, la atención de las necesidades de salud, el mantenimiento del hogar, la preservación de las relaciones sociales o la provisión de educación (ONU Mujeres-CEPAL, 2022). Por ello, el cuidado y el autocuidado resultan fundamentales en la recuperación de la VcM en el ámbito de la pareja. Ambos, propician la generación de un entorno seguro para que las mujeres transiten hacia el bienestar físico y emocional y, sobre esta base, recuperen tanto la sensación de pertenencia como la autonomía. Así, fundada en el cuidado y en el autocuidado, la recuperación de emociones positivas asociadas al hogar en contexto de VcM, emerge como una acción de agencia, resistencia y recuperación.

El hogar como espacio de resignificación

Las veintiséis participantes de este estudio han enfrentado experiencias de VcM en el marco de la pareja en alguna de sus formas. De ellas, el 100 % ha experimentado violencia psicológica (veintiséis mujeres); el 53 %, violencia física (catorce mujeres); el 61 %, violencia sexual (dieciséis mujeres), y el 73 %, violencia económica y/o patrimonial (diecinueve mujeres). Asimismo, de las participantes que son madres (diecinueve mujeres), el 27 % ha vivido violencia vicaria (siete mujeres).

Dado el miedo sistemático que conlleva la VcM, las participantes relatan las distintas acciones de resistencia cotidiana desplegadas durante la relación con parejas agresoras. Entre otras formas de protección, mencionan la estrategia de ocultar a sus hijas e hijos en diversos espacios del hogar durante los episodios de violencia, con el fin de evitar que se conviertan en testigos de las agresiones. Asimismo, las participantes mencionan prácticas cuyo fin es

eludir situaciones de potencial confrontación con el agresor, y de este modo, disuadir posibles episodios de violencia cotidiana. Al reconocer estas acciones como prácticas de resistencia, esta investigación se aleja de aquellas posturas androcristas que las han etiquetado como meros reflejos de la pasividad atribuida a las mujeres agredidas (Pain, 2012; Hayes, 2013).

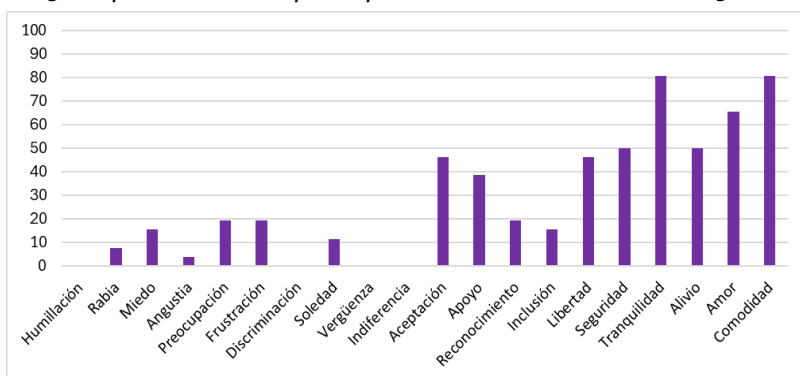
Al finalizar sus relaciones de pareja, todas las participantes han debido implementar estrategias que fueren al agresor a abandonar el hogar compartido o, en su defecto, ellas han tenido que diseñar tácticas para mudarse a una nueva vivienda. Así, queda en evidencia que la separación de un agresor no es un hecho unidimensional ni un simple “momento de corte”. Por el contrario, es un proceso continuo, muchas veces extenuante, en el que las mujeres van probando e implementando diversas acciones y decisiones que progresivamente conducen a la consumación del distanciamiento (Hayes, 2013). Por ello, la falta de alternativas habitacionales representa un obstáculo significativo para mujeres que desean abandonar relaciones violentas (Kaur et al., 2021). En las experiencias relatadas, la carencia de vivienda y la consecuente precarización de las condiciones de vida de las mujeres, se ven agravadas por la violencia económica: frecuentemente posterior a la separación, el agresor responde con el incumplimiento del pago de la correspondiente pensión alimenticia para los y las hijas en común (Trujillo-Cristoffanini y Araya-Concha, 2023).

En este contexto, el hogar se convierte en un terreno ambivalente y, tras la ruptura, el acceso a una vivienda independiente, una problemática prácticamente insalvable. Por ello algunas mujeres tienen que vivir de allegadas en casas de familiares, mientras otras tantas enfrentan condiciones de alta precariedad (hacinamiento por falta de habitaciones y de camas para sus hijas e hijos, y escasez de baños adecuados, entre otras). No obstante, pese a las diversas dificultades, dejar de compartir el hogar con el agresor abre la posibilidad de resignificar la noción de este espacio, esta vez, como un lugar de refugio. Esta resignificación del hogar en cuanto espacio que permite

proveer de bienestar a hijas e hijos es percibida como una estrategia fundamental para enfrentar la VcM y, por ende, para avanzar en la recuperación emocional del trauma (Little, 2023). Así, el hogar se torna en símbolo de autonomía para las mujeres y comienza a experimentarse como un espacio propio que contribuye a su bienestar y a reconstrucción vital (Trujillo-Cristoffanini et.al 2025).

En concordancia con esta premisa, los *relief maps* –complementados con entrevistas semiestructuradas– permitieron emprender el análisis de las emociones en torno al hogar. A las participantes se les consultó sobre este espacio; específicamente, sobre aquel que habitaban al momento de ser entrevistadas, considerando que ninguna de ellas compartía domicilio con el agresor. Los hallazgos evidenciaron que el 81% de las participantes (veintiuna mujeres) concibe su hogar como un espacio de bienestar y alivio, donde experimentan emociones positivas.

Figura 2. Gráfico porcentual de las emociones experimentadas en sus hogares por las veintiséis participantes consideradas en la investigación



Fuente: elaboración propia.

Como se observa en la figura 2, según los *relief maps*, el 88 % de las participantes señala que las emociones que identifican en sus nuevos hogares –constituidos tras el término de sus relaciones con

parejas agresoras– se vinculan al bienestar; en particular, a la tranquilidad y el alivio. De igual forma, las mismas participantes señalan que estos nuevos hogares son espacios donde han conseguido mitigar las consecuencias negativas de la VcM.

Estas emociones están relacionadas con la sensación de estabilidad que provee un hogar libre de VcM. Lejos del control sistemático de sus cuerpos y movimientos, emergen la comodidad, la tranquilidad y el amor. Por eso, Myriam reconoce que, en el hogar, “me siento bien, es mi lugar de descanso, nuestro refugio con mi hijo”. Y, Sol réplica: “Me siento excelente, plena, viva y amada”. En escala ascendente, ambos testimonios muestran que el bienestar, expresado por las voces *bien* y *excelente*, culmina en una cima de afecto compartido. Nótese las expresiones que cierran cada frase: “[el hogar es] *nuestro refugio*” y “[me siento] *amada*”.

Es más, los hogares comienzan a percibirse como espacios personales y familiares: personales, ya que propician la recuperación de la autonomía, y familiares, toda vez que posibilitan expresar afectos sin miedo. Después de la VcM, el hogar se transforma en un ámbito para la recuperación del trauma. Marisol señala: “Yo soy feliz aquí, por mí no saldría. Es lo más feliz que me ha pasado, tener tranquilidad y comodidad es un sueño hecho realidad, es lo que siempre quise”. De igual manera, Paula indica: “Me siento bien y tranquila, no le debo explicaciones a nadie porque es mi casa”. Felicidad, bienestar y tranquilidad: esta tríada de emociones es resultado de la agencia desplegada por mujeres que, de manera soterrada, han reconstruido sus hogares y han iniciado sus procesos de recuperación.

Fotohistorias: una herramienta de expresión emocional y bienestar

Las fotohistorias constituyen una metodología valiosa para documentar, desde la perspectiva de las participantes, sus experiencias mediante fotografías tomadas por ellas mismas (Gómez y Vannini,

2015). En esta investigación, hasta la fecha aquí presentada, cuatro participantes han producido fotohistorias. A cada una se le invitó a capturar imágenes con sus teléfonos móviles y se le indicó que dichas imágenes debían reflejar sus vivencias cotidianas de resistencia y los procesos de recuperación tras enfrentar experiencias de VcM en el contexto de la pareja. Además, a las participantes se les pidió acompañar sus registros con relatos explicativos. Esta técnica ha permitido enriquecer los testimonios por medio de entrevistas semiestructuradas y ofrecer una representación visual profunda de sus respectivas vivencias.

Las fotografías presentadas expresan de manera significativa las múltiples dimensiones de los temas tratados. Entre otras, destacan imágenes que ilustran cómo el hogar, cooptado por los agresores, es resignificado por las mujeres, quienes, así, terminan dejando atrás las sensaciones de control y peligro permanentes que se abalanzan sobre ellas. Más aún, estas imágenes revelan que la recuperación de la autonomía merece ser comprendida como una práctica de autocuidado.

En cuanto al proceso movilizado por la agencia de las mujeres, el camino hacia la recuperación implica diversas pérdidas materiales y simbólicas. No obstante, a pesar de esta pérdida, es posible construir nuevas narrativas sobre el poder y el control de sí mismas. Por eso, para las participantes aquí citadas, estas prácticas narrativas les permiten enfrentar el trauma y situarlo dentro de una historia que, al fin, escriben ellas. A continuación, se reproducen fragmentos de las fotohistorias producidas por cuatro participantes: Rosa, Ariana, Gam y Magdalena.⁶

⁶ Los nombres asignados a las participantes son seudónimos utilizados para resguardar su anonimato.

Imagen 1. Fotohistoria de Rosa



“Con mucho amor levantamos este hogar lleno de fe y de ignorancia en el tema de la construcción; nos ha costado cada clavo, cada tornillo y cada palo, pero me siento feliz de haber construido con mucho esfuerzo la casa de nuestros hijos, el hogar de mi familia”.

Imagen 2. Fotohistoria de Ariana



“Esta foto es del departamento donde vivía cuando pasaron las cosas. Me miré muchas veces en ese espejo y me di muchos ánimos para salir adelante”.

Imagen 3. Fotohistoria de Gloria



“Ante este vasto mar encuentro una metáfora que refleja mi propio viaje hacia el amor propio. Al mirar este horizonte, entiendo que merezco la misma amplitud de amor que ofrece el mar. El proceso de aprender a amarme y aceptarme es como la marea, constante pero transformador. Cada mirada hacia este vasto mar es un recordatorio de mi propia fuerza y de la belleza que yace en el amor, una travesía que me lleva a descubrir mi propia valía”.

Imagen 4. Fotohistoria de Magdalena



“Prometo quererme cada día como si fuese el último. Ponerme a mí por encima de las adversidades, autodescubrirme, tenerme paciencia y hablarme bonito”.

A través de estas imágenes acompañadas de texto, se puede visualizar cómo las mujeres transforman sus historias en un acto de resistencia y recuperación. Más aún, estos relatos íntimos revelan que, para llevar a cabo el proceso de sanación, es clave emprender la reconstrucción del hogar como un espacio seguro. Hacerlo es, también, una práctica cotidiana de cuidado. O, como expresa Herman (2004), la acción de narrar aporta a la recuperación que permite afirmar que la reconstrucción del hogar se vincula con la cultura del cuidado, pues transforma el trauma de la VcM en una parte constitutiva de la identidad, para “apropiarse” del trauma y transitar hacia la sanación. Así, el autocuidado se configura como una forma de resistencia activa frente al daño emocional y físico. Para las mujeres que se representan en estas fotohistorias, la posibilidad de descansar y tener libertad dentro del propio hogar, así como el acto mismo de volver a reconocer la propia identidad, representan formas de reivindicación del derecho a la vida y al bienestar.

De acuerdo con los relatos de las participantes, a través de prácticas cotidianas como el descanso o el libre tránsito por el hogar, no solo se facilita el proceso de recuperación, sino que también se desafían las estructuras de control y de opresión que sustentan la VcM, entendidas en esta investigación como prácticas de agencia y resistencia. Tal como señala Herman (2004), al reivindicar estas prácticas, “la superviviente ya no se siente poseída por su pasado traumático, sino que está en posesión de sí misma” (p. 309).

Reflexiones finales

A partir de la premisa de que la VcM es un tipo de violencia estructural y colectiva, anclada en relaciones desiguales de poder patriarcales, este trabajo ha seguido tres caminos.

En primer lugar, se ha propuesto analizar el espacio doméstico del hogar como un lugar ambivalente para las mujeres que viven experiencias de VcM. Por un lado, se le ha analizado como un

ámbito donde pueden sufrir diversos tipos de agresiones y malos tratos generadoras de traumas, y por otro, como un lugar que pueden resignificar desde las nociones de seguridad y pertenencia, de cuidado y autocuidado.

En segundo lugar, también se ha buscado posicionar, mediante relatos visuales, algunas dimensiones relevantes de las experiencias vividas por las participantes desde su perspectiva a través del empleo de teléfonos móviles y registros de escritura. Con esto, ha sido posible vislumbrar prácticas de agencia, resistencias y recuperación que las mujeres despliegan en diversos momentos vitales.

En este sentido, es central la consideración que los espacios tales como el hogar se construyen sobre relaciones interpersonales. De ahí que, para comprender la naturaleza social y compartida de este espacio, resulte relevante atender tanto a su dimensión física como a las prácticas emocionales de quienes lo habitan, especialmente de las mujeres que, al hacerlo, ponen en cuestión los ordenamientos culturales patriarcales en el marco de la VcM.

Es importante destacar que estas prácticas de resistencia, a menudo invisibilizadas, están condicionadas por las experiencias personales, el entorno social y las condiciones ambientales en las que se inscriben diversas mujeres (Price, 2002; Burch, 2023). Por ello, su análisis requiere un enfoque interseccional (Hayes, 2013), considerando la diversidad de prácticas que las mujeres llevan a cabo permite que el hogar se transforme en un espacio de pertenencia y resistencia frente al abuso y la violencia (Lordoğlu, 2023).

En tercer y último lugar, el análisis realizado propone comprender nuevas cartografías de resistencias posibles (Hernández y Suárez, 2008). En las cartografías aquí analizadas, los hitos están dados por las experiencias de corporeización de las mujeres. Al leerlas, es posible analizar el espacio doméstico del hogar y, así, visibilizar su doble faz: lugar de opresión y, a la vez, de resistencias, de agencias y de recuperación fundadas sobre las emociones.

Al conjugar estas tres miradas, la propuesta presentada propone revalorizar las diversas prácticas desplegadas por las mujeres en

un ámbito concebido como privado: el hogar. Así, el análisis sobre la complejidad de este espacio permite superar dicotomías ancladas en la cultura: por ejemplo, oposiciones entre público y privado; entre pasividad y agencia (Mahmood, 2008). Al trascender estos binarismos, es posible comprender de forma más amplia y matizada las respuestas de las mujeres a la violencia que enfrentan, en este caso dentro de sus hogares, evidenciando una agencia mayor a la que habitualmente se les reconoce.

Consecuentemente, al superar las nociones convencionales de resistencia, enraizadas en perspectivas occidentales y masculinas que tienden a privilegiar actos heroicos y visibles en el espacio público, se revela la existencia de una política silenciosa (Pain, 2012). Esta política, que opera en lo cotidiano y doméstico, evidencia el modo en que las mujeres resisten de manera constante, transformando su entorno inmediato.

De estos argumentos se desprende la conclusión de este trabajo: trascender la óptica tradicional que se tiene sobre las mujeres y el hogar no solo visibiliza otras formas de agencia, sino que también desafía las limitaciones impuestas por los enfoques que han ignorado históricamente las dimensiones emocionales, relacionales y corporales de la resistencia de las mujeres ante la VcM, ampliando las nociones unidimensionales y dicotómicas sobre este concepto en contexto de VcM (Rajah, 2006; Hayes, 2013).

Bibliografía

Abeyasekera, Asha (2023). The Buddha in the home: dwelling with domestic violence in urban Sri Lanka. *Gender, Place & Culture*, 31(8), 1165-1187. <https://doi.org/10.1080/0966369X.2023.2226361>

Arteaga, Catalina; Galaz, Catherine y Abarca, Manuela (2019). Resistencias y desigualdades de género: nuevas comprensiones en los discursos académicos. *Persona y Sociedad*, 33(1), 11-32. <https://doi.org/10.53689/pys.v33i1.261>

Burch, Leah (2023). 'I haven't got anywhere safe': disabled people's experiences of hate and violence within the home. *Social & Cultural Geography*, 25(6), 967-984. <https://doi.org/10.1080/14649365.2023.2242325>

Cavanagh, Kate (2003). Understanding Women's Responses to Domestic Violence. *Qualitative Social Work*, 2(3), 229-249. <https://doi.org/10.1177/14733250030023002>

Convention on the Elimination of all the Forms of Discrimination against Women [CEDAW] (2017). *General recommendation No. 35 on gender-based violence against women, updating general recommendation No. 19*. Nueva York: Committee on the Elimination of Discrimination against Women. <https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N17/231/54/PDF/N1723154.pdf?OpenElement>

Bases de Datos y Publicaciones Estadísticas de la CEPAL [CEPALSTAT] (2020). Número de femicidios o feminicidios. https://statistics.cepal.org/portal/databank/index.html?lang=es&indicator_id=2780&area_id=

Bosch-Fiol, Esperanza y Ferrer-Pérez, Victoria (2012). Nuevo mapa de los mitos sobre la violencia de género en el siglo XXI. *Psicothema*, 24(4), 548-554. <https://www.redalyc.org/pdf/727/72723959007.pdf>

ONU Mujeres-CEPAL (2022). *Hacia la construcción de sistemas integrales de cuidados en América Latina y el Caribe: elementos para su implementación* (LC/TS.2022/26). Santiago.

Ferrer-Pérez, Victoria y Bosch-Fiol, Esperanza (2019). El género en el análisis de la violencia contra las mujeres en la pareja: de

la “ceguera” de género a la investigación específica del mismo. *Anuario de Psicología Jurídica*, 29, 69-76. <https://doi.org/10.5093/apj2019a3>

Gezinski, Lindsay y Gonzalez-Pons, Kwynn (2021). Unlocking the door to safety and stability: Housing barriers for survivors of intimate partner violence. *Journal of interpersonal violence*, 36(17-18), 8338-8357. <https://doi.org/10.1177/0886260519851792>

Gomez, Ricardo y Vannini, Sara (2015). *Fotohistorias: Participatory photography and the experience of migration*. Charleston: CreateSpace Independent Publishing Platform.

Herman, Judith (2004). *Trauma y recuperación: cómo superar las consecuencias de la violencia*. Madrid: Spasa.

Hayes, Brittany (2013). Women’s Resistance Strategies in Abusive Relationships: An Alternative Framework. *Sage Open*, 3(3). <https://doi.org/10.1177/2158244013501154>

Hernández, Rosalva y Suárez, Liliana (2008). *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. México: Cátedra.

Kaur, Harneel et al. (2021). Understanding the health and housing experiences of refugees and other migrant populations experiencing homelessness or vulnerable housing: a systematic review using GRADE-CERQual. *CMAJ open*, 9(2), E681–E692. <https://doi.org/10.9778/cmajo.20200109>

Kılıçkiran, Dibem (2013). Woman, Home, and the Question of Identity: A Critical Review of Feminist Literature. *Kadin/Woman* 2000, 14(1), 1-28.

Lerner, Gerda (1990). *La creación del patriarcado*. Barcelona: Crítica.

Ley 21212 de 2020. Por la cual se modifica el código penal, el código procesal penal y la Ley N° 18216 en materia de tipificación del femicidio. 2 de marzo de 2020. D.O. No. 42595.

Little, Jo (2023). Caring for survivors of domestic abuse: love, violence and safe space. *Social & Cultural Geography*, 24(1), 67-85. <https://doi.org/10.1080/14649365.2021.1921243>

Lordoğlu, Ceren (2023). Multiple homes, emotions, selves: home narratives of women who abandoned unhappy homes in Istanbul. *Gender, Place & Culture*, 30(9), 1261-1280. <https://doi.org/10.1080/0966369X.2022.2118241>

Mahmood, Saba (2008). Teoría Feminista y el agente dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto. En Lilitiana Suárez y Aída Hernández (eds.), *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes* (pp. 162- 214). Madrid: Cátedra.

ONU MUJERES (2020). *Prevención de la violencia contra las mujeres frente a Covid-19 en América Latina y el Caribe*. https://lac.unwomen.org/sites/default/files/Field%20Office%20Americas/Documentos/Publicaciones/2020/05/ES_Preencion%20de%20violencia%20contra%20las%20mujeresBRIEF%20espanol.pdf

Pain, Rachel (2012). Everyday Terrorism: How Fear Works in Domestic Abuse. *Centre for Social Justice and Community Action, Durham University and Scottish Women's Aid*. <https://womensaid.scot/wp-content/uploads/2017/07/EverydayTerrorismReport.pdf>

Pain, Rachel (2014). Seismologies of emotion: fear and activism during domestic violence. *Social & Cultural Geography*, 15(2), 127-150, <https://doi.org/10.1080/14649365.2013.862846>

Rajah, Valli (2007). Resistance as edgework in violent intimate relationships of drug-involved women. *The British Journal of Criminology*, 47(2), 196-213. <https://doi.org/10.1093/bjc/azl064>

Reed, Elizabeth et al. (2010). Losing the 'Gender' in Gender-Based Violence: The Missteps of Research on Dating and Intimate Partner Violence. *Violence Against Women*, 16(3), 348-354. <https://doi.org/10.1177/1077801209361127>

Rodó-Zárate, Maria (2014). Developing geographies of intersectionality with Relief Maps: reflections from youth research in Manresa, Catalonia. *Gender, place & culture*, 21(8), 925-944. <https://doi.org/10.1080/0966369X.2013.817974>

Rodó-Zárate, Maria (2022). Intersectionality and the spatiality of emotions in feminist research. *The Professional Geographer*, 75(4), 676-681. <https://doi.org/10.1080/00330124.2022.2075406>

Pateman, Carole (1988). *Sexual Contract*. Oxford: Polity Press.

Pastor-Gosálbez, Inmaculada; Trujillo-Cristoffanini, Macarena y Belsunagui, Angel (2021). La violencia contra las mujeres en las relaciones de pareja: hechos y marcos de interpretación sociológicos. En Inmaculada Pastor-Gosálbez y Macarena Trujillo-Cristoffanini (coords.), *La violencia contra las mujeres desde las ciencias sociales. Análisis crítico y propuestas para su comprensión* (pp. 41-65). Madrid: Tecnos.

Price, Joshua (2002). The apotheosis of home and the maintenance of spaces of violence. *Hypatia*, 17(4), 39-70. <http://www.jstor.org/stable/3810908>

Sardinha, Lynnmarie et al. (2022). Global, regional, and national prevalence estimates of physical or sexual, or both, intimate partner violence against women in 2018. *The Lancet*, 399(10327), 803-813.

Segato, Rita (2020). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes Editorial.

Servicio Nacional de la Mujer y la Equidad de Género [SERNAMEG] (2023). *Informe anual de femicidio CIF 2022*. <https://www.sernameg.gob.cl/wp-content/uploads/2023/12/Informe-Anual-de-Femicidio-CIF-2022-pdf-19.12.2023.pdf>

Trujillo-Cristoffanini, Macarena y Pastor-Gosálbez, Inmaculada (2021). Violencia de género en estudiantes universitarias: un reto para la educación superior. *Revista Psicoperspectivas*, 20(21), 83-94. <http://dx.doi.org/10.5027/psicoperspectivas-vol20-issue1-fulltext-2080>

Trujillo-Cristoffanini, Macarena y Araya-Concha, Amanda (2023). No pago de pensiones de alimentos como violencia económica: análisis de género de la experiencia de mujeres chilenas. *Universum (Talca)*, 38(2), 617-637. <https://dx.doi.org/10.4067/s0718-23762023000200617>

Trujillo-Cristoffanini, Macarena (2024). Manifestaciones de la violencia contra las mujeres. Narrativas de estudiantes universitarias. *Asparkia: Investigació feminista*, (44), 1-23.

Trujillo-Cristoffanini, Macarena; Pain, Rachel; Carroza-Athens, Nelson; Hoecker-Pérez, Karen y Zagal-Ehrenfeld, Geanina (2025). The home as a site of trauma, resistance and healing in the context of intimate partner violence. *Emotion, Space and Society*, 57, 101125. <https://doi.org/10.1016/j.emospa.2025.101125>

UN Women (2015). *A framework to underpin action to prevent violence against women*. <https://www.unwomen.org/en/digital-library/publications/2015/11/prevention-framework>

Warrington, Molly (2001). 'I must get out': the geographies of domestic violence. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 26(3), 365-382.

Transmutaciones

Religiosidad, género y colonialidad en algunas producciones artísticas y literarias del siglo XXI

Laura Cabezas Baamonde

■ Doi: 10.54871/ca26ay1r

Lo ilegible como resistencia política

Comienzo con una instalación que realizaron la artista interdisciplinaria Jota Mombaça e Iki Yos Piña Narváez Funes, una artista afro-caribenx-descendiente, diaspóricx y transfronterizx, llamada *Black El dorado (We are the earthquake)*, entre diciembre de 2021 y mayo de 2022 en el museo Madre, en Nápoles, Italia. Presentado en el marco de “Rethinking nature”, como un ejercicio especulativo poético y político, el trabajo se propuso poner en relación los cuerpos negros e indígenas con la constitución del régimen geológico de la modernidad, prestando especial atención a la pirita como esa piedra que se “viste” de otra piedra, el oro, y fue conocida como “falso oro” o “el oro de los tontos”, y que aquí viene a ocupar el lugar de una piedra talismán contracolonial. Una frase se destaca, formada por la mezcla entre pirita y carbón, que afirma “El terremoto está intacto”. Detrás, un muro negro remite a Exú, la divinidad afrodescendiente del movimiento, la transformación y comunicación, que se conecta con el terremoto, en tanto este trae la idea de una resistencia material frente al extractivismo, una resistencia que surge

de la fuerza del movimiento, que es imposible de comprender, pero posible de sentir. Y es justamente en esa opción por devenir-terremoto que aparece la conexión con aquellos cuerpos que tampoco pueden ser comprendidos completamente pero sí sentidos; una conexión que es material y ancestral. En el video que el museo cuelga en su canal de YouTube con imágenes de la muestra y la palabra de las artistas, Iki Yos expresa: “Hay una obsesión impulsiva de occidente por comprender y por leer todo, cuando hay cuerpos que no podemos ser leídos dentro de las lógicas de Occidente y hay materia que no puede ser leída dentro de la lógica de Occidente” (Museo Madre [museomadre4466], 15 de diciembre de 2021).

Esta ilegibilidad puede ser leída como una salida de las clasificaciones, que conforma una *ontoepistemología* fugaz y fugitiva de los lugares asignados históricamente en términos identitarios. Pero también lo ilegible puede invitar a mirar lo que quedó afuera de la ciudad letrada (Rama, 1983), revalorizando la cultura expresiva y corporalizada, como propone Diana Taylor, quien desafía la preponderancia de la escritura en las epistemologías occidentales. Para la teórica de la *performance*, el archivo de la palabra escrita debe siempre colocarse en serie con el repertorio que funciona como “memoria corporal: performances, gestos, oralidad, movimiento, danza, canto y, en suma, todos aquellos actos pensados generalmente como un saber efímero y no reproducible” (Taylor, 2015, p. 99). Esta perspectiva amplía el alcance de los análisis literarios y artísticos hacia los artefactos híbridos, permitiendo ir más allá de las fronteras disciplinarias tradicionales.

En tal sentido, es posible rastrear en una zona del arte y la literatura contemporáneos latinoamericanos la apertura hacia los saberes, las cosmovisiones y las creencias religiosas (no es azarosa la presencia de Exú en la instalación) que contribuyen a forjar una nueva memoria corporal que discute la legada por el sistema colonial, en términos de nación, de raza y de género. Como se verá en las páginas que siguen, el trabajo con lo religioso –en su vertiente popular– permite delinear narrativas alternativas y emancipadoras

con el objeto de trazar rupturas culturales y epistemológicas dentro del paradigma occidental racional, moderno y cristiano, y hasta incluso permite sanar los traumas originados por la desigualdad, el racismo y la homofobia.

Siguiendo a Renée de la Torre, la religiosidad popular es entendida como un sistema devocional característico de América Latina “no solo por su colorido y vivacidad, sino sobre todo por ser una encrucijada histórica que mantiene la tensión del mestizaje cultural que ha tenido lugar en distintas etapas de la vida de este subcontinente” (2021, p. 261). De este modo, al construirse por fuera de las instituciones y bajo la dinámica del sincretismo –entre el catolicismo, introducido por los conquistadores, las cosmologías indígenas y, posteriormente, las religiones de origen africano que llegaron con el esclavismo–, la religiosidad popular alberga el entrecruzamiento de distintas matrices de sentidos, distintos sistemas y tradiciones religiosas, tramas de poder e ideologías. Este carácter transversal hace que, lejos de oponerla a la idea de lo moderno, se puedan vislumbrar los modos en que las experiencias religiosas construyen sus accesos propios y periféricos a la modernidad, generando críticas aunque también, como afirma De la Torre, “estéticas decoloniales” (2021, p. 288).

Las nociones de *encrucijada* y *transversalidad* guían el análisis de las obras de tres artistas de la escena latinoamericana actual, la ya mencionada de Iki Yos Piña Narváez Funes, de Castiel Vitorino Brasileiro y de Ventura Profana, en tanto sus trabajos exploran las diversas formas que toma el elemento religioso en el mundo moderno –en el límite o por fuera de la hegemonía católica– y la necesidad de releerlo desde una óptica decolonial y liberadora de los roles asignados de género. Es por eso que la transmutación espiritual con su potencia de movimiento, transformación e ilegibilidad en términos occidentales se vuelve una referencia constante en algunas experiencias estéticas de estos artistas, producidas en el cruce de saberes y disciplinas.

Un cuerpo otrx: Iki Yos Piña Narváez Funes

En 2018, dos años antes de la instalación que realizó con Jota Mombaça, Iki Yos Piña Narváez Funes había publicado el ensayo *No soy queer, soy negrx, mis orishas no leyeron a J. Butler*.¹ Este texto, que fue leído en el marco de “El Porvenir de la Revuelta”, en Matadero-Madrid en 2017, se erige como una suerte de manifiesto, que desde el comienzo atenta contra una serie de identidades construidas históricamente dentro de los movimientos LGBTQ+. Así afirma: “no soy gay” (2018, p. 1), “no soy de “la diversidad sexual”, ni de “la sexo-genero-diversidad” (p. 2), “no soy homosexual, esa categoría que forma parte del discurso médicoocidental que reduce todo a un genital” (p. 2); por su parte, al referirse a lo *queer*, señala que si esta es una “categoría apropiada desde la blanquitud académica derivada a una moda”, tampoco lo es.² Finalmente, abraza una identidad posible al sentenciar: “Soy intensamente negrx” (p. 2). La declaración no debe tomarse en un sentido esencialista, sino en los términos de una construcción identitaria que deviene en la pregunta sobre cómo son y cómo pueden ser representados los “cuerpxs etnoracializados”, los “migrantxs” y los “negrxs”, “posteriormente higienizados y blanqueadx por discursos académicos, la estetización y por el mercado” (p. 3). Si, como sostiene Leonor Arfuch, no hay identidad por fuera de la representación, es decir, de la narrativización necesariamente ficcional del sí mismo, individual o colectivo (2005, p. 22), Iki Yos escribe performáticamente este texto moldeando una identidad inventiva con pliegues de citas y referencias de la cultura popular, del pensamiento negro y el feminismo negro, y del canon europeo “tropicalizado, barroquizado en el Caribe de Abya Ayala” (2018, p. 6), que se aúnan bajo la fuerza de la emoción y no del dominio de la razón, como se puede leer en el siguiente fragmento:

¹ Firmado como yos (erchxs) piña narváez.

² La categoría, sin embargo, no es totalmente desestimada ya que aparece lo *cuir* como la posibilidad de una lectura “situada, encarnada y corporizada” realizada desde el sur global por sus “hermanas negras y racializadas” (p. 3), que ponen en circulación sus sentires, sus gramáticas y una resignificación del concepto.

Recuerdo a Audre Lorde, quien decía en su texto la hermana extranjera: “Los padres blancos nos dijeron ‘Pienso, existo’. La madre Negra que todas llevamos dentro, la poeta, nos susurra en nuestros sueños: ‘Siento, luego puedo ser libre’.” Y esos susurros y esa madre que nos susurra, en mi caso, viene con toda la fuerza de la cosmopolítica Yoruba y la energía de los Orishas que estuvieron rodeando mi socialización. Esas oralidades ancestrales que ayudaron a construir mi cuerp^x no binarix, esas narrativas cosmológicas que se enfrentaban a los relatos de la razón colonial sobre nuestr^xs cuerp^xs y que bajan como susurros de la voz Oxumaré y se mueven en la encrucijada de caminos de Exu, en la picardía y la perversión del Elegguá [...] Para mí, esto se traduce en afectividades no binarias, no dimórficas, cuerp^xs imaginados que nunca leyeron a Judith Butler y al canon blanco-hegemónico Queer, pero quizás bailaron Vogue con l^xs negr^xs de París is Burning y dialogaron con deidades incaicas que inspiraron a Giuseppe Campuzano y su Museo Travesti del Perú. Con esas referencias he empezado a construir este cuerp^x otr^x (Piña Narváez, 2018, p. 4).

Si la rescritura de la clásica frase de René Descartes realizada por Audre Lorde agrieta los cimientos sobre los que se asentó el pensamiento occidental y la asociación entre la razón, el género masculino y la primacía blanca al situarla en los labios de una madre poeta negra que apela a la fuerza del sentir, Iki Yos agrega que la fuerza de la afectividad debe tomar en consideración las creencias religiosas, negadas o perseguidas desde los inicios de los Estados nación. No por casualidad coloca la palabra “cosmopolítica” para hablar de la cosmovisión yoruba, dando cuenta de la posibilidad de componer un mundo en común a través de vínculos entre entidades heterogéneas que, en este caso, desestabilizan las fronteras entre lo humano y lo no humano en la forma de lo sagrado. En este sentido, como afirma Isabelle Stengers (2002), el prefijo “cosmo” del término cosmopolítica

debería comprender la problemática reunión de las muchas formas de valor, concretas, heterogéneas y duraderas que componen la realidad, incluyendo, pues, seres tan dispares como los “neutrinos” (una parte de la realidad de los físicos) o los ancestros (una parte de la

realidad para aquellos cuyas tradiciones les han enseñado a comunicarse con los muertos) (citado en Rodríguez-Giralt, Rojas y Farías, 2014, p. 7).

Pero la cosmopercepción religiosa, entendida en términos cosmopolíticos, no solo abraza ontológicamente aquello que no entra en la dimensión de la humanidad, no solo desafía el orden moderno, colonial y cristiano, sino que también combate la supuesta universalidad que porta el sujeto *queer*; así lo define: “La supremacía blanca y lo queer promueven un sujeto secular no musulmán, no creyente en ancestros ni espiritualidades, ni orishas, no negrx, no originarix, no migrante, no refugiadx. Sólo Queer. El nuevo sujeto universal” (Piña Narváez, 2018, p. 12).

En tal sentido, la intervención realizada en el espacio digital The Backroom del Museo Tamayo es un buen ejemplo de cómo combatir esa universalidad, ya que ahí trabaja visual y poéticamente con las reinterpretaciones del culto a María Lionza, La Guaichia, una figura de devoción afrovenezolana que surge de la integración y asimilación de diversas fuentes religiosas: el catolicismo, el esoterismo, el espiritismo, la santería y el umbandismo. Un sincretismo que, además, se encontraría representado en la fusión de lo femenino y lo masculino, lo humano y la tierra, las plantas y los animales, en su función de guía en la vida y en la muerte, en su capacidad canalizadora que equilibra lo malo y lo bueno, lo individual y lo colectivo. No resulta casual, dado este ímpetu híbrido que hace estallar los binarismos, que Iki Yos Piña Narváez eligiera a María Lionza como santa de las travestis.

Además de una estampita que diseña con la imagen digital de La Guaichia y el rezo donde le pide por el alejamiento de la “cisfragilidad” y la “travestización” del mundo, se encuentra un poema largo, escrito en inglés, que cierra la exhibición virtual y que se titula: “whats is the gender of a butterfly? whats is the gender of a snake?”. La pregunta, que también estuvo presente en la instalación

realizada con Jota Mombaça mencionada al comienzo, alude al poder sagrado de la mutación. Las primeras estrofas expresan:

The Guaichia is a entity, its butterfly is a snake at the same time it is a rainbow, it's a river in connection with a sea. is Maria Lionza an indigenous womxn. Is oxumaré too

what is the gender of guaichia?

white supremacy does not understand us

whats is a gender of butterfly?

the medical and cis gender system doesn't understand us (Piña Narváez, s.f.)

La imposibilidad del entendimiento se revela como una oportunidad dentro del sistema normativo, desigual y restrictivo de la heterosexualidad obligatoria o “normalidad sexual”, como la calificaba el diccionario norteamericano Webster-Merriam en 1934.³ Un no-entendimiento que se asienta en el poder de transmutación que ofrecen las espiritualidades afroatlánticas, en tanto tecnologías ancestrales que transforman las narrativas de raza, género, de espacio y de tiempo contruidos por Occidente. Sobre este último aspecto, Leda Maria Martins aloja las espiritualidades afrodescendientes en ese “tiempo en espiral” que define como un “movimiento de reencontro”, un tiempo que no es lineal, ni fragmentado en presente, pasado y futuro: un tiempo que persiste a pesar de la colonización del tiempo, en la simultaneidad de la presencia (Martins, 2021). El tiempo se vuelve potencia para salir de las dicotomías y entregarse a la simultaneidad de la encrucijada de tiempos y de identidades, como se ve en La Guaichia, entidad divina que es al mismo tiempo mariposa, serpiente, arcoíris, río y mar, María Lionza (mujer indígena), una santa, y el orixá Oxumaré.

Por eso, preguntarse por cuál es el género de La Guaichia deja en suspenso la pregunta, que queda sin respuesta, alojada en lo

³ Sobre el tema, véase Martín Alegre (2011).

liminar, allí donde el lenguaje se pierde para dejar paso a la piel, a las materias que cargan energía y el poder de transformarse. Una pregunta, además, que se repite incesantemente; y como afirma Leda, “lo que en el cuerpo y en la voz se repite es también una episteme” (Martins, 2021). Una forma de conocer el mundo que necesariamente involucra a la espiritualidad de la religiosidad popular, en su hibridismo cristiano con los cultos afrocaribeños, que funciona como una máquina desclasificatoria que arrasa con las lógicas de la biología, la medicina y la cultura que pretenden rotular los cuerpos y jerarquizarlos.

Castiel Vitorino Brasileiro y las ancestralidades interespecíficas

Dentro de la misma intervención que realizaba Iki Yos Piña Narváez en el Museo Tamayo se encontraba una conversación en audio con la artista brasileña travesti, psicóloga y macumbeira Castiel Vitorino Brasileiro. En la charla que pertenece al pódcast *Macumbas de travesti* de Castiel Brasileiro, ambas refieren a la posibilidad de imaginar cuerpos antes de la racialización del mundo, por fuera de la cárcel de la colonialidad y del régimen de marcación de cuerpos dentro de la cisgenericidad. Mezclando portugués, español y portuñol, Castiel refiere a la relación colonial que el Brasil desarrolló con los orixás en su atribución de diferencias de raza y género. La traducción –o traición– del orixá Oxum es el ejemplo elegido para mostrar la simplicación narrativa que se realiza al mostrar este orixá como una mujer negra, voluptuosa y vanidosa, que solo se preocupa por el amor, borrando así sus características más interesantes y complejas que exceden el estereotipo machista. Lo que ella cuestiona es la humanización que se realiza de la entidad divina, ya que –señala– “Oxum é a própria cascada, Oxum é o próprio rio, Oxum é a própria água”. En sintonía con La Guaichia,

los orixás tampoco pueden detenerse en una forma fija, son movimiento y fluidez, y como el agua, tienen el poder de transmutar.

En una entrevista con el curador Luiz Camillo Osorio, Castiel afirma en su lenguaje impuro:⁴

Não sou nada além de uma criatura escura, uma mulher invertida, um homem maldito, uma flor, uma tormenta. Si, soy tudo isto pero no se mi nombre. Pois soy tudo isso. Pois no soy nada más que un respiro cítrico. La forma de la menya. Kalunga (Brasileiro, 10 de septiembre de 2021).

Y más adelante agrega: “Vocês me nomeiam Castiel, negra, travesti, psicóloga, artista. Sim. Mas no fundo do mar não me importa, e é disso que se trata minha vida, minha obra: a boa morte, kalunga”. Kalunga, ser supremo de la cosmología bantú, es el principio de la vida, donde la vida se forma, el mar u océano; fuente y origen de vida; pero también es el mundo de los muertos, el mundo invisible, de las memorias, de las almas. Es entonces el principio dios del cambio y de la fuerza que continuamente genera y permite que la tierra esté en perpetuo movimiento (Santos, 2019, p. 23). A partir de este movimiento incontrolable de *transmutación*, ella compone *Corpo-flor*, en 2016, a través de fotografías, videotextos y objetos escultóricos hechos para el cuerpo. Esta serie se conecta con su propia transición de género, pero también con acoger la condición efímera y mutante de las plantas, formando una ontología corpoflor que se nutre de las metamorfosis, los camuflajes y los mimetismos. Con esta obra conecta, según declara, transmutación con efimeridad. En su libro, *Quando encontro vocês. Macumbas de travesti, feitiços de bixa*, escribe:

E digo e repito: não quero ser Humana! Sou água mole, pedra dura, planta que cura e perfura [traspassa]. Eu sou travesti macumbeira e

⁴ En sus respuestas, Castiel habla español y portugués, así como a veces usa el inglés, el kimbundo y el pajubá, lengua de las travestis en Brasil.

se fui na farmácia comprar hormônio é porque meu corpo é e vive na encruzilhada. [...] Sou uma ancestral do futuro (Brasileiro, 2019, p. 9).

Nuevamente, es la encrucijada el espacio elegido para habitar por cuerpos que se salen de la normativa humana y genérica, que reniegan de una definición acabada, que prefieren quedarse en la indeterminación ilegible. Al igual que la subjetividad que imaginaba Iki Yos, la identidad que propone Brasileiro no puede fijarse en una única especie, en un tiempo determinado. De hecho, la ancestralidad no se ubica en el pasado sino en un futuro que no se piensa ni de modo lineal ni progresivo. Una concepción espiralada del tiempo que, como explica Maria Leda Martins, se funda

no lugar de privilégio do ancestral que preside, como Presença, as espirais do tempo, habitando a temporalidade transiente, o ilimitado passado, per si composto de presente, passado e futuro acumulados, o pote Kalunga, núcleo da energia vital em movimento. No Brasil, Kalunga também é identificado como o Mar-Oceano, lugar do sagrado, espelhando a divindade, na qual habita o poder da vida, da morte e das travessias (Martins, 2021).

Lo ancestral, entonces, se acompaña siempre de una visión sacra del universo que admite lecturas duales de lo real, pero no binarias, siempre apostando por las transformaciones y los devenires. Kalunga es, para Castiel Brasileiro, una zona de memoria, donde aparecen las memorias de las transfiguraciones y, por ende, de la libertad. Es también el lugar de las ancestralidades interespecíficas donde ya no funcionan las categorías identitarias de cisgeneridad, sexualidad y raza (Brasileiro, 2022, p. 70). Por eso piensa las religiones como barcos y la espiritualidad como un mar que no puede ser delimitado por las instituciones.

En una carta que Jota Mombaça –la misma artista que curaba la exposición con Iki Yos Piña Narváez, con la que comenzó este capítulo– le envía a Castiel le escribe que ellas jamás fueron humanas y que por eso, agrega, pueden “ser flor y mierda y sagradas”

(Mombaça, 2024, p. 107). En claro juego con el título del conocido libro de Bruno Latour, *Nunca fuimos modernos*, Mombaça arma una serie en la que la flor remite al régimen de lo estético, la mierda a lo abyecto y lo sagrado suspende esas categorías introduciendo la dimensión ritual. En esta línea, se inscriben las instalaciones que Castiel realiza en conexión con lo terapéutico. Por ejemplo, los llamados *Quartos de cura*, que son espacios artísticos y de investigación clínica que, como “templos efímeros” (Brasileiro, 10 de septiembre de 2021, p. 80), se han situado temporariamente en diversos espacios y en distintos momentos.⁵ En esos cuartos que cruzan arte con psicoanálisis y saberes y espiritualidades, los participantes pueden encontrar diferentes elementos, desde hierbas de poder espiritual, jabones y velas hasta fotos, libros o instrumentos musicales, con los que crear imágenes, escritos o sonidos que giren en torno a la cura del trauma de la racialización. Lejos de la industria farmacológica, se hace hincapié en la materialidad de las plantas y en el conocimiento de las *benzedeiras*, *curandeiras* y *rezadeiras*. Pero también se decoloniza el tiempo al pasar al tiempo de la macumba que es “un tiempo del cuerpo y no de la identidad” (Brasileiro, 2019, p. 14), un tiempo ritual, de pasaje, que, como dice Victor Turner (1988), se aloja en un proceso de transformación o cambio cualitativo en un sentido ontológico.

La teología de la transmutación de Ventura Profana

Bajo el título “Tener fe es tener coraje, tener coraje es tener fe”, la revista mexicana *Terremoto* publicó en el año 2021 una conversación entre Castiel Vitorino Brasileiro y Ventura Profana, artista visual brasileña, pastora evangelista, cantante y escritora. De entrada,

⁵ En 2018 se instaló en el el Museu Capixaba do Negro Verônica Paes (Mucane) como parte de la exposición “Malungas”; en el 2021, en la Trienal de Artes “O rio é uma serpente”, en Sorocaba, São Pablo; en el 2022, en la exhibición “4+3=1”, en el SAVVY Contemporary, Berlín.

Castiel coloca el diálogo en el marco de la relación entre cristianismo y macumbaria en un contexto de creciente intolerancia religiosa,⁶ y una de sus primeras preguntas hacia Profana parte de una cita bíblica para referirse a la evangelización cristiana como práctica colonial fundamental para la modernidad y sustento de la violencia racial. A través de la figura del apóstol Saulo –luego Paulo–, Ventura concuerda con la construcción de una teología servil, basada en la redención y el sacrificio, que tuvo como misión asesina de “salvar = blanquear”, constituyendo una colonialidad en la era cristiana que funcionó de soporte del “sistema capitalista-devorador de todo lo que ve, oye y siente”. Es por eso que, para ella, el camino es el de la desobediencia, crear pensamientos e imaginaciones que no le teman a la contradicción. Así le explica a Castiel:

Cuando imagino congregaciones, pienso en espacios efímeros de libertad como los que tú creaste, amiga; a partir de tu conocimiento y sabiduría macumbeira. Creo que el trabajo, como desafío poético y espiritual, consiste en elaborar camuflajes que nos garanticen comodidad, seguridad y plenitud en las inevitables negociaciones con quienes desean nuestra aniquilación, pero sobre todo con quienes deseamos que se curen y sean restituidas. El suero de la *caranguejeira* no cura las mordeduras de la cascabel, por eso creo que la sanación viene y vendrá según el Evangelio, en este caso: el evangelio del fin o, mejor dicho, a través de una desorientación evangélica (Profana, 19 de abril de 2021).

En claro disenso con el discurso virulento y las acciones llevadas a cabo por sectores evangélicos en contra de las prácticas de las religiones no cristianas –en especial, afrobrasileñas–, Ventura Profana, como artista y pastora, establece una filiación estética y política con el trabajo artístico, terapéutico y espiritual de Castiel,

⁶ Durante el gobierno de Jair Bolsonaro crecieron las amenazas y se volvió más violenta la intolerancia de grupos evangélicos hacia las religiones afrobrasileñas, según lo informó la Comisión para Combatir la Intolerancia Religiosa (CCIR), un organismo fundado en 2007. Para un panorama sobre el tema, Cueto (29 de enero 2020).

conectando el conocimiento del Evangelio con la sabiduría de la macumba. La importancia de conectar creencias también se comprueba en sus canciones. En el disco que lanzó en 2020, *Traquejos Pentecostais para Matar o Senhor*, junto con Podeserdesligado, se encuentra una canción llamada “Eu não vou morrer”, en la que se escucha: “Juntas em unção / Fizemos da cruz a encruzilhada”, es decir, que se junta a Exú –el orixá de los cruces y la figura más santanizada de la cultura afrobrasileña– con Jesucristo. Un sincretismo que no enmascara, sino que exhibe la posibilidad barroca del tránsito; en este sentido, como distingue Renée de la Torre, “a diferencia del mimetismo propio de las copias del barroco colonial, el instrumento de decolonización del posbarroco parece ser la transfiguración” (2021, p. 283). Siguiendo este deseo transfigurador, más adelante menciona a Kalunga:

Não mais calvário
 Arrebatamos das mãos do senhor
 As chaves de nossas cadeias (eu não vou, eu não vou)
 Dancemos engenhosas e aprendamos a voar (eu não vou morrer)
 Para respirarmos submersas em águas vivas
 Superabundantes (não, não)

 Em Kalunga
 Somos eternals

Kalunga, espacio acuático y eterno de la cosmología bantú que, como ya se vio con Castiel, aloja las mutaciones y los camuflajes, nociones centrales también en la propia teología elaborada por Ventura a la que llamó teología de la transmutación.

Una nueva teología y una nueva lectura del evangelio a seguir: el evangelio del fin que propone el fin de la culpa y la revocación de todo aquello que se entregue como una sentencia irrevocable, definitiva. En línea con estos preceptos, llama a “matar al señor” (Profana, 2022) como paso vital que desvincule a Jesús del legado de un hombre blanco cisgénero y lo libere de la prisión visual al que lo destinó el orden católico apostólico romano en conexión

con el arte europeo. Profana insta a reconocer, por el contrario, las experiencias de transmutación de Jesús, su postura y pensamiento crítico divergentes al modelo de Estado vigente en Jerusalén, que pueden leerse en la Biblia; asimilando su brutal asesinato con las vidas de las travestis que también son vejadas y asesinadas en Brasil. En uno de sus collages toma *La primera misa de Brasil* de Victor Meirelles, de cuadro fundacional del romanticismo indianista brasileño, y se coloca a ella misma en lugar de Jesucristo en la cruz. En una entrevista, afirma:

Eu reconheço Jesus como uma travesti preta e me reconheço enquanto Jesus porque eu percebo que há em mim algo que havia em Cristo. Acho que há um dialogo entre a vivência da travesti preta e a vivência de cristo - que provavelmente era uma travesti preta (en Albuquerque, 19 de enero de 2021).

Su teología, entonces, construye interseccionalmente una crítica de género, clase y raza en la sociedad contemporánea brasileña, en la que resuena la idea de liberación, propia de la corriente teológica cristiana desde los años sesenta. Así lo enuncia en una conversación virtual con David Ribeiro, realizada en el marco de la exposición de cuatro videos inéditos seleccionados para la Sala de Vídeo del MASP:

A teologia da Transmutação, como toda teologia crista, ela tá extremamente vinculada a uma luta pela libertação dos oprimidos, a uma luta por justiça social, política e económica, a uma luta pela vida, pelo direito à vida e pelo direito ao exercício da vida em plena condição, a vida em abundancia (Ventura, 2024).

Pero, además, su teología de la transmutación se inscribe en una genealogía de teologías que, desde los años noventa, mostraron los límites de la teología de la liberación al solo concentrarse en el factor socioeconómico: así surgieron las teologías feministas, las teologías gay y las teologías *queer*, entre otras. La “teología indecente” de Marcella Althaus-Reid, por ejemplo, se propuso “quitarle la

bombacha a la teología heterosexual” (2023, p. 52) no solo haciendo visible las narrativas patriarcales de las narrativas religiosas y buscando las subversiones sexuales que pudieran impugnar la imagería cristiana heterosexual que llegó a Latinoamérica para reproducir expresivos modelos de sexo-género vía normalización y control, sino también discutiendo con los liberacionistas y su ideología de “machos” que homologaba al cristiano con un pobre asexuado dando por sentado que no había nada fuera del cristianismo, “ni mayas en Guatemala ni adoradores candomblé en Brasil” (p. 62), y sin oponerse a la subordinación de las mujeres.

Profana, sin embargo, elige otro camino al retornar a los años setenta y es inscribirse en la línea de la teología negra de la liberación a partir de las citas de uno de sus fundadores, el teólogo estadounidense James H. Cone. De este modo, queda claro que la teología de la transmutación no escinde la necesidad de la ampliación de la cultura evangélica para alojar las sexualidades disidentes de la emergencia por combatir el racismo. Jesús como travesti negra es un Jesús incomprensible tanto para creyentes conservadores como para laicos progresistas. Un Jesús excepcional y de conducta errática que sienta las bases del “malandraje teológico” como “praxis evangélica de sanación y liberación profética a través de una desorientación pentecostal” (Profana, 2022). Dentro de esta desorientación, Ventura elige prescindir del mito de la crucifixión y resurrección para que su lugar lo ocupe la lógica del transmutar: Jesús no resucitó, sino que transmutó. Y, citando a Jota Mombaça, propone la descomposición como una bendición. Lejos de sostener la trascendencia y la promesa de un mundo mejor, Ventura Profana escoge la materialidad de la muerte que, al igual que Kalunga, desintegra radicalmente las identidades al desdefinir sus límites.

A modo de conclusión

El recorrido siguió un diálogo, por momentos explícito, por momentos construido, entre Iki Yos Piña Narváez, Castiel Vitorino Brasileiro y Ventura Profana, tres artistas contemporáneos que, con sus trabajos y sus intervenciones públicas, intentan imaginar formas de decolonizar un presente que, bajo el *cistema* capitalista, no cesa de reproducir desigualdad, racismo, homo- y transfobia. Una de las estrategias utilizadas es volver la mirada hacia los saberes, cosmovisiones y creencias religiosas que, por fuera de las instituciones, pueden contribuir a diseñar otros espacios –que no se definan por su utilidad extractivista–, otro tiempo –que no siga una evolución lineal y progresiva–, otros cuerpos –que se abran a la mutación– y otras identidades en devenir. Se busca entonces nuevas categorías para el arte y la vida que se desvíen de los límites y normas impuestos por el modelo occidental, moderno, racional, blanco y cristiano, apostando en ese gesto por la experiencia móvil de las transmutaciones. En claro rechazo a la institucionalidad de la fe pero también a la espiritualidad individual, tan alienada con el avance de las derechas en Latinoamérica, las obras y declaraciones de Piña Narváez, Brasileiro y Profana hacen de lo sagrado un elemento colectivo que participa y/o acompaña políticamente los reclamos de los feminismos o transfeminismos y los movimientos negros e indígenas en la actualidad de Nuestra América-Afro-Abya Yala.

Bibliografia

Albuquerque, Gabriel (19 de enero de 2021). “Profetizar a vida travesti”: entrevista com Ventura Profana. *Volume Morto*. <https://volumemorto.com.br/entrevista-ventura-profana/>

Arfuch, Leonor (2005). Problemáticas de la identidad. En Leonor Arfuch (comp.), *Identidad, sujetos y subjetividades* (pp. 19-41). Buenos Aires: Prometeo Libros.

Brasileiro, Castiel Vitorino (2019). *Quando encontrou vocês. Macumbas de travesti*,

feitiços de bixa. Vitória: Editora da autora.

Brasileiro, Castiel Vitorino (10 de septiembre de 2021). Conversa com Luiz Camillo Osorio. *Pipa*. <https://www.premiopipa.com/2021/09/luiz-camillo-osorio-conversa-com-castiel-vitorino/>

Brasileiro, Castiel Vitorino (5 de julio de 2020). Santería, Guaichia, y nosso corpo do Caribe. *macumbas de travesti* [Pódcast]. Spotify.

Cabezas, Laura (2023). Relecturas religiosas y sexualidades disidentes en una ancestral contemporaneidad. *Landa*, 11(2), 350-367.

Cueto, José Carlos (29 de enero 2020). “Traficantes de Jesús”, los pandilleros evangélicos que atemorizan a las religiones afro-brasileñas en Brasil. *BBC News Mundo*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-51121528>

Museo Madre [museomadre4466] (15 de diciembre de 2021). Re-thinking Nature | Iki Yos Piña Narváez & Jota Mombaça [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=94TBuSLiGIE>

Martín Alegre, Sara (2011). *Desafios a la heterosexualidad obligatoria*. Bellaterra: Cos i Textualitat; Universitat Autònoma de Barcelona. <https://webs.uab.cat/saramartinalagre/wpcontent/>

uploads/sites/189/2022/09/sara_martin_desafios_a_la_hetero-sexualidad_obligatoria_2011.pdf

Martins, Leda Maria (2021). *Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela*. Río de Janeiro: Cobogó.

Piña Narváez, Yos (erchxs) (2018). *No soy queer, soy negrx, mis orishas no leyeron a J. Butler*. México: Zineditorial. <https://zineditorial.wordpress.com>

Piña Narváez, Iki Yos (s.f.). Iki Yos Piña Narváez. *The Backroom*. <https://www.museotamayo.org/thebackroom/iki-yos-pina-narvaez>

Piña Narváez Funes, Iki Yos y Mombaça, Jota (2021). *Black Eldorado (We are the earthquake)*. Museo Madre Napoli. <https://www.madrenapoli.it/en/jota-mombaca-iki-yos-pina-narvaez/>

Profana, Ventura y Podenserdesligado (2020). Eu não vou morrer [Canción]. En *Traquejos Pentecostais para Matar o Senhor*.

Profana, Ventura (19 de abril de 2021). Tener fe es tener coraje, tener coraje es tener fe. *Terremoto*. <https://terremoto.mx/revista/tener-fe-es-tener-coraje-tener-coraje-es-tener-fe/>

Rama, Ángel (1983). *La ciudad letrada*. Hanover: Ediciones del Norte.

Rodríguez-Giralt, Israel; Rojas, David y Farías, Ignacio (2014). Cosmopolíticas. *Revista Pléyade*, (14), 1-15. <https://biblat.unam.mx/hevila/PleyadeSantiago/2014/no14/1.pdf>

Santos, Tiganá Santana Neves (2019). *A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil* [Tesis de doctorado]. Universidade de São Paulo.

Sodré, Muniz (1988). *A verdade seduzida*. Río de Janeiro: Francisco Alves.

Stengers, Isabelle (2002). *Penser avec Whitehead: une libre et sauvage création de concepts*. París: Gallimard.

Taylor, Diana (2015). *El archivo y el repertorio. La memoria cultural performática en las Américas*. Santiago: Universidad Alberto Hurtado.

Torre, Renée de la (2021). La religiosidad popular de América Latina: una bisagra para colocar lived religión en proyectos de descolonización. *Revista Cultura e Religión*, 15(1), 259-298.

Turner, Victor W. (1988). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.

Sobre las y los autores

Jaime Antonio Preciado Coronado es profesor investigador del Departamento de Estudios Ibéricos y Latinoamericanos, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad de Guadalajara. Es integrante del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores Nivel III. Doctor en Estudios de las Sociedades Latinoamericanas por la Universidad de París III. Actualmente es director del Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados (CALAS).

Jochen Kemner es gerente general del Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados (CALAS) en la Universidad de Guadalajara, México y colaborador científico de la cátedra de relaciones internacionales en la Universidad de Kassel, Alemania. Tiene un magister en Historia, Ciencias Económicas y Estudios Culturales de España y América Latina y un doctorado en Historia. Ha sido profesor visitante en la Universidad de La Habana (Cuba), la Universidad Nacional San Martín (Argentina) y la Universidad de Guadalajara (México).

Martín Bergel es doctor en Historia por la Universidad de Buenos Aires y profesor en Historia de América Latina e Historia Global en esa universidad y en la Universidad Nacional San Martín. Es

investigador del CONICET con asiento en el Centro de Historia Intelectual de la Universidad de Quilmes, donde dirige su Maestría en Historia Intelectual. Ha sido *fellow* del CALAS y de la Fundación Alexander von Humboldt en el Instituto Iberoamericano y la Universidad Libre de Berlín. Es autor de varios libros, artículos en revistas, así como coordinador de dos antologías de textos de José Carlos Mariátegui.

Laura Cabezas Baamonde es doctora en Letras por la Universidad de Buenos Aires, se desempeña como docente en la cátedra de Literatura Brasileña en la carrera de Letras de la misma universidad (UBA). Desde el 2023 es investigadora asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (UNSAM-CONICET), en espera de designación. Sus investigaciones se centran en las relaciones entre literatura, arte y religiosidades latinoamericanas. Es autora del libro *Devociones modernas. Cruces entre vanguardia y catolicismo en Argentina y Brasil* (Ed. Eudeba, 2025).

Heriberto Cairo Carou es doctor en Ciencias Políticas y Sociología, catedrático de Ciencia Política y de la Administración en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid (UCM), de la que fue decano entre 2010 y 2018. Ha sido profesor invitado en varias universidades españolas y extranjeras, y forma parte del consejo editorial de varias revistas internacionales. Desarrolla sus investigaciones en el campo de la Geografía Política, con especial énfasis en el estudio de la geopolítica de la guerra y la paz, las identidades políticas e ideologías territoriales y las fronteras.

Flávia Carlet es doctora en Sociología Jurídica por la Universidad de Coimbra. Actualmente es investigadora visitante en York University (Canadá). Colabora con la Red Nacional de Abogadas y Abogados Populares y con el Instituto de Derecho, Investigación y Movimientos Sociales. Desde 2015 ha apoyado a las comunidades

afrodescendientes de La Chiquita (Ecuador) y Marambaia (Brasil) en la defensa de sus territorios. Entre sus publicaciones destaca el capítulo “Comunidad Negra, Abogacía Ambiental y Luchas en Ecuador: El Diálogo de Saberes entre Construcciones y Rupturas” (UNAM, Morelia, 2022).

Ignacio García Solano es licenciado en Filosofía y maestro en Estudios Filosóficos por la Universidad de Guadalajara (UdG). Actualmente es pasante de doctorado del Programa en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) suscrito en el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC), siendo al mismo tiempo, estudiante de la licenciatura en Administración Pública por la misma casa de estudios UNAM. Sus líneas de investigación son filosofía social, política y estudios latinoamericanos y caribeños.

Ina Kerner es politóloga cuyo trabajo se sitúa en la intersección de la teoría política, los estudios de género y los estudios poscoloniales. Ha ocupado puestos docentes y de investigación en Berlín, Nueva York, Londres, Islamabad, Duisburgo, Bielefeld, y São Paulo, entre otras. Desde 2017 es profesora de Dinámicas de la Globalización en el Departamento de Estudios Culturales de la Universidad de Koblenz en Alemania. Su investigación actual se concentra en repensar cuestiones centrales de la teoría política a la luz de los estudios post- y decoloniales. Además trabaja sobre aspectos políticos de género y religión.

Otilia Lux de Cotí, mujer maya k'iche'/guatemalteca, es licenciada en Administración Educativa y coordinadora general de diplomados para mujeres indígenas. PMI/Guatemala. Desempeñó altos cargos tanto en Guatemala (miembro de la Comisión del Esclarecimiento Histórico sobre la violación de los Derechos Humanos y hechos de violencia; diputada al Congreso de la República; ministra de Cultura y Deportes de Guatemala) como en

organizaciones internacionales (representante de Guatemala ante el Consejo Ejecutivo de la UNESCO; experta de Pueblos Indígenas en las Naciones Unidas en el Foro Permanente de Cuestiones Indígenas).

Santiago Moya es licenciado y doctorando en Antropología Social por la UNSAM. Fue becario doctoral del CONICET y ha realizado estancias de posgrado en la Universidad de Kassel (Alemania) y en la Universidad Federal de Santa Catarina (Brasil). Sus áreas de interés abarcan los estudios de la ciencia, la antropología del clima y los nuevos materialismos. En su tesis doctoral analiza las nociones de clima y naturaleza presentes en las prácticas científicas, a partir de su trabajo de campo con meteorólogos, productores rurales y funcionarios de Defensa Civil de Argentina.

Emilio Nudelman Cruz es antropólogo social. Maestro y doctor en Estudios Latinoamericanos. Ha realizado estancias de investigación en universidades de Bolivia y Cuba. Invitado como conferencista por diversas universidades públicas de México y América Latina. Actualmente desarrolla una estancia como becario posdoctoral en la Unidad Académica de Estudios del Desarrollo de la Universidad Autónoma de Zacatecas. Su principal línea de investigación es la sociología del desarrollo, y transita entre la ecología política, la antropología filosófica y la sociología ambiental.

F. Miguel Ortiz-Delgado es investigador posdoctoral en la Universidad de Guadalajara. Doctor en Humanidades por la Universidad Autónoma Metropolitana. En 2018 obtuvo Mención Honorífica en los Premios Nacionales del Comité Mexicano de Ciencias Históricas por artículo académico publicado. En 2023 obtuvo el Bill Gay Award “for early career scholars” por sus investigaciones en no-violencia y pacifismo. Es autor de varios libros, el último: *Imperio, virtud e historia trascendental en Roma* (UAM, 2025).

Alberto Rocha Valencia es doctor en sociología por la Universidad París VII. Se desempeña como profesor investigador titular C. en el Departamento de Estudios Ibéricos y Latinoamericanos de la Universidad de Guadalajara, desde 1998. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores-SNI. En la actualidad (2026-2028) es co-coordinador del Grupo de Trabajo de CLACSO “Regionalismo, Integración y Autonomía ante la Disputa Hegemónica Global”. Es autor de numerosos artículos en revistas especializadas, de capítulos de libros, de libros individuales y colectivos y coordinador de libros.

María Luz Ruffini es doctora en Ciencia Política por el Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC), docente y coordinadora académica del Doctorado en Ciencia Política (UNC), la Maestría en Investigación y Gestión de la Seguridad (UNVM) y la Licenciatura en Seguridad (UNVM). Entre sus temas de trabajo se encuentran los procesos políticos y de subjetivación contemporáneos en el marco del tecnoceno y los avances globales de las ultraderechas, las violencias vinculadas al género y las fuerzas de seguridad en América Latina.

Jaime Torres Guillén es profesor de tiempo completo de la Universidad de Guadalajara, México. Es director del Instituto de Investigaciones Sociológicas y de la revista “Vínculos. Sociología, análisis y opinión” del Departamento de Sociología de la Universidad de Guadalajara, México. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel II. Entre sus últimas obras publicadas destacan “Conquistar el Mar del Sur. El control estatal del espacio en la península de Baja California” (2023) y “Lecturas sobre la obra de Pablo González Casanova. Homenaje a 100 años de su nacimiento.” (2024).

Macarena Trujillo-Cristoffanini es doctora en Sociología por la Universidad de Barcelona, con máster en Investigación

Sociológica (UB) y en Igualdad de Género (UCM). Es académica del Departamento de Sociología de la Universidad de Playa Ancha e investigadora responsable del proyecto FONDECYT Regular N.º 1220508 sobre violencias basadas en género en relaciones de (ex) pareja. Su trabajo se ha centrado en el estudio de las violencias contra las mujeres, las resistencias cotidianas y la agencia desde perspectivas feministas e interseccionales.

Pablo Uc es doctor en Antropología Social por el CIESAS Sureste, maestro en Ciencias Sociales y Humanísticas por el CESMECA y licenciado en Estudios Políticos e Internacionales por la Universidad de Guadalajara. Es coordinador del *Observatorio de las Democracias: Sur de México y Centroamérica* (ODEMCA) del CESMECA y miembro del SNII, Nivel 1. Sus investigaciones se centran en los procesos geopolíticos, las relaciones internacionales y la democracia de América Latina y el Caribe, con énfasis en las geopolíticas indígenas de Abiyala. Así como en procesos de democracia, autonomía, movimientos sociales y pluralismo político en el sur de México y Centroamérica.

Miguel Ángel Urquijo Pineda es licenciado en Ciencia Política y Administración Pública por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), así como licenciado en Antropología Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Es maestro y doctor en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNII) en México. Sus líneas de investigación son indigenismo, movimientos indígenas, cuestión étnica, regionalismo (andinoamazónico), progresismo, relación China - América Latina, los movimientos indígenas y resistencias en la Amazonía.

Elizabeth Vargas García es doctora en Derecho Internacional y Relaciones Internacionales por la Universidad Complutense de Madrid. Es profesora investigadora de la Universidad de

Guadalajara, adscrita al Departamento de Estudios Internacionales (DEI-CUCSH). Sus líneas de investigación son: Política Internacional y la relación bilateral México-EE.UU.-Unión Europea; Política exterior de México: Cooperación Internacional para el desarrollo y Cooperación internacional descentralizada, paradiplomacia y actores locales. Es autora de numerosas publicaciones.

Las ciencias sociales y las humanidades en América Latina y el Caribe han impulsado rupturas epistemológicas frente a los paradigmas anglo-eurocéntricos dominantes. Este volumen colectivo surge de la necesidad de anudar y visibilizar el pensamiento político crítico y los saberes propios surgidos desde la heterogeneidad de Nuestra América Afro-Abya Yala. A través de una perspectiva inter- y transdisciplinaria, la obra se organiza en torno a tres nudos temáticos fundamentales: las reflexiones decoloniales y feministas de la crítica al poder; los desafíos de la integración regional y el regionalismo en la actual encrucijada geopolítica global; y las múltiples prácticas políticas, comunitarias y artísticas de resistencia y reexistencia frente al capitalismo extractivo, el despojo y las violencias de género. Un texto riguroso y urgente para comprender las alternativas civilizatorias emancipatorias que se construyen desde el Sur Global.

