

PENSAMIENTO SOCIAL DANÉS SOBRE AMÉRICA LATINA

**Anne Marie Edjesgaard
Jeppesen, Erick Gonzalo
Palomares Rodríguez y
Georg Wink**

(Eds.)

Julia Suárez-Krabbe | Jan Gustafsson
Óscar García Agustín | Georg Wink
Marie Kolling | Elena Ansótegui
Julie Wetterslev | Julio Jensen
Diana González Martín
Claudio Cifuentes-Aldunate
Erick Gonzalo Palomares Rodríguez

.dk

.dk

Pensamiento social
danés sobre
América Latina

.dk



CLACSO

Pensamiento social danés sobre América Latina / Julia Suárez-Krabbe... [et al.]; editado por Anne Marie Edjesgaard Jeppesen ; Erick Gonzalo Palomares Rodríguez ; Georg Wink. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2021.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-813-058-3

1. Dinamarca. 2. Populismo. 3. Derechos Humanos. I. Suárez-Krabbe, Julia. II. Edjesgaard Jeppesen, Anne Marie, ed. III. Palomares Rodríguez, Erick Gonzalo, ed. IV. Wink, Georg, ed.
CDD 306.09

Otros descriptores asignados por CLACSO:
Pensamiento Social / Pensamiento Contemporáneo / Pensamiento Crítico / América Latina / Dinamarca

Pensamiento social **danés sobre** **América Latina**

Eds.

Anne Marie Edjesgaard Jeppesen,
Erick Gonzalo Palomares Rodríguez y Georg Wink

Julia Suárez-Krabbe | Jan Gustafsson
Óscar García Agustín | Georg Wink | Marie Kolling
Elena Ansótegui | Julie Wetterslev | Julio Jensen
Diana González Martín | Claudio Cifuentes-Aldunate
Erick Gonzalo Palomares Rodríguez



CLACSO



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

**Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño
Serie Miradas Lejanas**

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Secretaria Ejecutiva
María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial
Solange Victory - Gestión Editorial
Nicolás Sticotti - Fondo Editorial



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES
CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

Pensamiento social danés sobre América Latina (Buenos Aires: CLACSO, diciembre de 2021)
ISBN 978-987-813-058-3



CC BY-NC-ND 4.0

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.
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>



Este material/producción ha sido financiado por la Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Asdi. La responsabilidad del contenido recae enteramente sobre el creador. Asdi no comparte necesariamente las opiniones e interpretaciones expresadas.

ÍNDICE

Agradecimientos		9
Anne Marie Ejdesgaard Jeppesen Prefacio. Los estudios sobre América Latina en Dinamarca		11
Erick Gonzalo Palomares Rodríguez y Georg Wink Introducción		17
Julia Suárez-Krabbe Descolonizar es un verbo		21
Jan Gustafsson Cuba, Miami y la cuestión del tercer espacio: nación y transnacionalismo cubanos		37
Óscar García Agustín Populismo fragmentado: ¿una cuarta ola de populismo en América Latina?		59
Georg Wink En defensa de la sociedad de clases: La lógica detrás del desplazamiento a la derecha en Brasil		75

Marie Kolling Estética del progreso en la periferia brasileña y respuestas al reasentamiento forzado y el desarrollo urbano	97
Elena Ansótegui Tren Maya o barbarie: comunidades indígenas en el contexto de la globalización	113
Julie Wetterslev Entre colonización y reconciliación: la fragmentación de los territorios indígenas en la Costa Caribe Norte de Nicaragua	131
Julio Jensen Una nota sobre el origen de los derechos humanos: Bartolomé de las Casas y Francisco de Vitoria	147
Diana González Martín Algún día, hoy: el amor como política ecofeminista en Colombia	173
Claudio Cifuentes-Aldunate Fronteras éticas de la puesta en escena en el cine chicano actual	189
Erick Gonzalo Palomares Rodríguez Pensando en conversación: un diálogo socrático sobre la utopía y el populismo latinoamericano desde Dinamarca	209
Sobre las autoras y autores	221

AGRADECIMIENTOS

Erick Gonzalo Palomares Rodríguez y Georg Wink

A LOS EDITORES nos gustaría agradecer explícitamente los esfuerzos de cada una de las autoras y autores de este libro; particularmente porque buena parte de su redacción así como su revisión final ha sido durante los meses complejos de la pandemia provocada por el COVID-19, lo cual significó para muchas y muchos hacer compatibles las tareas de cuidados en el hogar con las responsabilidades académicas. Nunca es fácil encontrar tiempos para la creación intelectual, y hacerlo durante una pandemia ha sido, sin lugar a dudas, un gran desafío que merece ser agradecido doblemente.

Queremos agradecer especialmente la participación en este volumen de la profesora emérita, la Dra. Anne Marie Ejdesgaard Jeppesen, quien desde su “aislamiento voluntario de una jubilada contenta” ha aceptado participar en la edición del libro y escribir un prefacio que consideramos indispensable para todos aquellos que desde fuera de Dinamarca quieran darse una idea del tipo de condiciones en que, algunas veces, se han realizado las investigaciones danesas sobre América Latina.

También agradecemos al Centro de Estudios sobre América Latina [CLAS] de la Universidad de Copenhague por su compromiso en la edición de este volumen al aportar diversos recursos institucionales

y económicos para que este fuera posible. Así mismo queremos agradecer al Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales [CLACSO] por su apoyo durante la edición de este volumen y, sobre todo, queremos hacerle un reconocimiento público a su labor y aportación al debate intelectual internacional a través de esta serie Miradas Lejanas en sus Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño como parte de una pieza clave para un diálogo en conversación sobre América Latina.

Copenhague, marzo de 2021

PREFACIO | LOS ESTUDIOS SOBRE AMÉRICA LATINA EN DINAMARCA

Anne Marie Ejdesgaard Jeppesen

LOS EDITORES ME PIDIERON que escribiera este prefacio para el presente libro sobre Pensamiento Social Danés sobre América Latina, abordándolo desde mi experiencia en el desarrollo de los estudios latinoamericanistas en Dinamarca. Y claro, lo hago con mucho gusto, conociendo perfectamente mis debilidades para poder realizar tal tarea.

Necesariamente mis reflexiones aquí no son objetivas, ya que sería completamente imposible para mí diferenciar la vida profesional de la vida personal y subjetiva. No puedo dar una imagen neutral ni tampoco una presentación completa de lo que han sido los estudios latinoamericanos en Dinamarca. Hay situaciones que no conozco y hay información que no tengo. Por lo tanto, pido un poco de indulgencia y paciencia de los lectores. Si hay errores, son míos y no de los editores.

Las contribuciones de este impresionante volumen representan a seis instituciones de Investigación Superior en Dinamarca y, por un lado, eso ilustra precisamente uno de los problemas fundamentales que hemos tenido siempre los que trabajamos con América Latina en este país; somos pocos, los grupos son muy reducidos, quedamos aislados en nuestras instituciones y hay poca colaboración porque el trabajo diario con la enseñanza y la administración deja poco tiempo para la investigación y la colaboración. Por otro lado, los intereses son

diversos o dispersos, simplemente porque el continente es enorme y la abundancia de temas relevantes abrumadora.

La mayoría de los latinoamericanistas en Dinamarca trabajan en departamentos de lengua, es decir en Las Humanidades. No ha habido en Dinamarca centros de estudios sobre América Latina en departamentos de ciencias sociales.

Mi experiencia personal siempre fue que, en los departamentos universitarios de lenguas extranjeras, concretamente donde había enseñanza del español, los latinoamericanistas fuimos muchas veces vistos como raros porque no trabajábamos con España y en otros ambientes, como por ejemplo en estudios sobre países en vía de desarrollo, también nos vieron como raros porque no trabajábamos con África o Asia.

En general, ha faltado el dinero y el interés para financiar puestos y programas de estudios sobre América Latina por parte de las instituciones académicas —no así como en otros países europeos—. Han sido varios nuestros intentos para crear programas de estudios en común entre grupos y personas en diferentes universidades, pero nunca hemos logrado juntar fuerzas y realmente formular un programa lo suficientemente convincente para persuadir a los fondos externos que nos financiaran.

Mi historia personal, desde la distancia y la perspectiva relajada de la jubilación, parece una larga trayectoria, a veces muy frustrada, para crear puentes y foros de encuentro entre los grupos y personas que, como yo, tenían un pie en Dinamarca y otro en ese continente tan lejano.

El primer intento donde puedo decir que jugué un papel decisivo fue en 1989 cuando iniciamos una red de latinoamericanistas llamada NETLA (Netværk for Latinamerikastudier). Los fundadores éramos tres, los tres estábamos escribiendo la tesis de doctorado, pero trabajando en dos universidades en Copenhague y en tres institutos diferentes donde no había otros con un interés en América Latina. En la primera reunión participaron catorce personas, todas las que conocíamos, un grupo muy diverso entre académicos, periodistas y activistas de ONG. ¡Lo consideramos un éxito enorme! Durante varios años publicamos una revista con información sobre libros y trabajos académicos sobre Latinoamérica y organizamos eventos y seminarios. Conseguimos fondos del gobierno para nuestras actividades y pudimos invitar incluso a investigadores de otros países. Intentamos coordinar nuestras actividades con el Centro de Estudios Latinoamericanos que se había formado en la Universidad de Aarhus (hoy, Latin America Center [LACUA]) en el Instituto de Español y Portugués, una tarea que no siempre resultaba exitosa. En Copenhague se formó un

pequeño grupo de latinoamericanistas en el Centro de Estudios de Desarrollo (ahora DIIS, Danish Institute for International Studies) que también colaboraron en NETLA y publicaron estudios de importancia, pero con el tiempo también tuvieron dificultades porque el dinero giraba hacia África y Asia y hacia estudios de seguridad y Afganistán.

Entramos también en contacto con colegas en Ålborg y de los demás países Nórdicos. En Suecia la situación era muy diferente, ya que existía el Instituto de Estudios Latinoamericanos [LAIS], fundado en 1969, dedicado a los estudios latinoamericanos, con un grupo de gente mucho más grande que el que podíamos reunir aquí, incluso juntando a todas las universidades locales. En general la atención y el interés hacia Latinoamérica en Suecia y Noruega era mucho más marcada, lo cual también se reflejaba en la cantidad de fondos dedicados a los estudios. Otra diferencia era que los suecos eran casi todos de las ciencias sociales, politólogos, economistas, etcétera, mientras que en Dinamarca éramos de las humanidades, filólogos, historiadores, antropólogos, etcétera. El trabajo con los colegas de otros países nórdicos y el intercambio en las conferencias de NOLAN (Nordic Latin American Research Network) que se organizaron desde 2002 han sido siempre de suma importancia.

Pensándolo bien, parece increíble, pero ¡NETLA todavía existe! Cuando los fundadores no pudimos participar más por obligaciones de tipo profesional y familiar, otros nos sustituyeron y ahora la organización tiene más bien carácter de una red de interesados, muchos de ellos profesores de institutos que organizan una serie impresionante de eventos sobre América Latina.

Mientras tanto, en el mundo universitario seguimos intentando crear redes al nivel nacional, al nivel nórdico-escandinavo o, como consecuencia de la falta de recursos y puestos en las instituciones universitarias, a veces solo al nivel personal.

En Aarhus empezaron en 1999 a publicar una revista, *Diálogos Latinoamericanos*, un impresionante esfuerzo, y estuvimos casi todos allí en el grupo de redactores; para todos fue importante porque pudimos publicar nuestros trabajos. Más tarde en Ålborg lanzaron la revista electrónica *Sociedad y Discurso*, ya no tan literario como *Diálogos* y un lugar importante para los que trabajamos con temas políticos, históricos y sociales. Hay que recordar que estas revistas se crearon en foros muy pequeños de poca gente que, sin embargo ¡lograron crear publicaciones *peer-review* con tiraje internacional, prácticamente de la nada!

Hemos perdido a dos colegas importantes que fallecieron, los dos demasiado jóvenes, Ken Henriksen y Sten Fryba. Son difíciles de reemplazar y por las razones económicas y políticas arriba mencionadas

tampoco sucede y el grupo de latinoamericanistas se reduce aún más.

En 2010 decidí crear un Centro de Estudios Latinoamericanos [CLAS] en mi departamento en la Universidad de Copenhague. Como estaba sola, pues no había ningún otro profesor que se dedicara a Latinoamérica, el centro fue inicialmente solo una página web, una realidad virtual, pero con la página web se podía llamar la atención a la existencia de la posibilidad de organizar conversaciones sobre temas relacionados con el continente y, de hecho, lentamente logré tomar contacto con otros u otros me contactaron. ¡Internet es una maravilla! El departamento había aceptado ofrecer espacio de oficina a personas que venían con sus propios proyectos y fondos. Era la única manera para atraer a gente, ya que no solo el departamento sino la facultad estaba económicamente en crisis. Para mí, la creación del centro fue un acto de desesperación. Una manera de sobrevivir y no ahogarme en la situación de soledad profesional extrema. En muchas épocas, mis conversaciones más importantes sobre el continente las he tenido con mis estudiantes.

Con ellos hemos hecho todo tipo de eventos: una exposición sobre México, un libro de enseñanza sobre Centroamérica, cursos experimentales sobre temas como el medio ambiente con celebración del Día de la Madre Tierra, foros de debate con invitados de otros sectores, etcétera. Para mí, el trabajo con los estudiantes y el poder gozar de su creatividad y su entusiasmo ha sido una de las partes que más he disfrutado de mi vida como universitaria.

Una de las actividades de CLAS que más me ha gustado es la que se llama “Across Latin America” en la página web, un lugar de encuentro para estudiantes de doctorado que venían al centro con sus proyectos de otros departamentos e instituciones y hacían presentaciones en español, una lengua que muchos de ellos no tenían la oportunidad de hablar en sus lugares de estudios. Así, creamos un espacio exclusivamente para conversaciones sobre América Latina y sus proyectos. En una oportunidad leímos textos juntos y publicamos un libro junto con colegas de México.

La existencia de CLAS en Copenhague y de LACUA en Aarhus me parece que ha ayudado a hacer más visibles los estudios sobre Latinoamérica en Dinamarca. En la última década, se crearon puestos exclusivamente para Estudios Brasileños y Literatura Latinoamericana en Copenhague y creo que la situación ha cambiado con respecto a cómo era antes. En 2020 se fundó el Instituto Nórdico de Estudios Latinoamericanos [NILAS] de la Universidad de Estocolmo, cambiando no solo el nombre del anterior Instituto de Estudios Latinoamericanos sino también sus objetivos y su estructura, con la ambición de ser un nodo para fomentar la colaboración nórdica en los estudios lati-

noamericanos: NILAS es presidido por una junta directiva que reúne representantes de todos los países nórdicos.

Es más, cuando leo los capítulos en el presente volumen quedo impresionada por la calidad de los estudios y felicito a los editores y a todos los contribuyentes. Pienso que los jóvenes de hoy están mejor preparados para la carrera universitaria que mi generación. No obstante, veo la misma debilidad, si se puede llamar así, en la dispersión, y me parece que en ese sentido los estudios sobre América Latina en Dinamarca no han avanzado y las condiciones, a pesar del todo, tampoco han cambiado tanto. Por lo tanto, tener este libro en las manos me produce mucho optimismo y esperanza.

INTRODUCCIÓN

Erick Gonzalo Palomares Rodríguez y Georg Wink

PLANTEAR O ACUSAR que cierto pensamiento latinoamericano puede ser eurocentrista, implica asumir que las ideas tienen un origen, una nacionalidad y que, además, puede no corresponder con la identidad y el territorio de quienes las piensan: latinoamericanos pensando con ideas europeas. Esta distinción epistemológica entre la identidad de las ideas y la de las personas que las piensan nos es útil para introducir los escritos de este libro: autoras y autores que, pese a estar en Dinamarca, piensan de “forma latinoamericana sobre Latinoamérica”. Como en el reflejo de un espejo, estas autoras y autores están situados en Europa, pero piensan *en y con* América Latina, un “pensamiento en diálogo” con Latinoamérica.

Los textos aquí reunidos no solo desbordan estas categorías entre pensamiento puramente eurocéntrico o latinoamericano, también rebasan los límites impuestos por las disciplinas académicas: las humanidades y las ciencias sociales se dan la mano para ofrecer análisis rigurosos y originales sobre la política, la cultura y la sociedad latinoamericana. Aun así, los editores y la editora hemos intentado agruparlos en tres partes para facilitar la investigación de quienes estén interesados en leer capítulos concretos y no el libro completo.

El primer grupo de textos ofrece visiones panorámicas y generales sobre los grandes debates contemporáneos latinoamericanos. Para empezar, por su supuesto, sobre las propias posibilidades del pensar, Julia Suárez-Krabbe nos propone que, al final del día, *descolonizar* es un verbo. Jan Gustafsoon retoma uno de los grandes temas latinoamericanos, la construcción nacional, además en un país que

pese a ser emblemático no suele recibir la atención que se merece: Cuba. Inmediatamente después Óscar García Agustín aborda el elefante blanco en la sala: el populismo; y hay que decir que, si la construcción nacional es un tema clásico de los estudios latinoamericanos, el populismo se ha convertido en los últimos años en el tema más recurrido y debatido, tanto en América Latina como en Europa. Pero si, como algunos sugieren, el populismo es un síntoma, para cerrar este primer grupo de textos, Georg Wink nos ofrece lo que pueden ser las causas estructurales e ideológicas del populismo, a través de su estudio al caso brasileño.

El segundo grupo de textos se dedica a analizar empíricamente la sociedad latinoamericana a través de diversos casos de estudio, empezando con la investigación de Marie Kolling sobre la situación de las periferias urbanas en Brasil y los reasentamientos forzados. Relacionado con este estudio encontramos el texto de Elena Ansótegui y su investigación sobre la lucha de las comunidades indígenas contra el proyecto del Tren Maya del actual presidente mexicano. También Julie Wetterslev ha investigado sobre los territorios indígenas, y en su texto podemos leer sus conclusiones a una investigación sobre derechos territoriales en la Costa Caribe Norte de Nicaragua.

El tercer grupo de textos nos invita a reflexionar sobre la cultura y la sociedad latinoamericanas a través de diversos textos de carácter histórico, así como la literatura y el cine. El texto de Julio Jensen es un poderoso argumento para sostener que el origen de la idea de los derechos humanos proviene de ese “encuentro de dos mundos” y de los debates de esa época, particularmente a partir de las diferentes posturas de Bartolomé de las Casas y Francisco de Vitoria. El amor como política feminista es propuesto por Diana González a través de la literatura, y las fronteras identitarias del mundo chicano son discutidas por Claudio Cifuentes-Adúnate a través del cine.

Y cierra este libro un texto de Erick Gonzalo Palomares Rodríguez quien, recurriendo a la forma de los “diálogos socráticos”, plantea las posibilidades sobre el diálogo en conversación entre Europa y América Latina, en este caso, hablando sobre el populismo y la utopía.

Si bien la amplitud temática de estos textos, así como la diversidad de afiliaciones institucionales de las autoras y autores, ofrece un buen panorama sobre las investigaciones en marcha sobre América Latina desde el Reino de Dinamarca, su vitalidad e interés no deberían llevar a equívocos sugiriendo que es este un lugar ideal para el desarrollo del pensamiento. Pese a las claras ventajas materiales que tiene un país del norte de Europa en relación con los países latinoamericanos, las condiciones materiales y sociales para el desarrollo del pensamiento no siempre han sido, ni son, las mejores.

Siempre es importante reparar en las condiciones del pensar, es decir, en qué condiciones se hace, o se ha hecho, la investigación sobre América Latina. Por eso es que frente a la ilusión de que en Europa todo es mejor, nos ha parecido fundamental el prefacio de Anne Marie Ejdesgaard Jeppsen, en el que desmitifica las bondades del sistema educativo danés y nos cuenta desde su experiencia a lo largo

de más de cuatro décadas lo difícil que ha sido poder desarrollar un pensamiento social danés sobre América Latina.

En su conjunto, esta obra ofrece una perspectiva de las diferentes maneras de pensar sobre América Latina desde Dinamarca, pero, sobre todo, ofrece un ejemplo del interés que la región despierta desde este lado del Atlántico. Solo nos queda desear que este libro no sea sino el principio, o la ampliación, de un diálogo entre las y los autores, y las y los posibles lectores, porque ¿qué sería del pensamiento sino pudiéramos conversar? Ojalá este libro contribuya al diálogo entre Dinamarca y América Latina.

DESCOLONIZAR ES UN VERBO

Julia Suárez-Krabbe

INTRODUCCIÓN

Este ensayo busca contribuir a nuestros esfuerzos anticoloniales y hacia el pluri-verso (de la Cadena, 2010; Escobar, 2018; Khoo *et al.*, 2020; Kothari *et al.*, 2019). Por esta misma razón, su punto de partida y de llegada son necesariamente incompletos, y no tiene conclusión. Escribo desde mi propia experiencia; aquella que surge al tomarme en serio mi condición histórico-estructural y de pertenencia social: la colombo-danesa, mestiza, blanca. Y este escrito es entonces también parte de un proceso continuo de (des)aprendizaje, reconexión y re-existencia. En otro escrito (Suárez-Krabbe, 2016), he elaborado algunas de estas reflexiones a partir de los aprendizajes que me han regalado los mamos de la Sierra Nevada de Santa Marta en Colombia.¹ De la misma manera, las reflexiones que aquí presento también están ancladas en esos aprendizajes, pero abarcan más las limitaciones que he visto en este caminar. Trato, entonces, sobre limitaciones del “ser y estar” dominantes, que también son importantes de entender, justamente, para poder ir superándolas. Es así, pues, que en las siguientes secciones abarcaré ideas, lecturas y discusiones complejas, pero no abstractas.

1 Una versión actualizada y traducida al español de ese libro será publicada en el transcurso de 2021-22. Agradezco a Juan David Figueroa Cancino por el trabajo de traducción, que también me facilitó el proceso de presentar y elaborar sobre estas ideas en este capítulo.

Nuestra realidad es intrincada y lo común es generar conceptos y categorías que permiten abstraer de esa complejidad para abarcarla. Una abstracción bien hecha, como el concepto *colonialidad*, surge a partir de la comprensión de que la complejidad de nuestras realidades comparte una generalidad que marca la diferencia, porque nos coloca en posiciones distintas en una misma jerarquía racial que, como tal, cumple una función mortal. Pero la utilidad de la abstracción se neutraliza si, al hacerla, nos desligamos de la realidad, entre otras cayendo en la trampa de pretender que al haber llegado al plano de comprensión abstracta hemos sobrepasado los marcos de pensamiento dominantes y las prácticas que estos autorizan y que hemos superado el problema que la abstracción conceptualiza. Por esta razón, simplemente comparto estas reflexiones mediante las cuales me sitúo con más precisión en esa complejidad. Específicamente intento desglosar distintas facetas y niveles de lo que, para mí, contiene el verbo descolonizar: abandonar la mala fe, situarnos en la realidad, cambiar la geografía y la temporalidad de la razón y reconectar con la Madre-Mundo, los otros seres y los ancestros.

MALA FE Y PROYECTO DE MUERTE

La colonialidad fundamenta la producción de conocimiento occidental, la práctica política centrada en Occidente y las nociones del sentido común. Estos modos de conocer, ser y llevar a cabo la política producen y reproducen el racismo, el patriarcado, el capitalismo y la depredación de la naturaleza. Tienen múltiples expresiones: tanto en posiciones políticas de izquierda como de derecha, en el pensamiento académico dominante (conservador y crítico), así como en las mentes y corazones de innumerables personas. Son los marcos dominantes de pensamiento, que han sido establecidos como verdad por medio de procesos históricos de colonialismo y colonialidad y, en esa medida, raramente son cuestionados. Más bien, la principal tendencia es que esas verdades se refuercen. Los problemas resultantes de esta situación pueden ilustrarse por medio del cuento popular “El nuevo traje del emperador”. En la versión clásica de esta historia, de Hans Christian Andersen, la vanidad del emperador y la complicidad de sus súbditos con la ilusión del poder hacen que el gobernante sea engañado por dos sastres que le confeccionan un vestido con un tejido supuestamente muy fino, tan sublime que solo los ricos y poderosos podían verlo. El punto central de la fábula es que no existe tal tejido: solo la pretensión de su existencia y los privilegios derivados de afirmarla. Esta tela inexistente lleva al emperador y a sus súbditos a fingir que él, en efecto, porta un ropaje extraordinario y a alabar su atuendo. El emperador, sin embargo, está desnudo.

La fuerza del discurso colonial radica en cómo logra ocultar la manera en que se establecen y naturalizan perspectivas ontológicas y epistemológicas, así como prácticas políticas encargadas de resguardar su poder. En efecto:

Hay en el colonialismo una función muy peculiar para las palabras: las palabras no designan, sino encubren [...]. De este modo, las palabras se convirtieron en un registro

ficcional, plagado de eufemismos que velan la realidad en lugar de designarla. Los discursos públicos se convirtieron en formas de no decir. Y este universo de significados y nociones no-dichas, de creencias en la jerarquía racial y en la desigualdad inherente de los seres humanos, van incubándose en el sentido común (Rivera Cusicanqui 2010, pp. 19-20).

Pero los discursos no se construyen de manera independiente, ni tampoco las verdades ontológicas. El ejemplo de “El nuevo traje del emperador” sirve para poner de manifiesto que esas supuestas verdades no son ciertas. Por el contrario, ellas se presentan como auténticas por las élites globales, y muchos las defienden como verdad, ignorando tanto los hechos perceptibles como los actores sociales que aseguran que son falsas. Lewis Gordon llama a esto *mala fe*. La mala fe implica elegir creer y defender mentiras cómodas acerca de otros grupos humanos y también respecto al propio grupo. Escoger la mentira es, al mismo tiempo, renunciar a la libertad (Gordon, 1999, p. 75). La mala fe también es importante para comprender cómo opera el poder del discurso colonial y cómo consigue convencernos de su totalidad, a tal punto que no logramos ver que esa idea de totalidad (universal) en sí es un ejercicio de poder que justamente oculta el hecho de que esa verdad ontológica vela la realidad, como dice Rivera Cusicanqui, y al mismo tiempo la genera. Sin embargo, sabemos que, aunque la colonialidad aspire a esa totalidad, no la consigue (Escobar, 2018).

Todos tenemos responsabilidad en la defensa de estas verdades —o, más bien, falsedades— y en la elección de oponernos a ellas. Cuando los personajes de “El nuevo traje del emperador” simulan que su monarca porta un vestido, ellos implícitamente lo defienden y refuerzan las mentiras del poder. Hay otro aspecto significativo acerca de este punto: no se trata simplemente de optar por rechazar la mentira y obrar en pro de una pluriversalidad. El problema es que el discurso colonial no es únicamente un relato. También es de carácter material, político, social, existencial, y es poderoso. Entre otras cosas, ostenta el poder de ofrecer privilegios a quienes se dedican a defenderlo. El poder colonial no es algo que se encuentre fuera de la cotidianidad, sino que también es parte de nuestra vida diaria y, por lo tanto, es complejo, aunque nunca abstracto. Resulta fundamental para entender los problemas que enfrentamos globalmente.

Una de las mentiras pocas veces cuestionada en la sociedad dominante tiene que ver con aquello que define al ser humano. La idea del *ser humano* parece referirse a todos los seres en este planeta que descienden de los simios. “Pero todos somos humanos” es un conocido adagio, o sea, un enunciado que pretende declarar la superación del racismo por medio de una abstracción metodológica del hecho histórico mismo del cual surgen las profundas desigualdades que seguimos enfrentando actualmente a escala planetaria. No se trata de negar que descendemos de los primates sino de resaltar, entre otras cosas, que la idea de que este sea el único factor relevante y definitorio de los humanos es parte de “El nuevo traje del emperador”.

El término *ser humano* tal como existe hoy es una categoría colonial que pretende ser neutral, pero que, de hecho, se apoya en una serie de jerarquías históricamente constituidas relativas a la raza, el género y los seres vivos. No se refiere principalmente a nuestra ascendencia de primates. Como me enseñó Mamo Saúl Martínez, el *ser humano* y la *naturaleza* son categorías coloniales íntimamente relacionadas, por lo cual también es necesario entender las prácticas dominantes de los derechos humanos y el desarrollo de manera conjunta: mientras que los derechos humanos niegan la colonialidad como parte intrínseca de sí mismos, las ideas de progreso y desarrollo la justifican. Ambos son ejes sustanciales en la defensa del *proyecto de muerte*, son herramientas importantes para el ejercicio de la colonialidad.

En mi opinión, el proyecto de muerte es inherente a la colonialidad y contiene en sí una gran complejidad de relaciones. Cuando empleo el término colonialidad, me refiero, principalmente, al sistema de dominación que emergió con la expansión europea, iniciada con la actividad colonial castellana dentro de la Península Ibérica —más específicamente la conquista de Al-Andalus—, la subsecuente conquista de las Américas y el establecimiento del tráfico transatlántico de esclavos (Federici, 2004; Grosfoguel, 2013; Mignolo, 2000, 2006; Suárez-Krabbe, 2014b, 2016; Wright, 2001). Este sistema de dominación todavía está vigente. El colonialismo europeo generó un acoplamiento específico entre racismo, capitalismo, patriarcado y depredación de la naturaleza que se globalizó y cuyos efectos aún tenemos que combatir. Como lo estableció Quijano (2000a, 2000b), tal interconexión moderna / colonial afecta modos de producción y vida, organización política y espacial, relaciones con otras criaturas vivientes, formas de pensar, modos de actuar, prácticas de producción y reproducción de vida y muerte, sexualidad, estética, espiritualidad y construcción de conocimiento. La colonialidad surge como un proyecto (europeo) colonial local, pero se globaliza de varias maneras. Primero, por medio de la expansión territorial y económica, el control político y social —imperialismo—. Segundo, por la propagación, influencia mutua e institucionalización de estas prácticas de dominación entre las potencias colonizadoras. Tercero, a través de la racialización, dominación sexual, explotación laboral y, finalmente, mediante la dominación cultural, espiritual y epistémica.

Significativamente, aunque la colonialidad es un sistema globalizado de opresión, no se localiza del mismo modo. Una de sus principales fortalezas radica en la capacidad de adaptarse y asimilar configuraciones sociales, políticas, culturales y espirituales de carácter local. Pero, aunque poderoso, globalizado e impuesto, el sistema colonial no es total, como tampoco lo es su ontología. Siguiendo a los Nasa en Colombia, entiendo el *proyecto de muerte* como el ejercicio de la violencia en la colonialidad, que atenta contra la vida y las condiciones mismas de posibilidad de vida: en pocas palabras, la pluralidad. Los Nasa describen el proyecto de muerte de la siguiente forma:

Los conquistadores trajeron a estas tierras su proyecto de muerte. Vinieron con afán de robarse la riqueza y explotarnos para acumular. El Proyecto de Muerte es la enfermedad del egoísmo que se vuelve odio, guerra, mentiras, propaganda, confusión, corrupción y malos gobiernos.²

Según como comprendo este término, el proyecto de muerte está —al igual que la *necropolítica*— atado al “poder y la capacidad de dictaminar quién puede vivir y quién debe morir” (Mbembe, 2003, p. 11), pero se complementa con la *ética de la guerra* como “una de las características de la modernidad europea [naturalizada] a través del colonialismo, la raza, y modalidades particulares de género” (Maldonado-Torres, 2008a, p. 4). Destacar la ética del proyecto de muerte significa rechazar la idea de que una política de muerte “consiste fundamentalmente en el ejercicio de un poder por fuera de la ley (*ab legibus solutus*)”, de acuerdo con Mbembe (2003, p. 23). De hecho, las colonias son y han sido históricamente gobernadas gracias a una cuidadosa elaboración de leyes, que incluye su base filosófica (Ferreira da Silva, 2014; Bogues, 2012; Santos, 2007; Suárez-Krabbe, 2016).

La noción del proyecto de muerte se refiere, así, al ejercicio de la colonialidad; se asimila al concepto de necropolítica en la medida en la que concierne al poder y la capacidad de disponer de la vida y la muerte. Presupone también la ética de la guerra articulada por Maldonado-Torres, que subyace a los sistemas legales que la legitiman. El proyecto de muerte también incluye los comportamientos que acompañan a estos sistemas y pone de manifiesto la complicidad internacional en su perpetuación. El proyecto de muerte añade un aspecto crucial que no está incluido en las nociones de Maldonado-Torres y Mbembe, ya que incluye consideraciones sobre la negación de la Madre-Mundo y otros seres relegados a la inexistencia desde la ontología dominante, tales como los ancestros y los elementos. En este sentido, aprehende aspectos e interrelaciones de la realidad y la política que son esenciales en el pluriverso. El proyecto de muerte no es solo una noción, es también un concepto que nombra la realidad sin encubrirla. Es, por así decirlo, también un cambio en la geografía de la razón. Como designación del ejercicio de la colonialidad exige también un cambio en la temporalidad de la razón como parte de las luchas por la defensa de la vida.

GEOGRAFÍA Y TEMPORALIDAD DE LA RAZÓN

Cambiar la geografía de la razón sigue siendo una tarea difícil. Aún debemos avanzar en varias áreas tales como metodologías, ontología, mala fe y estrategias para responder a estos impedimentos. ¿Cómo abrir espacios en la academia dominante para fortalecer la producción de conocimiento con *otros* pueblos? En el

2 La expresión *proyecto de muerte* se utiliza en un comunicado escrito por los indígenas Nasa de Colombia, donde presentan su plan de acción política: la “propuesta política de los pueblos”. Vale la pena leer el comunicado en su totalidad. Se puede encontrar en: <http://anterior.nasaacin.org/index.php/propuesta-politica-de-los-pueblos>. Fecha de consulta: 27-09-2017.

caso de los mestizos, ¿cómo nos posicionamos cuando cambiamos la geografía de la razón y hasta qué punto este posicionamiento es fomentado por la mala fe? ¿Cómo abrimos espacios donde el mundo académico pueda escuchar al subalterno y cambiar en consecuencia? Estas preguntas tienen que ver con la forma en la que nos involucramos en diálogos dentro de un contexto en el cual estamos ubicados de manera diferente en las jerarquías globales del poder. De esta forma, el diálogo aún no puede ser equitativo y, como mínimo, requiere un reconocimiento previo de los diversos niveles y dimensiones del poder, la violencia y la complicidad con él, que también incluye la práctica académica. Dicho en otras palabras: comprometerse sinceramente con el pensamiento crítico que proviene del sur global es vital para operar eficazmente contra la colonialidad y el proyecto de muerte. Con todo, no es suficiente incluir el pensamiento del sur global en nuestra escritura si de esa forma evitamos participar en los continuos procesos de descolonización. El problema tiene diferentes dimensiones relacionadas con lo siguiente: *quiénes* somos es inseparable de *lo que* somos. Es decir, la identidad no puede ser separada de la ontología y la sociogénesis (Gordon, 1995).

Un aspecto importante que informa estas reflexiones tiene que ver con el trabajo que realizo en una universidad del extremo norte: un lugar en donde la blancura, la colonialidad y el eurocentrismo permanecen incontestados y, por lo tanto, en gran parte son la norma. Además, ellos definen la lógica a partir de la cual se mide la calidad de la investigación y la enseñanza. La descolonización de estos espacios es de máxima urgencia, pero, a la vez, una tarea extremadamente difícil (ver también Suárez-Krabbe, 2011). Las dificultades de descolonizar las universidades del norte incluyen dos desfases interconectados. En primer lugar, la discrepancia entre la comprensión —si existe alguna—, compartida por muchos académicos del norte, de la colonización como un proceso de importancia periférica que ocurrió en un pasado más o menos remoto, por un lado, y las formas en que la colonización realmente opera actualmente y cómo está siendo analizada y conceptualizada por intelectuales anticoloniales en todo el mundo, por el otro. Esta brecha se manifiesta como negación de la colonialidad y, por extensión, del sujeto colonizado y sus análisis.

El segundo desfase se da entre el entendimiento de que los problemas contemporáneos están imbuidos por el colonialismo y la colonialidad y la idea de que podemos superarlos resolviendo *teóricamente* uno u otro elemento que se considera, de forma equivocada, central en dichos legados. A través de esta discordancia, se llega a la conclusión de que la colonialidad ha sido resuelta —suponiendo que los académicos anticoloniales están atrasados en relación con los análisis de la realidad— o que la crítica del eurocentrismo puede ser obsoleta. Permítanme dar algunos ejemplos. En un discurso pronunciado en la Universidad de Witwatersrand sobre la descolonización de la educación superior,³ Achille Mbembe

3 La conferencia pública *Decolonizing the University: five new directions* de Achille Mbembe fue presentada en WiSER el 22 de abril de 2015. Fecha de consulta: mayo de

señaló que hay contribuciones procedentes de intelectuales europeos que desafían, al menos, algunos de los pilares constitutivos del pensamiento eurocéntrico (naturaleza-humano, mente-espíritu, razón-emoción, tradición-modernidad, etcétera.). Su punto —con el que estoy de acuerdo— es que *uropeo* no es lo mismo que *urocéntrico*. No obstante, el problema que me interesa es que en muchas de las contribuciones a las que se refiere Mbembe la colonialidad sigue sin resolverse. De acuerdo con la definición de colonialidad presentada anteriormente, esas separaciones o dualismos no pueden ser apropiadamente entendidos ni contestados efectivamente sin tener en cuenta su determinante cardinal y principio organizativo: la colonialidad.

Las contribuciones que parecen superar las separaciones clásicas, a menudo pretenden que los dualismos, en y por sí mismos, son centrales. Al hacerlo, tales contribuciones continúan ignorando que la condición de posibilidad de estos dualismos es la ontología política colonial / racial que establece la separación entre ser humano y naturaleza, mente y cuerpo, espiritual y secular, modernidad y tradición, etcétera, y que, por lo tanto, en sí también dicta una forma específica de no-relacionarnos, de desligarnos de todos los demás seres, incluyendo otros humanos. En otras palabras, la colonialidad no solo divide a los humanos entre nosotros, también nos separa de la Madre-Mundo y otros seres del mundo, y no se resuelve mediante un ejercicio intelectual (ver también Burman, 2012). Es posible escribir un libro elegante que se aparte de la idea de que los europeos son modernos (Latour, 1993) sin examinar a fondo todo lo concerniente a la colonialidad. Al hacerlo, se sigue básicamente la tradición colonial de hacer invisibles los problemas del *otro* y conservar el privilegio de decidir qué es un problema científico o social legítimo. Asimismo, alguien puede contribuir a romper las divisiones espiritual-secular y naturaleza-humanidad al involucrarse seriamente con el pensamiento de los pueblos indígenas (Ingold, 2006, 2007), dejando intactos y sin cuestionar los problemas de colonialismo / racismo, entre ellos el extractivismo epistémico. Así, es importante siempre estar atentos a si los autoproclamados desafíos al pensamiento eurocéntrico dejan intacto su pilar central: la colonialidad. Dejar la colonialidad incólume significa que las preocupaciones con el colonialismo y sus legados se encubren y, por lo tanto, se neutralizan. La neutralización de las críticas desde el sur global, entre ellas el pensamiento decolonial, se efectúa, entre otras, por medio de lecturas selectivas, descontextualizadas y deshistorizadas de las separaciones que articulan conjuntamente los fundamentos ontológicos de la colonialidad. Separar estos dualismos entre sí es hacer invisible y negar la colonialidad; es participar en las prácticas del proyecto de muerte.

2015 a través del siguiente enlace: <http://wiser.wits.ac.za/content/podcast-achille-mbembes-public-lecture-decolonizing-university-12046>.

Como afirma Gordon, la descolonización implica asumir la responsabilidad por el pensamiento y las ideas y articular las condiciones que nos hacen ser *lo que somos y quienes somos*.⁴

En consecuencia, cambiar la geografía de la razón implica trabajar a un ritmo diferente, dentro de una lógica temporal que se aparta de la sostenida por el proyecto de muerte. Efectivamente, el tiempo no es un fenómeno abstracto que se pueda desvincular de los acontecimientos reales, de la producción del conocimiento ni de los lugares específicos existenciales, políticos, materiales y geográficos de los que emerge el conocimiento. Diferentes formas de conocimiento también son y están de modos diversos en el tiempo. Pueden disminuir el futuro, o atraerlo al momento presente, en el cual podemos existir para siempre y, así, planificar nuestras acciones y las formas como queremos contribuir a las vidas de las próximas generaciones, lo mismo que las actividades que haremos en la siguiente media hora. Para las autoridades espirituales de los cuatro pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta —los mamos—, la construcción del futuro no solo compete a los seres humanos, sino que las piedras, semillas, el clima y los árboles, por ejemplo, también son agentes activos en este esfuerzo; es decir, son parte activa del campo político. En contraste, la temporalidad dominante, aquella que sostiene el proyecto de muerte, coopta los futuros que no son coherentes con su propia concepción del tiempo. En la construcción del conocimiento dominante no es posible lograr un cambio social y político radical, ya que ella misma delimita el horizonte de posibilidades: un horizonte que descarta, como imposibles, irrealistas e incluso supersticiosos los proyectos políticos de liberación contra el proyecto de muerte. La noción de un futuro irreversible incrustado en el proyecto de muerte produce inercia práctica y política, colonizando así, efectivamente, el campo político y el imaginario de posibilidades que podrían, justamente, provocar un cambio social radical.

La temporalidad también se define por el espacio y la participación de otros seres en la constitución conjunta de *qué y quienes* somos como partes del pluriverso. Pero como lo he dicho antes, reconectarnos como partes del pluriverso no puede dejar de lado consideraciones sobre qué y quienes somos también como “productos” de la colonialidad. Esta es una dimensión fundamental de lo que, con los mamos, he llamado *re-ligar*. Efectivamente, re-ligar complementa la idea de Mignolo de des-ligarse de la modernidad / colonialidad. Des-ligarse no es suficiente si no es acompañado por un re-ligar, una reconexión, también a nivel histórico. Esa dimensión histórica de re-ligarse la llamo realismo histórico decolonial.

4 Conferencia de Lewis Gordon organizada por Pan-African Baraza y Thought-Works para conmemorar el nonagésimo aniversario del nacimiento de Frantz Fanon. Celebrado en Nairobi el 8 de enero de 2015. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=ixNrKiW19mU>. Fecha de consulta: 27-09-2017.

REALISMO HISTÓRICO DECOLONIAL

Al considerar las diferentes experiencias socio-históricas y económico-políticas y las contribuciones intelectuales procedentes del sur global, me adhiero a la invitación que hacen muchos intelectuales del sur (Quintanilla, 2000b) de historizar la colonialidad del poder, sin caer en la trampa de presuponer que ella solo opera en una u otra parte del globo, pero tampoco presumiendo que funciona de la misma manera en todas partes. Comprender cómo la colonialidad impactó a diferentes pueblos de diferentes maneras es fundamental para pensar *quiénes* somos, así como para entender las condiciones de posibilidad del pluriverso. En cuanto *realismo histórico decolonial*, esto exige examinar la forma en que los distintos continentes y pueblos surgieron históricamente, no como la historia colonial eurocéntrica dominante nos enseña, sino considerando que las versiones hegemónicas de la historia fueron moldeadas por intereses de la dominación colonial y son reproducidas por ellos. Y de ese ejercicio se desprende otro, igualmente importante, de situarnos como partes y cocreadores de esa historia.

El realismo decolonial que definiendo rechaza el relativismo contenido en la idea de que la historia siempre será parcial y que, invariablemente, la contarán las potencias dominantes. Si bien es cierto que la historia conlleva numerosas cuestiones cuyo significado político —y otros tipos de sentido— depende de intérpretes que a menudo lo utilizan para legitimar el poder o resistirlo, también es válido que haya hechos históricos de importancia tan crucial que nosotros, como académicos que luchamos por la descolonización, debemos insistir en que no se trivialicen a través de disputas de interpretación. El comercio transatlántico de esclavos es uno de ellos, pero también contemplo a la propia colonialidad y el proyecto de muerte. Un enfoque decolonial realista postula que no se pueden abordar estos problemas sin tener en cuenta el sistema históricamente constituido dentro del cual continúan produciéndose. McCullagh explica el realismo histórico de la siguiente manera:

La razón básica para creer en la realidad de los acontecimientos históricos es la misma que la razón para creer en la realidad de los acontecimientos físicos no observables, es decir, que explican mejor rasgos del mundo ya conocidos. [...] Si una narración histórica da cuenta de ciertos hechos del mundo que se creen verdaderos, y lo hace mejor que cualquier otra explicación que de ellos podemos idear, esa es una razón, aunque no siempre una razón muy fuerte, para creer que la narración describe correctamente lo que realmente sucedió para producir los hechos que está orientada a explicar. La verdadera explicación siempre podría ser distinta de la que el historiador ha pensado. Pero si nuestra mejor interpretación coincide bastante bien con una gran parte de lo que creemos sobre el mundo, hay al menos una razón para creer que es verdad (1980, p. 423).

El realismo histórico decolonial implica lo anterior, pero, además, supone un cambio en la geografía y la temporalidad de la razón. En ese sentido, comienza con el reconocimiento de la colonialidad y cómo “aquello que se cree verdadero

del mundo”, hace parte, en este momento de la historia, de la sobredeterminación y sobrerrepresentación de la blancura. Por lo tanto, necesita ser descolonizado.

Además, el realismo histórico decolonial requiere un diálogo constante con nuestros antepasados, para que podamos aprender de las condiciones que los llevaron a ser quiénes son y lo que son, pero también aprender de sus luchas, violencia, errores y logros. Por ejemplo, un paso necesario para entender lo que son África, América Latina y Europa, es tomar en consideración cómo la colonialidad los moldeó de maneras diferentes pero relacionadas. Para ilustrar este punto relevante, sigamos la lógica de Mudimbe en *La invención de África*, presentada aquí por Ndlovu-Gatsheni:

La creación de África y su gente involucró el trabajo de exploradores, cartógrafos, misioneros, viajeros, antropólogos coloniales, colonialistas, reyes y jefes africanos, africanos comunes como creadores de la historia, historiadores, imperialistas, pan-africanistas, nacionalistas africanos, y muchos otros demasiado numerosos para mencionar (Ndlovu-Gatsheni, 2013, p. 100).

La creación de América Latina también incluyó el trabajo de exploradores, cartógrafos, misioneros, viajeros, antropólogos coloniales, amos de esclavos, africanos esclavizados, colonialistas, líderes indígenas, gente común, historiadores, imperialistas, comunistas, socialistas, católicos, etcétera. De igual forma, la fabricación de Europa implicó la participación de todos los sujetos antedichos. Lo que me interesa ilustrar es la importancia de reconocer que una gran diversidad de actores configuró África, América Latina y Europa; y esa multiplicidad produjo los continentes de forma diferente: los historiadores y etnógrafos coloniales no participaron en la construcción de Europa de la misma manera que lo hicieron en África o América Latina. Por otra parte, tales procesos de creación también fueron de destrucción, supresión e imposiciones violentas; y ocurrieron a expensas de algo, alguien o muchos. Ahora bien, tener en cuenta esta diversidad en la configuración de África, América Latina y Europa es importante, pero no suficiente. No debemos perder de vista que, por diversos que sean, tuvieron lugar dentro de un solo modelo globalizado de dominación, es decir, dentro de la colonialidad, que también interconecta estas historias. Tener presente la colonialidad no significa suprimir la pluralidad, sino simplemente reconocer que esta se formó como parte de, en oposición a, y en anuencia con, la complicidad subversiva, asimilación, rebelión, rechazo, negociación o acogida de la imposición del racismo, capitalismo, patriarcado y depredaciones contra la naturaleza; y que todo esto sucedió de diferentes maneras: en suma, colonialidad localizada y adaptada.

Ya he mencionado que las ideas presentadas en este ensayo se basan en mi experiencia socio-histórica y económico-política, más específicamente la de ser una mestiza colombo-danesa, ubicada en el espectro blanco del *mestizaje*. El *mestizaje* es una ideología e institución de dominación, articulada durante las luchas independentistas. Mientras que el *mestizaje* fue utilizado por las élites de la época

para legitimar su pertenencia y propiedad de los territorios en América Latina, también emergió como contraidentidad y contranarrativa a las ideas de pureza de sangre, por medio de las cuales los poderes coloniales españoles organizaron las jerarquías sociales, económicas y políticas del imperio. Era, también, una continuación de la lógica colonial que prevalecía en la empresa imperial hispánica: en la práctica, cuanto más blanca fuera la mezcla, mucho mejor. La pretensión de blanquearse y la identidad del mestizaje han permanecido en gran medida naturalizadas hasta el día de hoy.⁵ El mestizaje es, también, una identidad militante que desafía el pensamiento racial y participa activamente en las decoloniales, por ejemplo, en su expresión chicana. Soy, pues, una mestiza, académica y activista decolonial colombo-danesa dentro de un orden ontológico, social, político y económico que privilegia la blancura. Mientras que en América Latina disfruto de los privilegios del mestizaje dominante, en Europa puedo pasar como blanca. Más precisamente, a menudo soy decodificada como blanca. Pasar como blanca solo es posible en un mundo donde la lógica dominante reduce las personas a su mera apariencia, de acuerdo con los estereotipos raciales que invisibilizan nuestras complejidades sociohistóricas, económicas y políticas.

Para mí, ser mestiza también implica encarnar una figura similar a la de Loki en la mitología escandinava. Loki no es ni dios ni gigante de hielo, pero se considera ambos. Él es un ser cambiante, que a veces ayuda a los dioses y, a veces, les causa problemas. En ocasiones, incluso, los traiciona en favor de los gigantes de hielo. Al igual que Loki, mestizas como yo tenemos el poder del engañador: una forma de poder que proviene de nuestro estatus híbrido y de estar en y entre varios mundos (políticos, ontológicos, epistemológicos, temporales) y proyectos. Ahora bien, si los mestizos no le damos una dirección anticolonial a su carácter intermedio (en el tiempo-espacio y la política del ser), seguirá siendo una figura infértil, en el mejor de los casos, y una defensora del proyecto de muerte colonial y la máxima expresión de asimilación de la colonialidad, en el peor.

La figura de Loki es útil para hacer evidente otro elemento del mestizaje: que muchos mestizos tienden a pensar en sí mismos más como individuos y menos como productos de la historia y parte de un colectivo. Otra faceta del desafío de ser mestiza consiste entonces en reconocernos como parte de una comunidad más grande (Rivera Cusicanqui, 2010), además de herederas de los legados coloniales —y no solo decoloniales— en América Latina. Darle dirección a lo intermedio es, entre otras cosas, actuar contra las estructuras históricas de poder que nos han hecho ser quienes somos, y en las que seguimos desempeñando un papel;

5 El mestizaje es ampliamente discutido en el pensamiento crítico latinoamericano. Estos debates ponen de manifiesto que el mestizaje es tanto una noción de blancura y dominación, como una identidad utilizada estratégicamente por las poblaciones racializadas en el continente, lo mismo que una categoría que, en algunos casos, se redefine “desde abajo”. Ver por ejemplo De la Cadena (1996), Rivera Cusicanqui (2010), Gómez (2011), Rivera (2009, 2010), Hale (1996), Sanjinés (2002), Segato (2010), Taylor-García (2018).

aunque de diferentes maneras, por ejemplo, los mestizos (más blancos) continuamos disfrutando del privilegio (blanco) en América Latina. Y gozamos de esos beneficios porque nuestra propia gente creó las estructuras sociales, económicas, políticas y educativas que los aseguran.

Las grandes preguntas que algunos de los mestizos dedicados al giro decolonial en América Latina y en Europa continúan evitando tienen que ver con esta posición de poder privilegiada y con el hecho de que ella requiere que nos volvamos a conectar con nuestros antepasados —tanto los ancestros colonizadores como los que fueron sujetos a la colonización—; que analicemos las formas en que sus legados han dado forma a nuestro presente y reconectemos en el mundo aprendiendo de ellos: tanto de su violencia como de la resistencia a la violencia.⁶ De hecho, buena parte de las ricas conversaciones que se desarrollaron a partir del fundamental ensayo de Aníbal Quijano sobre la colonialidad del poder subrayan la importancia del lugar de enunciación, pero, a la vez, ignoran elementos decisivos de este mismo lugar. No es de sorprender que los compromisos críticos con el mestizaje sean más comunes entre las feministas decoloniales que entre los pensadores mestizos masculinos, reconocidos nacional o internacionalmente.

Por ejemplo, los profundos análisis sobre el colonialismo de asentamiento y cómo ha impactado sus lugares de enunciación están ausentes en las elaboraciones de pensadores clave como Quijano, Mignolo y Dussel. Sin embargo, a través del colonialismo de asentamiento, los mestizos nos concedimos derechos sobre las tierras que no eran ni son las nuestras. América Latina fue nombrada por nuestro pueblo para promover intereses coloniales y blancos, como parte de la naturalización del colonialismo de asentamiento. En el proceso de nombrar a América Latina, nos convertimos en el continente y su historia, y las poblaciones indígenas y afrodescendientes se volvieron nuestros súbditos coloniales. Fueron parte de nuestro legado solo en la medida en que esta afirmación podía mejorar nuestra posición en las jerarquías de poder. En cuanto mestizos intelectuales viviendo en imperios coloniales como el norte de Europa y los Estados Unidos no estamos relegados a la zona del no-ser. Estamos situados, más bien, como Loki, entre la zona del ser y la zona del no-ser. A pesar de que no siempre somos bienvenidos, tenemos la posibilidad de entrar en la zona del ser y frecuentemente nos ofrecen privilegios a cambio de nuestra colaboración con ella.

Lo gratificante de volver a conectarnos con nuestros antepasados tiene que ver con nuestra herencia indígena y africana. En este contexto, tendemos a dejar de lado las consideraciones sobre las violaciones sexuales que eran corrientes y que produjeron nuestro estado mixto. Por supuesto, preferimos la dimensión afir-

6 Agradezco a Milton Almonacid por todas las conversaciones en las cuales hemos elaborado los problemas que aquí presento sobre el mestizaje. También doy las gracias a Herson Huinca-Piutrín, quien se unió a las discusiones más adelante. Todas las reflexiones relativas al mestizaje, la blancura y la perspectiva decolonial son tanto suyas como mías.

mativa; la parte violenta duele. No obstante, la parte que duele es, también, la que nos obliga a asumir la responsabilidad por el pensamiento y la acción y, como tal, no es solo una fuerza destructiva sino también productiva. Uno de los elementos hirientes de reconectarnos con nuestra ascendencia como mestizos concierne a las dimensiones materiales. Ciertamente, nuestros padres o abuelos pudieron haber sido pobres, pero muchos tenían propiedad privada. Tomemos mi caso como ejemplo: por línea paterna, mi abuelo tenía una propiedad que producía papas, leche, maíz y lana. Por su tez inferimos que muy probablemente descendía de los exploradores alemanes que fueron contratados por la Corona española para colonizar lo que ahora es el departamento de Boyacá, en Colombia. Mi abuela claramente era más indígena, tanto en términos de conocimiento como en su apariencia. Era huérfana. El día en que mi abuelo compró un camión, la situación económica de la familia mejoró y su negocio de transporte permitió que sus hijos e hijas se trasladaran a la capital, Bogotá, y estudiaran en la universidad. Mi padre tuvo acceso a una beca para estudiar en Suiza, donde conoció a mi madre, con la que regresó a Colombia después de terminar sus estudios. Nací en este linaje, por lo que resulta claro que mi condición también descansa en los privilegios —y violencias— del colonialismo de asentamiento y la colonialidad, y no solo en la resistencia de mi abuela colombiana al matrimonio y la procreación, así como en los saberes indígenas y campesinos de ella y de mi abuelo. Por línea materna, mis abuelos eran campesinos daneses de lo que hasta, hace poco, era una zona particularmente marginada en Dinamarca: Thy. Ellos, sin embargo, eran dueños de sus tierras. Sus hijos también adquirieron terrenos, accedieron a la escuela y a la educación superior. Y como se sabe, el bienestar danés está estrechamente ligado a su participación en el colonialismo y el comercio de esclavos (Jensen 2012). Por lo tanto, he heredado saberes indígenas, campesinos y formas de resistencia, pero también sus maneras de asimilación para acceder a privilegios. También heredé la violencia que hizo posible mi existencia, empezando por las condiciones materiales que permiten ser educada, tener una barriga llena y buenas condiciones de vida. Esta herencia se conecta directamente con el colonialismo de asentamiento y el comercio de esclavos.

Mientras que la opción decolonial presta atención a la historicidad, muchos de sus adherentes evitan situarse sincera y existencialmente como parte de tal historia. En cambio, parecen emplear el privilegio racial para elegir qué aspectos de nuestros legados e historia asumen como constitutivos de sus lugares de enunciación, y cuáles elementos simplemente niegan o minimizan. Por lo tanto, tienden a actuar de mala fe (Gordon 1995), posicionándose a sí mismos como si apoyaran la descolonización, a la vez que definen en gran medida sus términos, sus prioridades y, en algunos casos notables, incluso qué sujetos son realmente *decoloniales*, cómo deben actuar y cómo se ven. También evitamos confrontar las consecuencias materiales que tal exploración teórica de los lugares de enunciación tendría sobre nuestros modos de vivir. Es, en efecto, en términos materiales que las consecuencias de la colonialidad se explican en detalle; es ahí donde las in-

tersecciones entre raza, clase y género son más obvias. Por ejemplo, son notorias porque es predominantemente la voz descolonizadora de mestizos masculinos la que, regional e internacionalmente, se considera el instrumento por antonomasia del pensamiento crítico contemporáneo en las Américas, a pesar de las grandes y complejas tradiciones de pensamiento en esta dirección, por parte de hombres y mujeres indígenas, afro-latinoamericanos y caribeños. Estas cuestiones no abordadas y preguntas sin respuesta sugieren que todavía tenemos una distancia considerable por recorrer en materia de descolonización. Pero, como descolonizar es un verbo, solo tiene fin si dejamos de hacerlo.

BIBLIOGRAFÍA

- Bogues, A. (2012). The Dual Haitian Revolution and the Making of Freedom in Modernity. En J. M. Barreto (comp.), *Human Rights from a Third World Perspective: Critique, History and International Law*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- Burman, A. (2012). Places To Think With, Books to Think About: Words, Experience and the Decolonization of Knowledge in the Bolivian Andes. *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, 10 (1).
- De la Cadena, M. (1996). The Political Tensions of Representations and Misrepresentations: Intellectuals and Mestizas in Cuzco (1919—1990). *Journal of Latin American Anthropology*, 2 (1).
- De la Cadena, M. (2010). Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond “Politics”. *Cultural Anthropology*, 25 (2).
- Escobar, A. (2018). *Designs for the Pluriverse. Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds*. Durham NC: Duke University Press.
- Federici, S. (2004). *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*. New York: Autonomedia.
- Ferreira da Silva, D. (2014). No-bodies: Law, Raciality and Violence. *Meritum*, 9 (1).
- Gómez, D. (2011). Feminismo y modernidad/colonialidad: entre retos de mundos posibles y otras palabras. A propósito de efemérides y nuevos encuentros. *En Otras Palabras*, 19.
- Gordon, L. (1999). *Bad Faith and Antiblack Racism*. New York: Humanity Books.
- Gordon, L. (1995). *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences*. (London: Routledge).
- Grosfoguel, R. (2013). The Structure of Knowledge in Westernized Universities: Epistemic Racism / Sexism and the Four Genocides / Epistemicides of the Long 16th Century. *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, 11 (1).
- Guardiola-Rivera, O. (2009). *Being Against the World: Rebellion and Constitution*. New York: Birkbeck Law Press.

- Guardiola-Rivera, O. (2010). *What if Latin America Ruled the World? How the South Will Take the North into the 22nd Century*. Londres: Bloomsbury.
- Hale, C. (1996). Mestizaje, Hybridity and the Cultural Politics of Difference. *Journal of Latin American Anthropology*, 2 (1).
- Maldonado-Torres, N. (2008). *Against War: Views from the Underside of Modernity*. Durham, NC y Londres: Duke University Press.
- Ingold, T. (2006). Rethinking the Animate, Re-Animating Thought. *Ethnos*, 71 (1).
- Ingold, T. (2007). Materials against Materiality. *Archaeological Dialogues*, 14 (1).
- Jensen, L. (2012). *Danmark. Rigsfællesskab, tropekolonier og den postkoloniale arv*. Copenhagen: Hans Reizels.
- Khoo, S, Vered, A y Dey, S (eds.) (2020). In Medias Res: Decolonial Interventions. *Journal of International Women's Studies*, 21 (7).
- Kothari, A, Salleh, A, Escobar, A, Demaria, F y Acosta, A. (eds.) (2019) *Pluriverse. A Post-Development Dictionary*. New Delhi: Tulika Books.
- Latour, B. (1993). *We Have Never Been Modern*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Leyva, X. et al. (Comp.) (2015). *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*, Tomos I, II, III. San Cristóbal de Las Casas: Cooperativa Editorial Retos.
- Mbembe, A. (2003). Necropolitics. *Public Culture*, 15 (1).
- McCullagh, C. B. (1980). Historical Realism. *Philosophy and Phenomenological Research*, 40 (3).
- Mignolo, W. D. (2000). *Local Histories / Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Mignolo, W. D. (2006). Islamophobia / Hispanophobia: The (Re)Configuration of the Racial Imperial / Colonial Matrix. *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, 5 (1).
- Ndlovu-Gatsheni, S. J. (2013). *Coloniality of Power in Postcolonial Africa: Myths of Decolonization*. Dakar: CODESRIA.
- Quijano, A. (2000a). Coloniality of Power, Ethnocentrism, and Latin America. *Nepantla, Views from the South*, 1 (3).
- Quijano, A. (2000b). Colonialidad del Poder y Clasificación Social. *Journal of World-Systems Research*, 4 (2).
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Sanjinés, J. (2002). Mestizaje Upside Down. Subaltern Knowledges and the Known. *Nepantla: views from South*, 3 (1).
- Santos, B. de S. (2007). Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledges. *Revista Crítica de Ciências Sociais*.

- Santos, B. de S. (2014). *Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide*. London: Paradigm Publishers.
- Segato, R. (2010). Los cauces profundos de la raza latinoamericana: Una relectura del Mestizaje. *Crítica y Emancipación*, 2 (3).
- Suárez-Krabbe, J. (2011). “Epistemic Coyotismo”, Transnational Collaboration and Interculturality. Decolonizing the Danish University. *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, 11 (1).
- Suárez-Krabbe, J. (2016). *Race, Rights and Rebels: Alternatives to Human Rights and Development from the Global South*. London: Rowman & Littlefield International.
- Taylor-García, D. (2018). *The Existence of the Mixed Race Damnés. Decolonialism, Class, Gender, Race*. London: Rowman & Littlefield International.
- Wright, S. (2001). *International Human Rights, Decolonisation and Globalisation: Becoming Human*. London: Routledge.

CUBA, MIAMI Y LA CUESTIÓN DEL TERCER ESPACIO

NACIÓN Y TRANSNACIONALISMO CUBANOS

Jan Gustafsson¹

INTRODUCCIÓN

La sociedad cubana está pasando por un proceso de profundos cambios sociales, económicos y, posiblemente, políticos que reformarán el sistema social y económico del país. Este proceso de reformas, frecuentemente caracterizado como una *actualización* del modelo socialista, se manifiesta, sobre todo, a partir de 2008, cuando Raúl Castro es elegido presidente de los Consejo de Estado y de Ministros. Tanto en el discurso político oficial como en análisis académicos y periodísticos se tiende a valorar este proceso y, en general, los procesos socio-económicos y políticos de Cuba como un fenómeno nacional, sin tomar en consideración el hecho básico de la existencia de una considerable comunidad cubana en el exterior y, en general, la existencia de un importante espacio transnacional. Tradicionalmente, ha habido cierta tendencia a obviar esta dimensión transnacional de los procesos sociales en el caso de Cuba. El objetivo de este trabajo es discutir algunos aspectos de esta dimensión a fin de mostrar su relevancia en la historia y sociedad cubanas, también después de 1959.

1 Esta contribución es una versión revisada y traducida de “Cuba, Miami and the Question of a Transnational Space”, publicada en: *American Studies in Scandinavia*, vol. 43, 2. 2011/12. La revisión implica algunos cambios de redacción, pero no incluye actualización sistemática de datos, de apreciaciones o de bibliografía.

Una razón principal y evidente de esta tendencia son las fuertes contradicciones políticas entre Cuba y Estados Unidos y, hasta un punto, otros países occidentales, así como entre las autoridades de la isla y las voces principales del exilio cubano, sobre todo en Florida. Durante bastante tiempo, ha sido aceptada implícita o explícitamente la premisa de que el éxodo cubano se ha dado por motivos políticos más que económicos y este hecho se ha visto, frecuentemente, como impedimento para la creación de un espacio transnacional de intercambio migratorio, cultural, económico y de otra índole.

Es cierto que las relaciones formalizadas entre la isla y las comunidades en el exterior han sido muy limitadas desde los primeros años de la Revolución,² pero también lo es que la mera existencia de estas comunidades, y sobre todo las del sur de la Florida, constituye un factor importante para el proceso económico, político y cultural de Cuba. Además, las tendencias migratorias cubanas han pasado por distintas etapas desde 1959, sufriendo cambios profundos, sobre todo a partir de 1980, cambios que a su vez han contribuido a la creación de espacios transnacionales de carácter variado. Estos incluyen transacciones económicas de distintos tipos, como el envío de remesas a Cuba o la participación de recursos provenientes del exterior en la creación de negocios particulares en la isla. En lo cultural, ha habido un aumento en intercambios formalizados, pero también entre particulares y, además, el conocimiento del mundo exterior ha aumentado entre los cubanos residentes en la isla, dando lugar a percepciones e imaginarios más matizados que antes.

En varios trabajos recientes la dimensión transnacional de la sociedad cubana sí ha sido reconocida y ha sido objeto de estudio, según se aprecia en Mahler y Hansing (2005), Perera Pintado (2005) y Blue (2004). Asimismo, los trabajos de Eckstein (2004 y otros) y Barbería (2004) pertenecen a esta corriente. Por otro lado, aportaciones como las de Pérez (1998 y 1999) muestran la existencia de importantes espacios transnacionales económicos y culturales entre Cuba y Estados Unidos desde mucho antes de la emigración masiva de cubanos en los sesenta y setenta e, incluso, desde antes de la intervención estadounidense en la guerra de independencia cubana en 1898. Estos y otros trabajos ayudan a crear una comprensión de una historia de relaciones transnacionales más larga y más compleja de lo que manifiestan algunas historiografías, que tienden a fijar la mirada en el siglo XX y, más específicamente, en los dos períodos que van, respectivamente, de 1898 a 1959 y de 1959 hasta el momento. Esta mirada tiene como punto de enfoque principal las relaciones políticas entre Cuba y Estados Unidos antes y después del período revolucionario desde una perspectiva nacional(ista) y frecuentemente de guerra fría, enfatizando el aspecto conflictivo de estas relaciones.

2 Siguiendo la ortografía oficial cubana, escribo “Revolución” (con mayúscula) cuando la palabra se refiere a la Revolución cubana de 1959 y el proceso social y la institucionalización del concepto posteriores.

Sin quitarle importancia a esta perspectiva, el trabajo presente aboga por una visión más amplia de las relaciones transnacionales cubanas. Basándose en los trabajos ya mencionados, entre otros, se discutirán varios aspectos de estas relaciones, haciendo hincapié en la importancia de las relaciones entre la isla y la comunidad cubana en el exterior. En nuestra opinión, esta discusión no debe limitarse a las relaciones más visibles —como la migración y los viajes, las remesas, intercambios culturales y otros— sino que con ventaja puede incluir aspectos más implícitos y menos visibles de la configuración de un espacio transnacional, tales como el espacio otro y propio socialmente imaginados, la construcción y exclusión-inclusión del *otro*, así como los efectos que puede tener la existencia de un espacio transnacional en el discurso político, la cultura y la economía informal.

Siguiendo esta perspectiva, se argumentará que una serie de procesos y cambios sociales en Cuba —históricos tanto como contemporáneos— pueden analizarse con ventaja en un contexto transnacional. En lo que sigue, la discusión enfocará los siguientes temas: primero, el discurso político *nacional-revolucionario* cubano y su implícito carácter dicotómico y transnacional. Luego se discutirán las principales olas migratorias de Cuba a Estados Unidos y su importancia para la creación de un *tercer espacio*. El tercer punto discute algunas estrategias económicas del gobierno cubano y en particular la legalización de la tenencia de divisas en los años noventa y su importancia para la privatización de una parte considerable de la mano de obra en el país. Al final, estos puntos se discutirán en relación con las dinámicas del imaginario social en Cuba y en el exilio, sugiriendo que en ambos espacios hay una tendencia a la despolitización de este imaginario, lo cual, a su vez, abre la posibilidad para un incremento de espacios transnacionales. A través de estos enfoques variados, se intentará comprobar la hipótesis básica de la existencia de una dimensión transnacional cubana de carácter complejo y frecuentemente ignorado. Antes de pasar a la discusión de los temas mencionados, se presentarán brevemente los principales conceptos teórico-metodológicos utilizados y, luego, el contexto histórico relevante.

PERSPECTIVAS TEÓRICAS Y METODOLÓGICAS PRINCIPALES

Un concepto fundamental para este trabajo es, obviamente, el de transnacionalismo, que se usará siguiendo a Levitt (2001) y Levitt y Schiller (2004), entre otros. Para Levitt, el concepto está estrechamente relacionado con la cuestión de la migración, tanto en sus apreciaciones teóricas como en los estudios empíricos. En este trabajo, como se ha explicado, la migración será un aspecto importante, pero la idea de transnacionalidad y transnacionalismo no se limitará a él sino que incluirá otros, como discursos políticos (y otros), espacios culturales y mentales y el imaginario social. El concepto de espacio se utilizará según Lefebvre (1991) y Low y Lawrence-Zúñiga (2003). Según estos últimos, la noción de espacios transnacionales puede estudiarse en tres dimensiones que serían: espacios globales, espacios transnacionales y espacios translocales. Este trabajo se inspira en esta conceptualización de la noción de espacio transnacional, aunque no se aplicará

explícitamente. Además, y como ya indicado, la noción de espacio incluirá espacios culturales, mentales e imaginados, como lo sería la constitución imaginada de la identidad cubana.

Adicionalmente, se trabajará con el concepto de tercer espacio —y, en particular, su ausencia— especialmente en relación con el discurso político y la formación identitaria cubanos (ver Gustafsson, 2012). Este concepto, cuya discusión se retomará abajo, se relaciona principalmente con la dicotomía dominante de los discursos políticos e identitarios cubanos, según la cual habría dos, y solamente dos, identidades cubanas antagónicas, bien a favor o bien en contra del régimen nacional-revolucionario. El hecho de que tanto en Cuba como en el exilio la tendencia principal ha sido dar por cierta esta premisa básica, ha tenido como resultado la ausencia de propuestas políticas e identitarias alternativas. Otros dos conceptos básicos son *discurso*, que se usará siguiendo a Laclau y Mouffe (1985) y Laclau (2005), e *imaginario social* según Castoriadis (1998).

Metodológicamente, se hará uso de diferentes tipos de fuentes y perspectivas empíricas, entre estas, textos de medios de distinto tipo, de discursos políticos e, incluso, de cine y ficción, así como entrevistas formales y no formales realizadas en Cuba en noviembre de 2006 y Miami en febrero de 2008. Visitas anteriores a Miami, realizadas en 1986 y 1993, así como un período de residencia en Cuba de casi cinco años entre 1983 y 1987, forman parte de mis estudios sobre Cuba y la comunidad cubana de Florida.

CUBA TRANSNACIONAL: CONTEXTO HISTÓRICO Y CONTEMPORÁNEO³

La dimensión transnacional de la sociedad cubana la evidencia el hecho de que, según el Pew Hispanic Center,⁴ viven en Estados Unidos aproximadamente 1,6 millones de cubanos y cubano-norteamericanos (ver también Pérez, 2006 y Eckstein y Barberia, 2002). Comparada esta población con la de la isla, de aproximadamente 11,4 millones, la cifra es considerable. Según la misma fuente, de los 1,6 millones casi un millón, 979 mil, han nacido fuera de EE. UU., o sea, en Cuba. Otro factor muy relevante es la concentración de la diáspora cubana: de los 1,6 millones, más de 1,1 reside en Florida, sobre todo en Miami y especialmente en Dade County. Esto significa que un número de personas correspondiente a un aproximado diez por ciento de la población cubana se concentra en una sola área urbana, situada a tan solo unos 400 kilómetros de Cuba. Significa, asimismo, que Miami, por el número de residentes de origen cubano, es la segunda área urbana del país. A esto se agrega que una parte importante de esta población pertenece a las capas sociales medias y altas del Estado de Florida ejerciendo, además, una

3 La parte histórica de este apartado se basa en Pérez (1998 y 1999), Skidmore (2005), Staten (2003) y Thomas (2009) entre otros.

4 Ahora, Pew Research Center, Hispanic Trends.

fuerte influencia política y económica. Una mirada a la población cubana en otros países confirma este cuadro: después de Estados Unidos, el segundo país receptor de inmigrantes cubanos es España, con unos 100 mil residentes. El número de cubanos que residen en el exterior, exceptuando Estados Unidos e incluyendo España, es de entre 250 y 300 mil, según la fuente. En resumen, de los casi dos millones de cubanos residentes en el exterior, más del ochenta por ciento vive en Estados Unidos y algo más de la mitad (del total) en Miami.⁵ En este sentido se puede hablar de “dos Cubas”, la de la isla y la del sur de Florida, tradicionalmente denominada “la comunidad” en Cuba.

Como resulta evidente, la existencia de una comunidad cubana tan numerosa en el estado de Florida se debe, principalmente, a la inmigración posterior a 1959, pero la presencia de Cuba y de cubanos en Florida y otras regiones de Estados Unidos, sobre todo New Jersey y Nueva York, no es un hecho nuevo, ni lo es que Cuba como nación e, incluso antes de serlo formalmente, tiene una dimensión transnacional constitutiva.

Como toda nación nacida de una situación colonial, Cuba es constituida transnacionalmente. La identidad nacional cubana se va formando a lo largo del siglo XIX en oposición a España, pero también como parte relativamente integrada a la metrópolis. De hecho, a lo largo del siglo XX las relaciones entre Cuba y España han sido importantes para ambos países y ha habido movimientos migratorios considerables entre uno y otro. Pero más que España, el *gran otro* ha sido para Cuba los Estados Unidos. Como hemos dicho, desde antes de la independencia, hubo comunidades de cubanos en diferentes partes de EE. UU., principalmente en Florida. José Martí, considerado el prócer y padre de la nación cubana, residió durante un tiempo prolongado en Estados Unidos, escribiendo una parte importante de su obra en este país, que también acogió a otros exiliados cubanos antes de la independencia. Incluso hubo una corriente anexionista de cierta importancia que pretendía que Cuba fuera parte de Estados Unidos. La intervención de este país, en 1898, en la segunda guerra de independencia de Cuba, iniciada en 1895, muestra la complejidad de las relaciones entre Cuba y EE. UU. Por un lado, la intervención estadounidense terminó con el régimen colonial español, pero, por otro, se les quitó esta victoria al Partido Revolucionario cubano y otras fuerzas independentistas y se inició una relación de dependencia con la llamada *república mediatizada* que se inicia en 1902, cuando Cuba obtiene su independencia formal tras haber sido protectorado estadounidense durante tres años. En esta época, que duraría hasta la revolución nacionalista de 1959, los Estados Unidos llegó a ejercer una fuerte influencia política y económica sobre Cuba, pero

5 Diferentes fuentes —el Pew Hispanic Center, Foresight Cuba y otras— dan cifras que varían, pero que confirman el hecho de una fuerte concentración de población cubana en Dade County, Miami y el sur de Florida en general. Los números aquí indicados corresponden a los años de 2005 a 2010, según la fuente. Datos posteriores confirman esta tendencia.

también hubo relaciones de carácter distinto, como la migración, el turismo y el intercambio cultural, en deporte y música, entre otros, que contribuyeron a crear espacios transnacionales geográficos, económicos y culturales que influyeron en los imaginarios sociales de ambas naciones. En resumen, se fue dando entre Cuba y Estados Unidos una serie amplia, compleja y multifacética de relaciones económicas, culturales y personales a veces pasadas por alto en análisis centrados en las contradicciones políticas entre los dos países surgidas a partir de 1959.

LAS DOS CUBAS Y EL TERCER ESPACIO AUSENTE

La noción del *tercer espacio* como una suerte de ausencia-presencia en discursos políticos y construcciones identitarias cubanos puede ser, como sugerido, un instrumento útil para la comprensión de factores negativos tanto como positivos para la formación de espacios transnacionales. En principio, la noción de tercer espacio se refiere a cualquier tipo de espacio social, económico, discursivo, cultural o simbólico que se sitúe *entre las dos Cubas* (Gustafsson, 2012). Fundamental para comprender estos mecanismos es el hecho de que el discurso nacional-revolucionario, el discurso político oficial cubano desde 1959, ha logrado, primero, identificar nación y Revolución (Leclercq, 2004; Gustafsson, 2012) y, segundo, imponer la dicotomía de que la única alternativa a su versión de la nación es la de Estados Unidos y los dirigentes reaccionarios de la comunidad miamense. En el discurso político opositor principal, se da una inversión axiológica de los términos de la dicotomía —el régimen revolucionario es la peor dictadura sufrida en la historia de Cuba— pero no modifica la construcción básica: la dicotomía se mantiene como si fuera condición ontológica para la construcción de toda identidad cubana. Para ambas partes hay dos Cubas, la propia y verdadera y la otra y maligna. Evidentemente, tal construcción es una manera común de interpretar conflictos políticos e identitarios en un marco nacional, pero en el caso de Cuba esta dicotomía es *transnacional* en su carácter e interpretación. Para el exilio, el régimen revolucionario ha usurpado el poder, forzando a gran parte de la población al exilio mientras mantiene el resto prisionero en la isla, trabajando por un comunismo que solo trae miseria. Para el gobierno revolucionario, los dirigentes del exilio representan no solamente a la antigua élite, culpable de crímenes contra su propio pueblo, sino la traición máxima que consiste en querer entregar la nación al enemigo histórico, el imperialismo norteamericano. Como dicho, el discurso político oficial cubano es fundamentalmente nacionalista y popular y mantiene como su punto nodal la identificación de nación y Revolución como un todo indivisible.

Cualquier discurso de identidad nacional cobra mayor sentido al enfrentarse a un *otro* principal (ver Jenkins, 1996; Wodak *et al.*, 1999), en este caso los Estados Unidos, considerado el enemigo principal de la soberanía cubana desde que frustra el intento de lograr una independencia verdadera en 1898. Obviamente, la actitud de Estados Unidos frente al gobierno revolucionario y su esfuerzo permanente por derrocarlo no han hecho sino reforzar la construcción discursiva

siva de una nación que lucha contra un enemigo poderoso por su soberanía. De ahí la doble traición de los dirigentes políticos del exilio cubano: no solo desean destruir la verdadera nación, la nación-Revolución, y volver a las injusticias de antes, sino que desde “las entrañas del monstruo” (parafraseando una cita muy conocida de Martí) y con la ayuda de este desean entregar Cuba a su enemigo principal. Se manifiesta, pues, una construcción de identidad nacional que sostiene una dimensión transnacional *negativa* en el sentido de que se afirma sobre la negación del otro. Pero esta negatividad no hace menos importante al otro, que es esencial para comprender el discurso. Al mismo tiempo, esta negatividad excluye a un *tercero*: o estás con ellos o estás con nosotros, no hay más opción. Esta exclusión de una opción o de un discurso alternativo entre los dos polos ha sido un impedimento principal para la creación de alternativas políticas y sociales sólidas, que de alguna manera pudieran acercar las dos Cubas entre sí y que permitieran nuevas interpretaciones de la sociedad cubana y el planteamiento de alternativas políticas y culturales desde dentro (Gustafsson, 2012). En esta construcción, es más fácil para el sujeto pasar de una posición a la otra —típicamente desde la posición nacional-revolucionaria a la antirrevolucionaria, como ocurre en el caso de muchos exiliados— que plantear una tercera opción. Esta identificación de la Revolución con la nación y con el pueblo cubanos la formula Fidel Castro (1976) muy claramente en sus famosas y citadas “Palabras a los intelectuales” de 1961. Al identificar nación y Revolución, afirma una posición discursiva que solo admite su contrario, pero no una alternativa y que, además, identifica una dimensión espacial con una dimensión político-ideológica: “Dentro de la Revolución, todo; contra la Revolución, ¡nada!” (Gustafsson, 2012 y 2014).

En las décadas de los ochenta y noventa —y hasta cierto punto, todavía— la experiencia de un discurso político monolítico no solamente afecta a la población residente en Cuba, sino también en Miami. Para muchos exiliados cubanos fue una sorpresa llegar a Miami a integrarse en la comunidad cubana y descubrir que la libertad de expresión y pensamiento también ahí tenía, en la práctica, ciertos límites. Aunque el tema de los derechos humanos y las libertades individuales era un elemento fundamental del discurso anticastrista y anticomunista, podría ser problemático decir algo positivo sobre el gobierno cubano o intentar matizar el discurso político imperante: “Es casi como estar en Cuba, si quieres mantener tu trabajo y a tus amigos, tienes que tener cuidado con lo que dices”, me explicó una pareja cubana recientemente instalada en Miami.⁶ Entrevistas realizadas más tarde, en 1993 y en 2006, confirman esta tendencia. Un informante clave, cubano empleado en un organismo no estatal de defensa de los derechos de inmigrantes en Florida, confirma esta impresión a partir de experiencias propias y de sus conocidos y clientes: “No es que sea una dictadura esto Miami y, especialmente, la comunidad cubana, pero es muy difícil sostener una idea matizada de la Cuba actual sin ser víctima de exclusión social”.

6 Entrevista realizada en 1986.

Dado el hecho de que un número creciente de cubanos emigran por motivos económicos, sociales y otros que no son directamente políticos o ideológicos (ver el apartado siguiente), esta situación se hace más patente, sobre todo a partir de 1980. En este sentido, las dos Cubas no solo se oponen política, social y culturalmente, sino que se reflejan en una manera irónica. El discurso dicotómico refleja la misma paradoja a ambos lados del Estrecho de Florida: el “otro”, el cubano “malo”, es excluido discursiva y socialmente, pero su presencia es fundamental para la constitución del *nosotros* identitario. Y para la construcción de un espacio transnacional, este mecanismo discursivo de exclusión mutua es también una paradoja, pues constituye este espacio transnacional a la vez que niega la posibilidad de su existencia.

Este reconocimiento-exclusión se da a nivel simbólico, en el discurso político-ideológico (formal e informal) y en el imaginario social. Al mismo tiempo, es parte del contradictorio espacio transnacional, negado y a la vez existente, que se da como hecho económico, migratorio y socio-cultural en general y que va evolucionando bajo la influencia de una serie de factores, entre los cuales la situación migratoria es fundamental.

OLAS MIGRATORIAS Y ESPACIO TRANSNACIONAL ⁷

Como planteado en los apartados anteriores, la existencia de *las dos Cubas* es un hecho multifacético y contradictorio de carácter geográfico, demográfico, migratorio, político, ideológico y cultural, por mencionar sus principales dimensiones. Como ya se ha dicho, el aspecto más visible y reconocido de las relaciones mutuas ha sido, especialmente durante la Guerra Fría, el de la hostilidad y las contradicciones político-ideológicas. Esta situación se ha mantenido relativamente estable, incluso hasta el punto de que las relaciones entre Estados Unidos y Cuba y entre las dos Cubas han parecido un vestigio de la Guerra Fría. Pero a la sombra de esta relación aparentemente inmutable se fueron produciendo importantes cambios en ambas Cubas que modificarían en lo profundo —aunque no siempre en lo superficial— la dicotomía de las dos Cubas. El factor esencial en estos cambios ha sido las tendencias migratorias, sobre todo a partir de 1980. Hasta este momento, el flujo migratorio de Cuba a Estados Unidos ha tenido como motivo razones políticas e ideológicas, así como el deseo de mantener o recuperar privilegios económicos que la Revolución había quitado. Por lo mismo, la gran mayoría de estos emigrantes pertenecían a las clases alta y media de la población, siendo, además, en su mayoría de “raza blanca”. La posición política de estos emigrantes

7 Este apartado se basa en los trabajos de historia de Naranjo Orovio (2009), Pérez (2006) y Thomas (1998) y otros, así como en el de Eckstein y Barberia (2002) y Masud-Piloto (2004). Algunas apreciaciones se basan en entrevistas realizadas por mí en Miami en 1993 y 2006 y observación participativa en Cuba, 1983-87. Para el aspecto económico, Mesa Lago (2004) y Moreno (2004). Hay una abundante bibliografía posterior a la publicación original de este trabajo que por razones obvias no se consultó.

sería típicamente liberal o de derecha, aunque también de otras tendencias, ya que muchos de los que habían simpatizado con, o militado en, los movimientos revolucionarios no estaban de acuerdo con el camino político e ideológico que había tomado la Revolución en su acercamiento a la URSS, ni con el indiscutido liderazgo de Fidel Castro.

El primer gran cambio en la tendencia migratoria se produce en 1980, con el llamado *punte de Mariel*, en que aproximadamente 125 mil ciudadanos cubanos abandonaron su país rumbo a Florida, donde obtendrían, como todo cubano, estado de refugiado. Esta salida migratoria masiva fue la culminación de una crisis que se había iniciado unos meses antes, en el mes de abril, cuando un grupo de ciudadanos entraron al recinto de la Embajada de Perú en La Habana a fin de solicitar asilo. En breve tiempo, el recinto llegó a albergar a unas 10 mil personas, creando una situación cada vez más tensa y crítica, tanto en las relaciones entre Cuba y Perú como interiormente en Cuba. El perfil de las personas que pedían asilo era muy distinto al del típico “gusano”, o sea antirrevolucionario cubano. No eran antiguos burgueses —de los que quedaban ya pocos en el país— ni intelectuales liberales o de derecha los que deseaban salir del país. Era gente de todas las clases sociales con una gran presencia de personas jóvenes, de “negros” y “mulatos”⁸ y de ninguna manera privilegiadas.

Las autoridades cubanas, y en gran medida las decisiones y acciones del mismo Fidel Castro, lograron revertir la situación y evitar una crisis, al menos hasta cierto punto. Discursivamente, se recurrió al arma conocida de la exclusión: a los que pedían asilo se les tildaba de “escoria”, “gusanos”, “antisociales” y otros epítetos denigrantes con los que se identificaban a las personas no adeptas al régimen o mal “integradas”. Los miles que se habían agrupado en la Embajada de Perú y otros que pedían la salida del país *ya no pertenecían* a la nación cubana, sino a la *otra Cuba*, a la comunidad que había traicionado su país. Esta visión no solo se manifestaba en los medios de comunicación, en pancartas y en los discursos de los dirigentes políticos, sino en los llamados *actos de repudio*, que realizaban grupos más o menos grandes de personas frente a la Embajada de Perú, Mariel y en otros lugares para manifestar el repudio popular hacia los “antisociales”. Estos actos implicaban gritos, ofensas y, a veces, el lanzamiento de objetos hacia los repudiados. La otra parte de la estrategia gubernamental ante la crisis consistió en permitir la salida a todo quien quisiera, al menos en principio. De ahí que fuera aumentando el número de personas que pretendían salir del país hasta los aproximadamente 125 mil que se calcula fue el saldo migratorio de la crisis. La otra parte de la estrategia oficial puede verse como la consecuencia lógica de la primera: la sociedad revolucionaria no necesitaba ni deseaba la presencia de los “gusanos”, la “escoria” y los “antisociales” y su salida sería una depuración de la Cuba verdadera

8 Pongo entre comillas los términos “raciales” para indicar el carácter no ontológico de los mismos. He utilizado los términos más corrientes, también de uso, al menos hasta 2012, en los censos oficiales.

y revolucionaria, que saldría fortalecida de la crisis. Al mismo tiempo, lo que se iniciaba como una crisis de la sociedad revolucionaria, terminó siendo una crisis de inmigración para Estados Unidos y, en particular, el estado de Florida.

La crisis de Mariel dejó fisuras en el discurso monolítico del poder revolucionario y en la idea de una Cuba eminentemente popular, enfrentada a la otra Cuba burguesa y antipatriótica, pero las estrategias discursivas y migratorias ayudaron a superar esta crisis social e ideológica. A la vez, lo que al otro lado del Estrecho se celebraba como una victoria por haber rescatado a más de 100 mil compatriotas del “régimen comunista”, pronto cambiaría la *otra Cuba*, la comunidad de Miami, adonde llegaron y donde se asentaron la mayoría de los inmigrantes nuevos, que pronto recibirían el apelativo los *marielitos*. Los marielitos representaban una Cuba muy distinta a la de las primeras generaciones de expatriados cubanos en Florida. La extracción social de la mayoría de los nuevos era popular, y la composición racial similarmente distinta, pues había una proporción de “negros” y “mulatos” mucho mayor que entre los cubanos salidos en las primeras dos décadas de la revolución. Tampoco predominaban los motivos políticos o ideológicos claros entre los *marielitos*. Incluso había entre ellos personas con antecedentes delictivos a las que se les había dado la opción de salir del país. Muchas personas, además, decidieron salir espontáneamente y, para la mayoría, la razón principal por su decisión de emigrar era una vaga y no siempre bien fundamentada idea de mejorar económica y socialmente o, en el caso de personas de antecedentes penales o conflictos con las autoridades, el deseo de escapar de esta situación. Es probable, además, que las autoridades cubanas contribuyeran —consciente o inconscientemente— a la interpretación de que los *marielitos* eran “escoria” humana, dando a personas que expiaban condenas o las tenían pendientes o en su pasado la posibilidad de emigrar. Los delitos que habrían cometido o de que eran sospechosos estos individuos eran muchas veces de la tipología de “peligrosidad social”, que podría implicar la prostitución, comercio ilícito de, por ejemplo, divisas, o bien, de actitudes “antisociales” o “desviación ideológica”.

La llegada de los *marielitos* causó cambios profundos en la comunidad cubana de Florida, hasta ese momento relativamente homogénea en cuanto clase social, raza y cultura. Aunque al principio recibidos como héroes, pronto muchos de ellos sentirían cierto rechazo y dificultad para integrarse a la comunidad en que predominaban las clases media y alta blancas. Pero no era solo esto: para los nuevos miembros de la comunidad cubana en el exilio, la sociedad revolucionaria representaba, para bien y para mal, su experiencia vital de los últimos veintinueve años, lo que para muchos era la mitad o más de su vida. La Revolución y su sistema social, que para los cubanos de las primeras generaciones de emigrados representaba una especie de infierno casi o completamente desconocido y, por lo tanto, mitificado, para los *marielitos* era su vida cotidiana hasta ese momento. Habían dejado atrás familiares, amigos, rutinas y recuerdos que formarían parte de una conciencia transnacional mucho más fuerte que la que tenían las primeras generaciones de inmigrantes cubanos desde 1959. Para la generación de inmigrantes

de 1980 y para todas las posteriores, la creación de una conciencia y de espacios transnacionales fue una consecuencia lógica de su historia, además de una necesidad cultural e íntima. En la medida de lo posible, mantenían la comunicación con familia y amigos y, si se presentaba la ocasión, enviarían dinero o mercancías a la isla en un sistema de remesas rudimentario, limitado por el embargo / bloqueo estadounidense y el fuerte control de las aduanas cubanas.

En resumen, con la ola de Mariel en 1980, las condiciones para crear espacios transnacionales cubanos cambiaron radicalmente. Hasta ese momento, el contacto entre una y otra Cuba había sido escaso. Durante los años sesenta y setenta, la comunidad cubana se había integrado económica, social y culturalmente en Florida, jugando, además un papel importante en los cambios socio-económicos que se producían en este estado y, sobre todo, en y alrededor de Miami. Muchos inmigrantes jóvenes y, más aún, los nacidos en Estados Unidos, ya se consideraban *cubano-americanos* —*Cuban-Americans*— más que cubanos, alternando libremente el inglés y el español o, incluso, prefiriendo el inglés. La ola de *marielitos* lleva a Florida a más de 100 mil cubanos, de cultura netamente cubana, de habla hispana y cuyos enlaces familiares, sociales, culturales y emocionales estaban en Cuba. La *otra Cuba* se vuelve más cubana y los nuevos espacios transnacionales que se van creando a partir de este momento y que solo se han fortalecido con las olas migratorias posteriores, es transnacional por cruzar entre dos países, pero en su identidad es predominante cubana.

Hay un antecedente importante a la salida masiva por el puerto de Mariel, que son las visitas a Cuba de miembros de la *comunidad*, o sea de cubanos residentes en Estados Unidos que habían salido con las primeras olas emigratorias o, incluso, antes. Estas visitas de la comunidad, que comprendían por un lado la Brigada Antonio Maceo, compuesta de jóvenes cubanos o cubano-norteamericanos que habían salido muy jóvenes a principios de los 1960 y sobre todo en el marco de la ola de emigración infantil llamada *Peter* (o Pedro) *Pan*, cuya finalidad era atraer a la Cuba revolucionaria a jóvenes emigrados. Como hecho fue interesante, pero su impacto fue limitado. Un impacto mayor tuvo probablemente el otro tipo de visitas a la isla, las visitas familiares que realizaban los cubanos residentes en el exterior, principalmente en Florida. El número de visitas realizadas fue limitado y el impacto económico también, pero su aspecto más visible fue una especie de traspíe para el discurso revolucionario: la mayoría de los visitantes tenían una situación económica sólida, y llegaban a Cuba con maletas enormes llenas de regalos para sus familiares y amigos, muchos de ellos no cercanos. De tal manera, estas visitas tuvieron el efecto indeseado de ser una especie de propaganda capitalista visual, porque la ostentación de riqueza y despilfarro de que hacían gala los visitantes correspondía mal con la imagen revolucionaria de la pobreza que se sufría en el capitalismo. Las visitas de la *comunidad* y los regalos que traían o adquirirían en tiendas especiales destinadas a visitantes y turistas tuvieron como efecto la afirmación del espacio transnacional de dos Cubas ideológica, política, social y culturalmente opuestas. Los ciudadanos que saltaron las rejas a la Embajada de

Perú y los muchos más que salieron por Mariel pueden haber sido inspirados, directa o indirectamente, por las visitas de cubanos emigrados.

Según he sugerido arriba, la sociedad cubana superó la crisis de Mariel y hasta pudo verse “depurada” de los “elementos antisociales”. No cabe duda de que la ideología nacional-revolucionaria sufrió un revés, pero es también cierto que, una vez superada la crisis de Mariel, la década de los 1980 representa, probablemente, el período más estable y próspero de la sociedad revolucionaria cubana. No hubo crisis migratorias ni momentos de gran inestabilidad social. Esta situación, no obstante, cambia drásticamente alrededor de 1990, con la caída del Muro de Berlín primero y, luego, la debacle de la URSS y el sistema económico socialista, incluido el CAME,⁹ que habían sido sostén principal de la economía cubana. El resultado fue el llamado *Período Especial*, que representó la crisis económica y social más grave de toda la época revolucionaria. Si la escasez había sido un problema crónico de la economía cubana, el Período Especial representaba la pobreza y el hambre. Como consecuencia, aumentó dramáticamente la emigración, tanto la legal, bastante limitada, como la no autorizada, especialmente a partir de 1993. Al principio, la mayoría optó por la salida marítima, típicamente en embarcaciones de construcción casera, neumáticos de camiones u otros medios precarios. En un momento dado, en agosto de 1994, pasó algo parecido a la crisis de Mariel: tras el llamado *maleconazo*, una especie de rebelión callejera en La Habana, y otros incidentes dramáticos, el gobierno cubano autorizó la salida a todo el que quisiera, menos a los menores de edad. Con esta decisión se intensificó lo que ya era *la crisis de los balseros*, con la que se inicia una época de emigración constante y con períodos de fuerte intensidad. Las características de esta ola migratoria ya casi permanente eran semejantes a las de los *marielitos*: había personas de todos los sectores de la población cubana. Además, como la mayor parte de los emigrantes eran más o menos jóvenes, la gran mayoría había nacido después de 1959. Para frenar esta ola de inmigrantes, la administración Clinton adoptó en el mismo año 1994 la ley popularmente llamada “pies secos, pies mojados”, que solo da asilo a los que llegan a tierra, pero no a los interceptados en el mar. Esta situación y el obvio peligro de la travesía hizo que muchos buscaran vías alternativas a través de México y más tarde por Ecuador, pero, por lo general, con la intención de llegar a Miami que siguió (y sigue) siendo el imán principal para la emigración cubana.

Con el antecedente de la crisis de Mariel en 1980, desde comienzos de los noventa cambia definitivamente el carácter de la emigración cubana hacia los Estados Unidos y en general la migración hacia fuera de la isla. Los motivos políticos e ideológicos cuentan muy poco, mientras que la motivación económica y social es fundamental. Al mismo tiempo, se trata de generaciones de cubanos que en su gran mayoría conocen solamente la Cuba revolucionaria y que tienen familia cercana y redes de amigos en la isla. Con el crecimiento de la comunidad cubana en Florida, por otra parte, son cada vez más los cubanos que tienen amigos o fa-

9 Consejo de Ayuda Mutua Económica. También conocido como COMECON.

miliares en Estados Unidos, principalmente en Miami. En estas condiciones, o sea con una gran concentración de la población emigrada, la cercanía de este centro a Cuba y el hecho de que los principios político-ideológicos tienen cada vez menos importancia en las relaciones entre emigrantes y su país de origen, están dadas las condiciones para la creación de espacios transnacionales mucho más amplios y variados de lo que había sido el caso hasta este momento.

LA DOLARIZACIÓN Y OTROS CAMBIOS ECONÓMICOS DESDE 1990¹⁰

Durante décadas, Cuba ha mantenido un sistema de doble moneda, o sea, de una moneda nacional no convertible y de una moneda convertible. Hasta 1993, la tenencia de divisas estaba prohibida para los cubanos, salvo casos particulares. La moneda convertible más usada durante la década de los ochenta fue el dólar, que por lo mismo fue objeto de tráfico ilegal. Más tarde, en 1994, se introdujo el CUC, el peso cubano convertible, con el objetivo de controlar mejor el tráfico de divisas en el país. Hasta 1994, el dólar —y en menor medida otras monedas extranjeras— tenía uso oficial en los servicios de turismo extranjero, tales como hoteles, restaurantes y transporte, así como en las tiendas especializadas de los grandes hoteles y las llamadas diplotiendas. Algunas de estas tiendas era supermercados con un buen surtido de alimentos, bebidas y otros productos, la mayoría inaccesibles para el cubano corriente, y otras se especializaban en electrodomésticos o ropa. El surtido de las tiendas hoteleras comprendía artículos sencillos como tabaco, refrescos y bebida alcohólica, pero también ropa y, en las principales tiendas, electrodomésticos. El objetivo formal de estas tiendas era satisfacer las necesidades de extranjeros —turistas o residentes— que pudieran pagar en dólares u otro tipo de divisa. Pero, por el carácter del surtido, era evidente que el destinatario lógico y final de muchos de estos productos era el público cubano general, que no tenía acceso a tales tiendas ni estaba autorizado a poseer divisas. Para el estado cubano, estas tiendas, fundadas para que los visitantes emigrados comprasen los regalos en Cuba en vez de traerlos desde fuera, constituían una fuente importante de ingresos de divisas.

El efecto indeseado, pero inevitable, fue la creación de una cadena nacional de vitrinas hacia el capitalismo y un aumento del tráfico de divisas y de productos adquiridos en estas tiendas, especialmente ropa y electrodomésticos. Esto, además de convertirse en un problema social nacional, tenía su evidente dimensión transnacional. A nivel nacional, se creó y se visibilizó una especie de *apartheid* económico entre la gran mayoría de los cubanos, por un lado, y, por otro, los extranjeros residentes, turistas y visitantes y un grupo reducido de cubanos que por

10 Este apartado se basa, principalmente, en Rowe y Yanes Faya (2004), Mesa-Lago (2004 y 2011, esta última no consultada en la versión original), Moreno (2004), Ritter (2004) y Naranjo Orovio (2009). A esto se agregan las observaciones y entrevistas realizadas durante cuatro años de residencia en Cuba y visitas posteriores.

circunstancias especiales tendrían acceso legal a divisas extranjeras. El término área *dólar*, que se usaba para designar estos espacios vedados al cubano común, enfatizó esta interpretación de una Cuba rica para los extranjeros y una Cuba pobre para los cubanos, a la vez que evidenciaba la dimensión transnacional, en este caso con la presencia del mundo capitalista en territorio cubano. El área *dólar* constituía, pues, una especie de cabeza de puente del capitalismo y con él, Estados Unidos y la otra Cuba. El complejo y contradictorio efecto de estas tiendas no debe subestimarse. Por un lado, funcionaban como una especie de válvula de escape para que los cubanos pudieran adquirir artículos, si no vitalmente necesarios, muy deseados, como podrían serlo un buen champú, un *pitusa* (jean), un refrigerador o un aire acondicionado. Por otro, hacían manifiesta la brecha que había entre cubanos y extranjeros en la misma isla. Y, quizás más importante aun, hacían gala de una doble moral oficial: la exaltación de los valores del *hombre nuevo* y de la moral socialista contrastaba fuertemente con la ostentación y tentación de productos procedentes de —e identificados con— el mundo capitalista. El imaginario social se dividía entre el rechazo de esta “pacotilla” y el deseo de poseerla, a la vez de que, para muchos, era difícil de aceptar la existencia de un sistema económico que discriminaba a sus propios ciudadanos.

Para la economía del país, los productos de estas tiendas llegaron a jugar un papel importante en el mercado negro, que más que mercado era una compleja red de relaciones sociales y económicas de toda índole que, de una manera u otra, llegaba a abarcar a gran parte de la población, a extranjeros residentes —algunos de ellos personal de los países amigos (socialistas)— y turistas. El tráfico era tanto de divisa, particularmente el dólar, como de productos de toda clase. Algunos, cubanos y extranjeros, hacían de este tráfico una profesión, obviamente ilegal y fuertemente perseguida, pero para la mayoría se trataba de una compra ocasional de algún producto deseado, de la misma manera que el carnicero local reservaba para algunos clientes un buen bistec cada semana.

El sistema de las diplotiendas y su distribución formal e informal funcionó con relativa estabilidad en la década de los 1980, pero con la llegada del Período Especial y la rápida agudización de la escasez, esta situación cambió. La oferta de las tiendas estatales de alimentos y otros productos de primera necesidad se redujo drásticamente y en poco tiempo desde 1990. La demanda en el mercado negro se fue dirigiendo cada vez más hacia productos básicos. Para aliviar la presión social y hacer posible que la moneda extranjera que se encontraba, ilegalmente, en manos de cubanos pudiera contribuir a aliviar el hambre, se autorizó, en 1993, la tenencia de divisa extranjera. Como se menciona arriba, al año se introdujo el peso convertible, el CUC, como medio de pago en el “área de divisa” a fin de controlar mejor la circulación de moneda convertible. Al mismo tiempo se introdujeron otras medidas, como un sistema de trueque que permitía a los ciudadanos cambiar objetos de valor, por ejemplo, antigüedades, por artículos de uso doméstico. En algunos sectores, como el agropecuario y, sobre todo, el turismo, se empezó a dar licencias a particulares para brindar servicios gastro-

nómicos, los llamados *paladares*, de alojamiento, las llamadas *casas particulares*, y el transporte, sobre todo a dueños de automóviles antiguos, considerados una atracción turística. La introducción de tales medidas, que pueden considerarse antecedentes del posterior proceso de reformas económicas, fue paulatina y a veces contradictoria, teniendo como objetivo principal aliviar la grave situación social y económica sin corresponder a un plan premeditado.

Pero la crisis y las medidas para aliviarla tuvieron efectos duraderos, entre ellos la profundización del *apartheid* económico, que ya no dividía entre cubanos y extranjeros, sino entre cubanos pobres, por un lado, y los extranjeros y cubanos “nuevos ricos”, por otro. Además, donde la dimensión transnacional en la economía popular antes se había limitado al sector informal e ilícito, ahora iba constituyéndose en un sector legal de rápido crecimiento en la economía nacional, familiar e individual. El carácter transnacional de este sector económico aumentaría a lo largo de la década de los noventa y después, por una serie de factores, entre los que están: el envío de remesas de dinero a la isla, que empieza a ser una práctica más común que antes y que permite una mayor circulación de divisas no solamente procedentes del turismo, el fuerte crecimiento del turismo y, más tarde, la participación de dinero y conocimiento empresarial procedentes del exterior en los negocios particulares.

Estas tendencias se acentuarán con el proceso de reformas económicas “estructurales” iniciado por la administración de Raúl Castro, y, sobre todo, a partir de 2009, con el anuncio del despido de entre un 10 y un 35 % de la fuerza laboral estatal, entre otras medidas, que apuntan hacia cambios sustanciales en la estrategia económica del Estado y el Partido Comunista de Cuba. No se trata de un simple recorte con fines de ahorro, sino de modificar fundamentalmente la estructura económica del país, creando un sector privado de pequeñas empresas personales, familiares o de tipo cooperativo. La reducción de la fuerza laboral estatal librerá a estos trabajadores para convertirse en pequeños empresarios o asalariados de tales. Aunque esta política puede verse como la continuación lógica y hasta necesaria de ciertas medidas y tendencias ya vistas en los 1990, el proceso de reformas marca un cambio radical frente a las medidas anteriores, tanto por su carácter sistemático y la Cuba futura que anuncia, como por su desideologización del discurso económico. El establecimiento de un importante sector privado de pequeñas empresas cubanas —el sector privado en Cuba ha sido, hasta ahora, principalmente de capital extranjero o de empresas mixtas con capital del Estado y extranjero— aumentará el potencial de creación de espacios económicos transnacionales. Primero, porque tal sector podrá constituir una atracción para inversiones en pequeña escala por parte de cubanos residentes en el exterior, a la vez de que muchos nuevos empresarios necesitarían de tales inversiones y de *know-how* empresarial que podrán aportar familiares o amigos emigrados. Segundo, porque el éxito del proceso de reformas dependerá en gran medida de una Cuba económicamente más abierta y con mayor diversidad de relaciones económicas exteriores a diferentes niveles, lo cual ha demostrado ya Raúl Castro con

un discurso político e ideológico más conciliador y pragmático que su antecesor, tanto frente a Estados Unidos como ante la comunidad cubana en el exterior. La suerte de esta estrategia no depende solamente de Cuba, claro, sino de la actitud de la administración estadounidense, la cual, a su vez, tiende a depender tanto de factores políticos nacionales como bilaterales. Un tercer aspecto de carácter menos inmediato, pero potencialmente interesante para la evolución del espacio transnacional, es que la liberalización de la economía cubana podría constituir una alternativa atractiva para el retiro de cubanos emigrados. Con un ahorro o pensión en dólares u otra divisa y una sociedad y modelo económico cubanos abiertos a esta posibilidad, tal opción podría ser interesante, tanto para el Estado y la sociedad cubanos como para los emigrados. Fundamental para que esto ocurra será que continúe el proceso de reformas, incluyendo una liberalización del mercado de bienes inmuebles, por parte cubana y, por parte estadounidense, que se permita y asegure que ciudadanos norteamericanos (de origen cubano, en este caso) puedan mudarse a Cuba sin perder los derechos de jubilación ni el acceso a sus cuentas de ahorros y que puedan transferir dinero y moverse libremente entre ambos países.

POLITIZACIÓN Y DESPOLITIZACIÓN DEL IMAGINARIO SOCIAL Y DEL ESPACIO PÚBLICO

Un factor más difícil de estimar, pero de gran importancia para la posibilidad de crear espacios transnacionales cubanos, es la politización —y despolitización, como se sugerirá— del espacio público, mediático y privado, tanto en Cuba como en Florida.

Ya se ha visto que los motivos políticos e ideológicos vienen jugando un papel cada vez menor para los que deciden salir de Cuba. Estos emigrantes salen de un país cuyo espacio público y mediático son altamente politizados. Los órganos de prensa, radio y televisión oficialmente reconocidos —análogos y electrónicos— son estatales o publicados por el Partido Comunista o por alguna de las organizaciones de masa a las que pertenece la mayor parte de la población y reproducen, con algunas variantes, la ideología y el discurso político oficiales (Gustafsson, 2012). El espacio público —calles, carreteras, oficinas, instituciones de todo tipo— es también altamente politizado con pancartas, afiches y mensajes de contenido ideológico, así como imágenes de los héroes revolucionarios. La contundencia de estos mensajes y su capacidad de interpelación hace que penetren en los espacios privados, no solamente a través de los medios de comunicación masiva, sino también porque la vigilancia más o menos formalizada de los Comités de Defensa de la Revolución, los CDR, y de otras instancias, llega a la esfera privada. Esta politización se inicia a temprana edad, en los centros infantiles y en los *Pioneros*, donde son organizados los alumnos escolares. La politización del discurso mediático y público llega a abarcar temas y cuestiones que no parecerían tener relación con la política, como por ejemplo la calidad de los productos gastronómicos u otros o la organización de una fiesta de vecinos. Palabras como

lucha y *luchar* son ejemplos de términos que han llegado a tener un significado político, aunque su uso popular también ironiza y revierte tal uso.

Una consecuencia no intencionada de esta presencia masiva de un discurso político poco variado y sin competencia es que la idea de *política* como tal es rechazada por muchas personas. Por *política* se entiende el discurso oficial, por lo que muchos cubanos prefieren atender y solucionar sus propios problemas económicos, familiares y otros antes que interesarse por la política nacional e incluso internacional. La *lucha*, para muchos, ya no es sinónimo de la lucha por la soberanía nacional, los principios socialistas o un mundo más justo, sino del quehacer diario y, en particular, las soluciones e *inventos* que busca cada cual a sus problemas de vivienda, canasta familiar o salida del país (Moreno, 2004).

En cierta manera, se pueden observar tendencias parecidas en parte de la comunidad cubana en Estados Unidos. El discurso ideológico anticastrista sigue dominando el ambiente político cubano-norteamericano, pero su capacidad de interpelación sufre, como su contraparte en Cuba, cierto desgaste. Y en el caso de los recién inmigrados, su nueva vida será enfocada hacia la búsqueda de oportunidades y mejoramiento económico y social. En otras palabras, en las dos Cubas se dan tendencias parecidas: mientras los dirigentes y las élites políticas mantienen más o menos inalterado su discurso tradicional, este ha perdido parte de su capacidad de interpelación para una población orientada a la solución de sus problemas prácticos y económicos. Esta despolitización de gran parte de la población en *las dos Cubas* contribuye a la posibilidad de crear espacios transnacionales cubanos, en los que las contradicciones ideológicas y políticas no jugarían un papel importante y en los que dominarían las transferencias y remesas económicas y sociales y las relaciones familiares y amistosas.

CONCLUSIÓN

El objetivo de este trabajo ha sido demostrar que la nación cubana, desde su fundación y antes, tiene una importante dimensión transnacional, sobre todo en relación con los Estados Unidos. Además, he sugerido que tal dimensión puede estudiarse, con ventaja, desde varias perspectivas disciplinarias y metodológicas, incluyendo la historia, la economía y la migración, a la vez que se aplican conceptos tales como discurso e imaginario social. Una hipótesis principal ha sido que, contrariamente a lo que podría suponerse, la revolución de 1959 y la evolución histórica posterior no ha eliminado este factor de la nación cubana, aunque sí la ha transformado radicalmente y, en cierta forma, ha aumentado la importancia de la dimensión transnacional.

Una mirada a la historia demuestra que los principales acontecimientos de la nación cubana han tenido un aspecto transnacional, sin el cual estos eventos se habrían desarrollado de manera distinta. Esto se aprecia claramente desde la segunda mitad del siglo XIX, en los eventos que llevaron a la independencia y en la llamada *república mediada*. En todos estos procesos, la presencia y acciones de los EE. UU., a veces de modo contradictorio, ha sido esencial, principalmente

por la actitud dominante de la potencia del norte, pero también por la existencia de enclaves cubanos en los EE. UU. y porque cubanos exiliados pudieran ejercer su actividad política desde territorio estadounidense. A partir de 1959, con el crecimiento de la comunidad cubana en los EE. UU., sobre todo en Florida, y por el permanente conflicto de Estados Unidos con la Cuba revolucionaria, las relaciones y el espacio transnacional cubanos se transforman radicalmente, pero esta transformación implica, de hecho, que aumentara la importancia de la dimensión transnacional, constantemente presente en el discurso político e ideológico revolucionario, en las olas migratorias y en la existencia de una comunidad cubana y cubano-norteamericana en Miami.

La migración, como se ha visto, ha sido el factor fundamental en este proceso, tanto por el número de emigrantes como por la tendencia a la concentración de la diáspora cubana en una sola área urbana situada relativamente cerca de la isla. El cambio que se da en las tendencias migratorias a partir de 1980, reforzadas desde la crisis de los noventa, es otro elemento importante, ya que trae a Estados Unidos una migración más representativa de la población cubana que la de las primeras olas y, además, menos politizada, ya que desde Mariel el motivo principal de la emigración ha sido social y económico. Con estas generaciones de migrantes cubanos se crean y se posibilitan espacios transnacionales nuevos y mucho más amplios. Para ellos, Cuba es una realidad cercana, la mayoría tienen importantes lazos familiares y amistosos en la isla con los que mantienen contacto en la medida de lo posible y, según se den las posibilidades, la mayoría viajaría frecuentemente a Cuba. Algunos de estos inmigrantes podrían, incluso, considerar la posibilidad de volver a la isla, sobre todo para pasar su retiro.

La creación de un espacio transnacional económico entre la isla y la comunidad cubana en EE. UU. se enfrenta al obstáculo principal del embargo / bloqueo norteamericano, que impide o limita la mayor parte de las transacciones económicas entre los dos países. No obstante eso, han aumentado las remesas y otras formas de transferencia de capital económico y social entre la *comunidad* y la isla y, con el proceso de reformas iniciado bajo la administración de Raúl Castro y la futura estructura de la economía cubana, el espacio transnacional económico entre Cuba y Florida podrá seguir creciendo.

Un último aspecto discutido es el discurso e imaginario político-ideológico en las dos Cubas. En este sentido, se ha sugerido que en una y otra se ha dado cierto proceso de despolitización del imaginario social popular, en parte por el desgaste del discurso ideológico monolítico y, en parte, porque tanto la población inmigrante de las últimas décadas en Miami como la mayor parte de la población en Cuba concentra sus esfuerzos en la solución de su situación económica, personal y familiar. En relación al tema de las dos Cubas, he mencionado la cuestión de un *tercer espacio*, un concepto amplio que abarca tanto el discurso político y el imaginario social como la economía y la migración. Mientras no se ha visto un acercamiento entre las élites políticas en Miami y en La Habana, sí puede considerarse que los diferentes espacios transnacionales que se están dando a nivel de la

sociedad civil, tanto simbólicos como socio-económicos, operan en este sentido: son espacios que tienden a unir las dos Cubas.

BIBLIOGRAFÍA

- Barberia, L. (2004). Remittances To Cuba: An Evaluation of Cuban and US Government Policy Measures. En J. I. Domínguez, O. E. Pérez Villanueva y L. Barberia, L. (eds.), *The Cuban Economy at the Start of the Twenty-First Century*. Cambridge: Harvard University Press, David Rockefeller Center for Latin American Studies.
- Blue, S. (2004). State Policy, Economic Crisis, Gender, and Family Ties: Determinants of Family Remittances to Cuba. *Economic Geography*, 80 (1).
- Cancino, H. (2008). La reemergencia del discurso nacional-popular en la nueva izquierda latinoamericana. Para una discusión de los discursos nacional-populares. *Diálogos Latinoamericanos*, (13).
- Castro, F. (1976). Palabras a los intelectuales. En F. Castro. *Obras Escogidas*. Tomo I. Madrid: Ed. Fundamentos.
- Castoriadis, C. (1998). *The Imaginary Institution of Society*. Cambridge: MIT Press.
- Eckstein, S. y Barberia, L. (2002). Grounding Immigrant Generations in History: Cuban Americans and Their Transnational Ties. *The International Immigration Review*, 36 (3).
- Gustafsson, J. (2012). The Nation and the Revolution — Techniques of Power and Interpellation in Revolutionary Cuba. En N. Bjerre-Poulsen, H. B. Clausen y J. Gustafsson (eds.), *Projections of Power in the Americas*. New York: Routledge.
- Gustafsson, J. (2014). Fresa, memorias y hombre nuevo — sujeto e ideología en Gutiérrez Alea. *Diálogos Latinoamericanos*, 15 (23), 21.
- Jenkins, R. (1996). *Social Identity*. Londres: Routledge.
- Laclau, E. (2005). *On Populist Reason*. Londres: Verso.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (1985). *Hegemony and Socialist Strategy*. Londres: Verso.
- Leclercq, C. (2004). *El lagarto en busca de una identidad*. Madrid: Vervuert Iberoamericana.
- Lefebvre, H. (1991). *The Production of Space*. Cambridge: Blackwell.
- Levitt, P. (2001). *Transnational Villagers*. Berkeley: University of California Press.
- Levitt, P. y Schiller, N. (2004). Conceptualizing Simultaneity: A Transnational and Social Field Perspective on Society. *International Migration Review*, 38 (3).
- Low, S. y Lawrence-Zuñiga, D. (2003). *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture*. Oxford: Blackwell Publishing.

- Mahler, S. y Hansing, K. (2005). Toward a Transnationalism of the Middle: How Transnational Religious Practices Help Bridge the Divide between Miami and Cuba. *Latin American Perspectives*, 32 (1).
- Masud-Piloto, F. (2004). Migrating to the United States: Evolution, Change and Continuity. M. Azicri y E. Deal (eds.), *Cuban Socialism in a New Century*. Miami: University Press of Florida.
- Mesa-Lago, C. (2004). Economic and Ideological Cycles in Cuba. Policy and Performance, 1959-2002. En A. Ritter (ed.), *The Cuban Economy*. Pittsburg: University of Pittsburg Press.
- Mesa-Lago, C. (2011). Las reformas de Raúl Castro y el congreso del Partido Comunista de Cuba: avances, obstáculos y resultados. *Documentos Cidob América Latina*, (35).
- Moreno, J. A. (2004). From Capitalist to Socialist Culture, and Back to Capitalist Values? En A. Ritter (ed.), *The Cuban Economy*. Pittsburg: University of Pittsburg Press.
- Naranjo Orovio, C. (coord.). (2009). *Historia de Cuba*, Vol. I de *Historia de las Antillas*. Madrid: Doce Calles-CSIC.
- Perera Pintado, A. C. (2005). Religion and Cuban Identity in a Transnational Context. *Latin American Perspectives*, 32 (1).
- Pérez, L. (2006). La comunidad emigrada cubana y el futuro de Cuba. En M. Pérez-Stable (ed.), *Cuba en el siglo XXI. Ensayos sobre la transición*. Madrid: Editorial Colibrí.
- Pérez, L. A. (1998). *The War of 1898: The United States and Cuba in History and Historiography*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Pérez, L. A. (1999). *On Becoming Cuban. Identity, Nationality and Culture*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Pérez, L. A. (2006). *Cuba: Between Reform and Revolution*. New York: Oxford University Press.
- Pérez-López, J. (2006). Una estrategia para una transición económica cubana. En M. Pérez-Stable (ed.), *Cuba en el siglo XXI. Ensayos sobre la transición*. Madrid: Editorial Colibrí.
- Pérez-López, J. (2004). Corruption and the Cuban Transition. En A. Ritter (ed.), *The Cuban Economy*. Pittsburg: University of Pittsburg Press.
- Pew Research Center, Hispanic Trends (antes Pew Hispanic Center). Recuperado de <https://www.pewresearch.org/hispanic/>
- Ramírez Cañedo, E. y Moralez Domínguez, E. (2011). *De la confrontación a los intentos de "Normalización": La política de los Estados Unidos hacia Cuba*. La Habana: Instituto Cubano del Libro.
- Ritter, A. (2004). The Cuban Economy in the Twenty-first Century. Recuperation or Relapse? En A. Ritter (ed.), *The Cuban Economy*. Pittsburg: University of Pittsburg Press.

- Ritter, A. (2004). The Taxation of Microenterprise. En A. Ritter (ed.), *The Cuban Economy*. Pittsburg: University of Pittsburg Press.
- Rojas, R. (2006). Ideología, cultura y memoria. Dilemas simbólicos de la transición. En M. Pérez-Stable (ed.), *Cuba en el siglo XXI. Ensayos sobre la transición*. Madrid: Editorial Colibrí.
- Rojas, R. (2015). *Historia mínima de la Revolución cubana*. México: Colegio de México.
- Rowe, N. y Yanes Faya, A. J. (2004). Cuban Monetary Policy. Peso, Dollar or Euro? En A. Ritter (ed.), *The Cuban Economy*. Pittsburg: University of Pittsburg Press.
- Skidmore, T. (2005). *Modern Latin America*. Nueva York: Oxford University Press.
- Staten, C. (2003). *The History of Cuba*. Westport: Greenwood Press.
- Tabraue Castro, C. J. (2003). Emigración y sociedad en la recomposición de la nueva Cuba. En M. Parrondo (ed.), *Cuba: sociedad, cultura y política en tiempos de globalización*. Bogotá: Centro Editorial Javeriano.
- Thomas, H. (1998). *Cuba: The Pursuit of Freedom*. Boston: Da Capo Press.
- Vidal Alejandro, P. (2008). La encrucijada de la dualidad monetaria. *Nueva Sociedad* (216).
- Wodak, Ruth et al. (1999). *The Discursive Construction of National Identity*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

POPULISMO FRAGMENTADO: ¿UNA CUARTA OLA DE POPULISMO EN AMÉRICA LATINA?

Óscar García Agustín

LA PROCLAMACIÓN DE Donald Trump como presidente de Estados Unidos (2016-2020) o fenómenos como el Brexit o el ascenso de la extrema derecha en Europa han puesto el foco de atención en el estudio del populismo global. Mientras que en 2008 se evidenciaba una crisis económica sin precedentes y de legitimidad del sistema económico y político, la década de 2010 quedaba innegablemente unida a la emergencia de determinados populismos tanto de izquierda como de derecha. En América Latina, la situación es más compleja. El populismo es un fenómeno político bien conocido con un desarrollo histórico particular que se remonta a los años 40. En este sentido, tanto las prácticas populistas, arraigadas en diversas coyunturas económicas, como los estudios sobre el populismo tienen un largo recorrido. Lo interesante de la actual coyuntura es contemplar el populismo latinoamericano como un fenómeno con sus propias especificidades históricas, políticas y culturales, y, al mismo tiempo, como parte de un fenómeno global presente en todos los continentes.

Felipe Burbano de Lara (1998) comenta que el populismo recuerda a un fantasma que persigue al análisis político de América Latina y que reaparece repentinamente para provocar de nuevo debates y polémicas. Esta peculiaridad hace que el concepto de populismo sea, por un lado, superficial e impreciso y que, por otro, suele acompañar discusiones de gran relevancia sobre la actualidad política y teórica. Conviene, por eso, atender a los contextos en los que se inscribe el po-

pulismo y las temáticas con las que se asocia. Como sostiene, Yannis Stavrakakis (2017), el populismo no es necesariamente ni bueno ni malo. Lo que está en juego es cómo se articula el populismo en contextos específicos: si es democrático o antidemocrático, si es un corrector o una amenaza para la democracia, si resulta incluyente o excluyente, etcétera. El análisis de los populismos debe realizarse en el contexto de los diversos procesos de democratización y en relación con la democracia liberal, dado que el populismo puede ser antiliberal pero no necesariamente antidemocrático (De la Torre, 2013). Por ejemplo, se pueden producir tensiones entre mayor inclusión y participación y la apropiación de la voluntad popular y acumulación de poder por parte del líder.

El populismo es, en definitiva, un fenómeno complejo y ambiguo que debe estudiarse en el contexto en el que emerge y se desarrolla. El objetivo de este artículo es analizar las formas existentes de populismo en América y Latina y tratar de identificar si hay elementos suficientes para hablar de una nueva ola populista y sus implicaciones políticas en la región. Para ello, es necesario atender a diversos factores como los liderazgos políticos, las nociones de pueblo y soberanía, la relación con las instituciones existentes y la situación económica y regional. De hecho, el populismo solo se puede explicar si se establece una conexión entre lo que sucede a nivel nacional (el papel atribuido al estado o a la comunidad) e internacional (la relación con la globalización o el libre mercado). Con base en la relación entre la economía política nacional e internacional, la hipótesis de este artículo es que estamos ante una cuarta ola de populismo que puede caracterizarse como “populismo fragmentado”, puesto que, debido a la disparidad de respuestas nacionales a la situación política y económica regional, no existe una línea ideológica coherente o un proyecto político que abarque tal diversidad de populismos. Aunque no haya una respuesta ideológica homogénea extensible a la región, el populismo fragmentado tiene en común que el hecho de que el populismo se ha convertido en el principal modo de explicar la gestión política nacional, conectada con la situación regional y global. De este modo, tras una breve presentación del desarrollo histórico del populismo, nos centraremos en una caracterización del populismo fragmentado y usaremos algunos de los principales ejemplos para ilustrarlo. Como comentábamos, el populismo es un fenómeno contextual. Por lo tanto, su definición y caracterización deben realizarse dentro del contexto en que se analiza; en nuestro caso, desde mediados de la década de 2010 hasta la actualidad.

LAS TRES OLAS DE POPULISMO

A pesar de las dificultades para definir populismo, Yannis Stavrakakis (2018a) propone una definición mínima, constituida por dos elementos: a) centralidad del pueblo: “el pueblo” actúa como un punto de referencia para articular otros significantes, ideas y demandas; y b) anti-elitismo: el campo sociopolítico se representa de forma antagónica entre nosotros (los marginados, los excluidos, “el pueblo”) y ellos (el *establishment*, la élite). En el caso de América Latina, la arti-

culación antagonica entre “el pueblo” y “la élite” puede identificarse a través de diversas épocas, lo cual permite diferenciar tres olas de populismo. En estas fases, se percibe la tensión entre un ímpetu democrático, consistente en ampliar la inclusión de grupos marginados, y una tendencia autoritaria, consecuencia de la capacidad otorgada al liderazgo para representar los intereses del pueblo. La apelación al pueblo contra las élites, ya sean nacionales o internacionales, ha tenido una función claramente movilizadora que contrasta con la posterior apropiación de la “voluntad popular” por parte del líder. Al mismo tiempo, la propuesta de ambiciosos cambios en el modelo económico, tanto en el ámbito nacional como regional, han llevado, frecuentemente, a reformas de calado más moderado del esperado. En definitiva, las tres tensiones se pueden resumir en términos de democratización contra autoritarismo, participación contra representación y transformación sistémica contra reforma.

La primera ola, denominada populismo clásico, abarca entre la década de 1940 y los años 70, y está asociada con el nacionalismo y el fortalecimiento del estado nación. Las diversas propuestas populistas fueron una respuesta a la crisis institucional (el estado liberal oligárquico) y económica (el modelo agroexportador) de las repúblicas latinoamericanas. La articulación discursiva de “el pueblo” sirvió para movilizar e incluir a grupos excluidos, como los “descamisados” de Perón o los “olvidados” de Velasco Ibarra. El doble antagonismo (el pueblo contra las élites, la nación contra el imperialismo) conllevó la extensión del sufragio y la promoción de políticas desarrollistas (industrialización por sustitución de importaciones) por parte del estado, cuya capacidad de transformación de las estructuras socioeconómicas fue limitada (Capdevila *et al.*, 2019).

La segunda ola, el neopopulismo, iniciada en la década de 1980 y desarrollada durante los 90, implica un cambio en la concepción de populismo. En principio, el neopopulismo presenta una mayor compatibilidad con la democracia liberal y económicamente abraza el modelo neoliberal y la aplicación del Consenso de Washington. El populismo pierde, en este caso, su función inclusiva de grupos marginados y el componente redistributivo, íntimamente relacionado con el papel atribuido al estado. El resultado fue, debido al giro autoritario de los líderes neopopulistas, que, a pesar de su inicial compatibilidad con la democracia liberal, el liberalismo se convirtió en una estrategia de personalización política por medio de fuertes liderazgos y acumulación de poder. Los líderes populistas emergen como solución para la crisis del sistema de partidos y de las instituciones políticas, pero terminan por reforzar el poder ejecutivo en detrimento de los parlamentos (De la Torre, 2013). Los casos de Carlos Menem en Argentina y el autoritarismo de Alberto Fujimori en Perú ilustran esta segunda ola.

Mientras que las dos primeras olas suelen ser definidas por su aparición cronológica (populismo clásico y neopopulismo), la tercera es clasificada en términos ideológicos, al ser denominada como populismo de izquierda o radical. La crisis del sistema de representación, formulada con claridad en las protestas argentinas en 2001 mediante el grito de “¡Que se vayan todos!” destinado a los

políticos, y la exclusión económica y política de grupos sociales conectan con el populismo clásico. Lo mismo puede decirse de la recuperación del estado y las políticas redistributivas. El populismo de izquierda también ha sido relacionado con el estilo de liderazgo y la “democracia delegativa” de Menem y Fujimori, consistente en atribuirse poderes excepcionales en nombre de los intereses populares (Paramio, 2005). Al contrario que el neopopulismo, el populismo de izquierda rechazó las propuestas del Consenso de Washington, cuyos síntomas de agotamiento ya eran evidentes a inicios de la década de 2000, y emprendió la búsqueda de un nuevo modelo económico (como correctivo a los excesos del neoliberalismo) y regional (con la intención de buscar un enfoque más autónomo o independiente). El mayor énfasis en las políticas sociales y redistributivas convivió con políticas orientadas al libre mercado (solo el caso de las nacionalizaciones fue visto como una amenaza). Las nuevas organizaciones regionales (UNASUR, ALBA, CELAC) reflejaron el intento de promover mayor cooperación regional y preservar, al mismo tiempo, la soberanía nacional. La expansión regional del populismo permitió combinar la existencia de un enemigo interno (la oligarquía) con la de un enemigo externo (el imperialismo de Estados Unidos). El alcance de las reformas políticas y jurídicas fue bien distinto. En este sentido, destacan los procesos de asambleas constituyentes en Venezuela, Bolivia y Ecuador para establecer un nuevo marco constitucional. Por eso, no es de extrañar que los casos más representativos de populismo hayan sido los de Hugo Chávez en Venezuela, Evo Morales en Bolivia y Rafael Correa en Ecuador.

En la Tabla 1 se pueden observar las diferentes olas de populismo con sus principales características. Cabe destacar que no solo cambian los principales rasgos del populismo, sino la forma de definir y entender el populismo. Mientras que en el populismo clásico la articulación de grupos excluidos en torno al líder es definitiva, en el caso del neopopulismo predomina el liderazgo político y la acumulación de poder personalista. La centralidad del pueblo es recuperada por el populismo de izquierda en un contexto de mayor consolidación democrática que en tiempos del populismo clásico y con una proyección regional bien diferente de la apuesta por el libre mercado del neopopulismo.

Tabla 1
Olas del populismo en América Latina

	Período	Ideología	Modelo económico	Modelo regional	Ejemplos
Populismo clásico	1940-70	Nacionalista	Industrialización por sustitución de importaciones	Regionalismo cerrado	Juan Domingo Perón (Argentina), Getulio Vargas (Brasil), José María Velasco Ibarra (Ecuador)
Neopopulismo	1980-90	Neoliberal	Consenso de Washington	Regionalismo abierto	Carlos Menem (Argentina), Alberto Fujimori (Perú)
Populismo de izquierdas	2000	Izquierdas	Pos-neoliberalismo	Neorregionalismo	Hugo Chávez (Venezuela), Evo Morales (Bolivia), Rafael Correa (Ecuador)
Populismo fragmentado	2010	Diversa	Neoliberalismo global		Jair Bolsonaro (Brasil), Andrés Manuel López Obrador (México), Nayib Bukele (El Salvador)

Fuente: Elaboración propia.

La pregunta que queda abierta es si tras el ocaso del populismo de izquierda es posible identificar un nuevo tipo de populismo. La llegada de Mauricio Macri al poder en Argentina en 2015 y la irrupción de otros líderes políticos llevó pronto a hablar de una “nueva derecha”, con un discurso post-ideológico, un liderazgo de tipo empresarial, talento democrático y una cara social (Giordano, 2014). Para afrontar el creciente descontento con el *establishment*, la nueva derecha optó por adaptar sus políticas dentro de los límites de las élites establecidas (El-Erian, 2016). Sin embargo, la incapacidad demostrada por la nueva derecha para ofrecer soluciones satisfactorias para paliar el descontento social se tradujo en el fin del supuesto cambio regional del populismo de izquierda a la nueva derecha. En su lugar, se desató una fase de movilizaciones populares, seguidas por la aparición de políticos de diferente signo ideológico opuestos a las élites y el *establishment*. Esta disparidad de posiciones contra las élites caracteriza, en efecto, la nueva ola de populismo que hemos definido como populismo fragmentado.

EL POPULISMO FRAGMENTADO

Como comentábamos, la nueva fase de aparente consolidación democrática, que combina un regreso a las políticas neoliberales con un perfil más social de lo que suele atribuirse a la derecha, pronto mostró su debilidad y fue reemplazada por una época de mayor indefinición. Entre los principales indicadores de cambio encontramos la derrota de Macri y el regreso del peronismo de la mano de Alberto Fernández en Argentina, el fracaso en Bolivia de imponer un gobierno alternativo a la línea implementada por Evo Morales, el triunfo de Jair Bolsonaro en Brasil, que terminaba con la ilusión de conformar una fuerza de centro-derecha tras el gobierno de Michel Temer, o el fin de la alternancia entre izquierda y derecha en El Salvador, simbolizada por la toma de posesión del empresario Nayib Bukele como presidente en 2019. Por otro lado, la situación en Venezuela tras la muerte de Hugo Chávez se tornó cada vez más compleja, debido al creciente autoritarismo del presidente Nicolás Maduro, la dificultad de generar una nueva derecha en torno a Henrique Capriles y la autoproclamación de Juan Guaidó como presidente legítimo. En este contexto, hay una serie de características que deben tenerse en cuenta para comprender esta nueva ola de populismo:

- la crisis del sistema político de representación, evidenciado por el descontento y rechazo de los votantes hacia los partidos tradicionales y la emergencia de modos alternativos de hacer política;
- la continuada debilidad institucional de sistemas presidencialistas o semipresidencialistas con extendidos casos de corrupción y el consecuente hartazgo popular hacia la clase política;
- la falta de una línea regional definida, mostrada en la diversidad ideológica, así como en la incertidumbre sobre posibles modelos de cooperación regional;
- la creciente polarización social y política dentro de los países, al igual que polarización regional (marcada por la posición hacia Venezuela);
- la emergencia de nuevas y numerosas protestas sociales y la incapacidad del estado para satisfacerlas;
- la predominancia del neoliberalismo como modelo económico, a pesar de los intentos regionales de avanzar hacia una fase post-neoliberal, desatando tensiones entre la economía de mercado y el gasto social y sanitario (cuya necesidad fue puesta durante la gestión de la pandemia);
- la existencia de una ola de populismo global que acapara la mayoría de las discusiones e interpretaciones políticas, especialmente tras la elección de Donald Trump.

Si tomamos en cuenta todos estos factores, no solo es posible hablar de una nueva ola de populismo, basándonos en los nuevos liderazgos políticos, sino también

imaginar la aparición en el futuro de nuevos líderes populistas como consecuencia y “solución” a los desafíos de la actual coyuntura económica y política. A continuación, pasamos a caracterizar la ola de populismo fragmentado y sus principales desarrollos.

ANTIPOPULISMO: CHAVISMO Y TRUMPISMO

La llegada de los gobiernos populistas de izquierda dio un impulso a la recuperación positiva del término “populista”, relacionado con la soberanía popular y la inclusión política de las luchas populares. En el plano teórico, *La razón populista* de Ernesto Laclau se convirtió en el principal referente. Sin embargo, en el debate público es rara la ocasión en que el populismo adquiere connotaciones positivas y suele asociarse con el autoritarismo. Como señala Yannis Stavrakakis (2018b), el populismo no puede entenderse sin el antipopulismo. Por tanto, además de la división entre el pueblo y las elites, formulada por el populismo, hay que tener en cuenta como los discursos dominantes generan discursos antagónicos entre el populismo —como algo peyorativo (autoritario, antidemocrático)—, y el antipopulismo —como la solución (democrático, institucional)—. La intención de esta oposición es desacreditar las propuestas populistas y legitimar el orden existente. En la ola de populismo fragmentado, un elemento en común es la articulación de discursos antipopulistas que deslegitiman el populismo, tanto de izquierda como de derecha, atribuyéndole un carácter autoritario. El antipopulismo es empleado por los partidos del *establishment* y difundido por los medios de comunicación tradicionales. Sin embargo, no es descartable que líderes populistas de derecha, como Bolsonaro, desacrediten a sus adversarios políticos mediante un discurso antipopulista, dirigido contra el centro-izquierda. Quizás la figura de Bolsonaro aúne las paradojas del antipopulismo: por un lado, Bolsonaro agitó en la campaña electoral el miedo a que Brasil se convirtiera en la nueva Venezuela si ganaba Fernando Haddad, candidato del Partido de los Trabajadores, y, por otro, la oposición y los medios señalaban a Bolsonaro como el Trump brasileño. De hecho, el discurso antipopulista latinoamericano se ha articulado en torno al chavismo y al trumpismo para enfatizar los rasgos autoritarios y el exceso de acumulación personalista de poder. La figura de Chávez, proyectada hacia la situación actual de Venezuela, y la de Trump se convierten en extremos indeseables desde la perspectiva antipopulista, que generan división y violan las reglas del juego democrático.

Mientras que tradicionalmente se suele apuntar a la debilidad del sistema de partidos como causa de la emergencia del populismo en América Latina, es interesante que Trump, proveniente de uno de los dos partidos históricos de Estados Unidos, se haya convertido en el gran referente antipopulista. Se trata de un claro síntoma de que la política personalista trasciende la lógica tradicional de la política de partidos. Asimismo, el antipopulismo va más allá de la lógica nacional y regional y se convierte en un fenómeno global. Como señala Albert Trithart (2018), comparar a líderes políticos con Trump se ha convertido en una práctica común en la prensa internacional, a pesar de tratarse de una simplifica-

ción de las dinámicas nacionales y de generar la expectativa de que la victoria de Trump se reproduzca en otros países. El caso de Bolsonaro es quizás el más obvio. El “Trump brasileño” (Manz, 2018) comparte con el mandatario estadounidense su oposición a la política tradicional corrupta y a los valores liberales y marxistas que amenazan a la nación brasileña. Sin embargo, las diferencias son igualmente notables: Bolsonaro fue militar, formó parte del sistema político durante 28 años y es contrario al proteccionismo comercial (Gratius, 2018). Las comparaciones pueden ser legítimas e incluso relevantes. Sin embargo, para el antipopulismo, el objetivo es deslegitimar al líder político y globalizar el fenómeno populista, esto es, cómo lo que pasa en Estados Unidos se aplica a otros países. Si miramos a la izquierda, abundan las referencias a Chávez, Maduro o Venezuela. Cualquier líder político de izquierdas desde Verónica Mendoza en Perú hasta Andrés Manuel López Obrador en México son equiparados con el chavismo. Las asociaciones no solo se encuentran en los medios de comunicación, sino que impregnan el debate político con la misma función deslegitimadora.

El antipopulismo, que acusa al populismo de simplificar la política, produce un discurso enormemente simplista que genera una polarización entre los líderes considerados como autoritarios y los liberales o demócratas. Por eso, no es de extrañar que, en su afán por eliminar la importancia de la ideología, líderes como López Obrador o Bolsonaro son clasificados a su vez como trumpistas y chavistas. Este enfoque lo encontramos, por ejemplo, en el análisis de Gonzalo Marroquín sobre el presidente de Guatemala, Jimmy Morales (2016-2020), que destaca las similitudes entre Morales, Trump y Maduro. Las características comunes son, entre otras, el rechazo a la justicia y a la prensa independientes, el nacionalismo, y la creciente división social. La explicación, según Marroquín, es que “mantener dividida a la sociedad les produce réditos a quienes gobiernan con autoritarismo” (2018). En definitiva, el antipopulismo dibuja una imagen del populismo como autoritarismo, más allá de las ideologías, que advierte de las amenazas que el populismo a nivel regional (chavismo) y global (trumpismo) conlleva.

POPULISMO DE IZQUIERDA

Resulta curioso que la fuerza política Podemos se inspiró en el populismo de izquierda latinoamericano para formular su propuesta en el contexto español, mientras que ahora algunos partidos latinoamericanos se inspiran en Podemos para conformar una alternativa populista de izquierda en América Latina. Este ejemplo de influencia global y diálogo de ida y vuelta nos sirve para distinguir dos tendencias dentro del populismo de izquierdas: el populismo de izquierda clásico y el populismo de izquierda renovado. El primero supone una reedición o consolidación del populismo de la década de 2000 desde posiciones de poder; el segundo se ha movido hasta ahora en el terreno de la oposición política sin formar parte de las estructuras estatales de poder.

En la categoría de populismo de izquierda renovado encontramos los casos del Movimiento Nuevo Perú y el Frente Amplio de Chile. Nuevo Perú es un parti-

do político creado en torno al liderazgo de Verónica Mendoza, tras la disolución del Frente Amplio, partido con el cual Mendoza fue candidata en 2016. El Frente Amplio, fundado también en 2017, difiere en su origen de Nuevo Perú porque se trata de una coalición de partidos políticos y movimientos sociales. A pesar de esta diferencia, ambos partidos comparten su forma organizativa como partido-movimiento, la apelación a mayorías sociales mediante un discurso transversal (en lugar de un discurso ideológico), la renovación de la democracia como principal objetivo político, el rechazo a las élites corruptas, una noción de pueblo plural e inclusiva y la combinación de fuertes liderazgos mediáticos con la demanda de mayores mecanismos de participación. La tensión interna se ha convertido también en parte de la dinámica de estos partidos. Además de la pronta disolución del Frente Amplio de Perú, son ya varios los partidos que han abandonado el Frente Amplio chileno, debido a discrepancias sobre la línea ideológica (en breve, entre mantener la línea transversal o moverse hacia la izquierda). Además, ambos partidos participan en contextos de alta movilización y protestas sociales, protagonizados por jóvenes y estudiantes y el uso de redes sociales. Aparte de estas novedades, el populismo de izquierda renovado comparte elementos con el populismo de izquierda como, por ejemplo, la recuperación de la soberanía. Así se expresaba Mendoza en la fundación de Nuevo Perú: “Hace falta recuperar la democracia para ponerla al servicio del pueblo, recuperar nuestra soberanía sobre los recursos” (Fowks, 2017). Beatriz Sánchez, quien fuera candidata a las elecciones por Frente Amplio, se refiere al legado del populismo de izquierda en los siguientes términos: “Valoro que en un continente que estaba marcado por el poder de las élites y la derecha se empezó a proyectar con soberanía frente al neoliberalismo” (Villasenin, 2018). La oposición entre soberanía y neoliberalismo reproduce un antagonismo doble: contra las élites tanto nacionales como globales.

La vigencia del populismo de izquierda clásico cuestiona el agotamiento del modelo de populismo de izquierda de la década de 2000 o, desde otra perspectiva, pone a prueba la capacidad del populismo de adaptarse al nuevo contexto político y económico tras el fin del ciclo progresista. No incluimos en esta categoría a Nicolás Maduro, dado su endurecimiento de su posición autoritaria y la polarización política que imposibilita cualquier tipo de diálogo institucional con la oposición. La llegada al poder de López Obrador en México, Alberto Fernández en Argentina y Luis Arce en Bolivia revitaliza el peso de la izquierda y frena el asentamiento de la derecha en la región. Aunque todavía no queda claro cómo van a evolucionar durante sus presidencias, Fernández y Arce representan procesos de aparente continuidad: Fernández, encarnando el regreso del peronismo al poder y contando con Cristina Fernández de Kirchner como vicepresidenta; Arce, avalado por Morales desde el exilio. Sus respectivas victorias electorales pusieron freno a distintos tipos de “nueva derecha” emergentes tanto en Bolivia como en Argentina.

El caso de López Obrador es diferente porque el populismo de izquierda en México es una novedad y, en este sentido, podemos afirmar que su imple-

mentación, tras previas derrotas electorales de López Obrador, llega tarde en un contexto regional en el que el populismo de izquierda (ni la izquierda en general) no es hegemónico en Latinoamérica. Con un ambicioso proyecto de cambio para el país, denominado “Cuarta Transformación”, López Obrador, tal y como reflejó en su discurso ante la Asamblea de la ONU, se compromete a dirigir México hacia una fase de democracia real: “Apenas ahora estamos dando los primeros pasos para que México sea un país verdadera y auténticamente democrático, posiblemente por la falta de democracia” (EFE, 2020). La victoria de Morena (Movimiento de Regeneración Nacional), un partido de corte personalista, encumbró a López Obrador a la presidencia de México. López Obrador articuló su discurso en contra de las élites y a favor de la inclusión de sectores marginados de la sociedad. Su compromiso al vencer las elecciones de “No mentir, no robar y no traicionar el pueblo” (Rincón, 2018) reproduce el esquema populista de la oposición entre el pueblo (y el líder como parte y representante de él) y la élite corrupta. No es de extrañar, pues, que el proyecto de López Obrador reavive las tensiones entre el ímpetu democratizador y el riesgo de autoritarismo, por lo que las opiniones en torno al mandatario se hayan polarizadas. El conflicto con la prensa es una clara manifestación de dicha tensión. López Obrador mantiene una confrontación abierta con los medios de comunicación conservadores, como se vio cuando el presidente se refirió a la “prensa fifi” para criticar a intelectuales, escritores y prensa conservadora. El motivo es, según López Obrador, que este tipo de prensa dice abogar por el liberalismo cuando, en realidad, lo hace por el conservadurismo y el autoritarismo. La tensión entre liberalismo y populismo (también en boca de los anti-populistas) muestra algunas de las contradicciones (al igual que su potencial y limitaciones) del populismo de izquierda que ya encontrábamos en el populismo de izquierda del 2000.

POPULISMO MAINSTREAM

La victoria electoral de Nayib Bukele en 2019 conlleva el fin del bipartidismo en El Salvador y el fin de una era de alternancia en el gobierno entre el centro-izquierda de FMLN y el derechista Alianza Republicana [ARENA] desde 1989 hasta 2019. Bukele representa un nuevo tipo de liderazgo populista. Antes de alcanzar la presidencia, militó en tres partidos (dos de izquierda y uno de derecha), por lo que el factor ideológico parece quedar supeditado a un proyecto personalista. Puede decirse que Macri es un antecedente de este tipo de populismo por contar con un estilo de liderazgo empresarial similar. Sin embargo, Macri definía gran parte de su discurso en oposición a Cristina Fernández de Kirchner, mientras que Bukele se posiciona en contra de la política tradicional y del modelo (insuficiente) de entender la política entre izquierda y derecha. Por eso, hemos recuperado la denominación aplicada por Alain Minc a Emmanuel Macron de “populista mainstream” (Gardels, 2017). Este tipo de populismo se caracteriza por combinar la apelación a la gente y la cultura empresarial. Aunque como presidente Bukele se mueve hacia posiciones más clásicas de la derecha, su afán por superar el marco

ideológico basado en la oposición entre izquierda derecha, el fuerte apoyo popular, y la imagen y valores empresariales (frente a un ideario nitidamente conservador) nos permite diferenciarlo de otros políticos similares, pero claramente posicionados a la derecha (como Jimmy Morales y Bolsonaro).

A pesar de que el populismo mainstream se diferencia de otros populismos por su ambigüedad ideológica y el énfasis en la cultura empresarial, comparte la principal característica del populismo al plantear una relación antagónica entre el pueblo y las élites. Sin embargo, el antagonismo entre pueblo y élites no es el único que podemos identificar. La juventud y formas empresariales de Bukele le permitieron oponer su figura emprendedora liderando la “nueva política” contra la “vieja política”, encarnada por los partidos tradicionales y corruptos. Este conflicto también es extensible al uso de las redes sociales como forma de comunicación directa y eficaz, no solo durante la campaña electoral, sino también durante la gestión de su presidencia. Este uso favorable de las redes sociales contrasta con la animadversión que despierta entre los medios de comunicación tradicionales. Quizás sea el uso de las redes sociales, particularmente Twitter, una de las principales características de Bukele. De este modo, la forma de hacer política de Bukele ha sido caracterizada de “populismo *millennial*” (Mizrahi, 2019) por su nuevo estilo de emprendedor, conectado permanentemente a las redes sociales. La comunicación por Twitter favorece un modo de ejercer el poder personalista y verticalista, evitando cualquier tipo de mediación o deliberación colectiva. Así pues, por un lado, el uso de Twitter se asocia con la efectividad de su gestión cuando se comunica con ministros y funcionarios y les pide soluciones rápidas a distintos tipos de problemas, y, por otro, aumenta la verticalidad en la toma de decisiones y su indiferencia ante la asamblea legislativa. Además de estos usos aplicados a la campaña electoral y a la gestión presidencial, Bukele también ha encontrado en Twitter una herramienta eficaz para movilizar a sus simpatizantes y frenar las protestas de grupos opositores. Así descalifica Bukele a quienes se manifiestan contra sus políticas: “Mientras el pueblo está contento con el Gobierno, los corruptos están enojados y salen a marchar” (102nueve, 2020). La oposición entre pueblo y élite corrupta también es reproducida por los manifestantes que, por ejemplo, apoyaban la aprobación de un préstamo para luchar contra la violencia de las pandillas y denominaban a los opositores de “dipurratas”: “Ustedes están con el pueblo y no contra el pueblo como lo están estos diputados, estos políticos corruptos sucios” (Menéndez, 2020). A pesar de las crecientes críticas por autoritarismo, el apoyo popular a Bukele sigue manteniéndose alto frente a una oposición todavía en proceso de re-descomposición.

La agenda de Bukele se asemeja a la de otros populistas en su denuncia de la corrupción y a los populismos de derecha en la importancia de la lucha contra la violencia y la inseguridad ciudadana. La creciente militarización del gobierno de Bukele lo aproxima igualmente a las posiciones de Jimmy Morales y Bolsonaro. La imagen de los soldados dentro de la asamblea legislativa simbolizó un giro militar e intimidador hacia la oposición política. En su objetivo de llevar hacia

delante su plan de seguridad, Bukele anteponía su poder presidencial, respaldado por el ejército, frente al poder legislativo. Antes de entrar en la asamblea, Bukele se dirigió a sus seguidores en los siguientes términos: “El pueblo salvadoreño tiene el derecho a la insurrección para remover a esos funcionarios y reestablecer el orden constitucional” (Mur, 2020). Su legitimidad proviene, por tanto, del pueblo (también de Dios como mencionó posteriormente), y no del apoyo de los congresistas, lo cual le permite ejercer el poder de forma personalista. La posterior gestión del COVID-19 ha acentuado la concentración de poderes y la deriva autoritaria de Bukele que lo desplaza de su inicial posición de populismo *mainstream* hacia el populismo de derecha.

POPULISMO DE DERECHA

La irrupción de Jair Bolsonaro y su elección como presidente termina, por un lado, con la esperanza de conformar un espacio de derecha democrática o del regreso del Partido de los Trabajadores al poder como posibles escenarios políticos y, por otro, introduce un elemento de radicalización en la política regional, contribuyendo a la agrupación de los gobiernos de derecha y a la polarización política y económica (conllevando, por ejemplo, el fin de la UNASUR) con el objetivo de aislar al gobierno de Maduro. Algo que caracteriza al populismo de derecha, como pasa con Bolsonaro, es, precisamente, el menor foco en la apelación al pueblo. Atendiendo a la definición mínima de populismo, Bolsonaro, a diferencia de Trump, no plantea una clara relación antagonica entre el pueblo y la élite. Su discurso es contrario a las élites progresistas y el *establishment* político, pero no presenta una idea bien definida de quién es el pueblo. En su lugar, Bolsonaro apela a la religión, a la nación, al conservadurismo (en su forma más agresiva contra el feminismo, el progresismo, el multiculturalismo) y la seguridad para generar una división entre él y el resto de políticos (todos ellos corruptos). De hecho, como destaca Rafael Rezende (2018), la articulación de equivalencias de todas estas demandas se produce en torno a la figura del líder, quien, en su versión antagonica, representa principalmente el antipetismo. Apelar a la religión o a la nación y prometer combatir la violencia (como Morales y Bukele) han mostrado ser medios eficaces para articular diversas demandas sociales y conseguir el apoyo de distintas clases sociales, incluyendo a las clases populares. El populismo de derecha es un populismo, en definitiva, con menor presencia del pueblo (lo cual no quiere decir que Bolsonaro no apele ocasionalmente al pueblo para revestirse de legitimidad) y con un fuerte componente antielitista, dirigido sobre todo contra el legado del PT y el progresismo. A causa de su ultraconservadurismo y del uso arbitrario y personalista del poder, Bolsonaro, además de ser clasificado de autoritario, ha sido catalogado como neofascista para enfatizar que, más allá de un peligro para la democracia liberal, es un peligro para la democracia en general.

“Ni corrupto ni ladrón” fue el eslogan que encumbró a Jimmy Morales a la presidencia de Guatemala. La profunda crisis del sistema político y las múltiples protestas contra todos los políticos provocaron que Morales, cómico y curtido

en los medios y en la industria del entretenimiento, se convirtiera en el perfecto *outsider* para canalizar ese malestar. De manera similar a Bolsonaro, más que la centralidad del pueblo lo define su crítica al *establishment* político. Su posición ideológica puede definirse como conservadurismo, en guerra declarada contra el progresismo. Curiosamente, los escándalos de corrupción y conflictos con la justicia no tardaron en afectar a Morales y su familia. De proclamar la lucha contra la corrupción, Morales dirigió sus esfuerzos a desbaratar las acciones de la Comisión Internacional contra la Impunidad en Guatemala [CICIG], órgano independiente inicialmente apoyado por Morales. Con fuerte presencia militar en las calles y en la rueda de prensa, Morales anunció que no iba a renovar el mandato de la misión de la ONU, expulsando a la comisión del país. Esta medida se dio a conocer a la vez que Morales afrontaba la tercera solicitud para retirar su inmunidad. Para contrarrestar esta medida polémica, Morales avivó la división social y acentuó su ideario conservador, contrario al feminismo y la diversidad, con el proyecto de ley para la protección de la vida y la familia, que establece penas de cárcel para las mujeres que aborten, la prohibición de matrimonios del mismo sexo y de la educación sexual (Barrueto, 2018). El relevo presidencial, con la elección Alejandro Giammattei, augura una radicalización del conservadurismo. Giammattei, entre promesas de incluir la pena de muerte y terminar con la pandemia, llegó al poder con una promesa que no resultaba desconocida para el pueblo guatemalteco: terminar con la corrupción.

CONCLUSIÓN

El desencanto generalizado entre la población y la polarización social han profundizado las críticas contra los partidos políticos en América Latina. El populismo de izquierda no supo satisfacer las expectativas de cambio generadas (y derivó hacia el autoritarismo en Venezuela). La nueva derecha apenas fue capaz de articular una alternativa convincente. De ahí que en los últimos años abunden las propuestas de candidatos posicionados fuera del sistema político, cuya meta es canalizar las demandas del pueblo o, cuanto menos, confrontar a las élites corruptas. La falta de un proyecto regional, la debilidad institucional, la ausencia de referentes ideológicos claros, la recesión económica y la pandemia generan el contexto para la emergencia y desarrollo del “populismo fragmentado”, múltiples y diversas formas de populismo. En la tabla 2, presentamos los tres tipos de populismo que hemos identificado y sus principales características.

Tabla 2
Populismo fragmentado: Tipología

	Posicionamiento ideológico	Características	Ejemplos
Populismo de izquierda	Populismo clásico (en el poder) y populismo renovado (en la oposición)	Corrupción, igualdad, inclusión, participación	Clásico (López Obrador, Arce, Fernández) Renovado (Mendoza, Sánchez)
Populismo mainstream	Ambigüedad ideológica, tendencia a la derecha	Seguridad, corrupción	Nayib Bukele
Populismo de derecha	Conservadurismo, militarista	Seguridad, corrupción, antidiversidad, antiprogresismo	Jair Bolsonaro, Jimmy Morales

Fuente: Elaboración propia.

La persistencia de las movilizaciones sociales como las de Ecuador, Chile y Colombia en 2019 o las de Perú en 2020 no debería interpretarse como un caldo de cultivo para el populismo, sino que deberían tomarse en serio como lo que son: demandas de justicia social, igualdad y erradicación de la corrupción. La emergencia de líderes populistas, de distinto signo político, debería entenderse como intentos de cambiar dicha situación en un contexto en que el marco institucional no ofrece soluciones satisfactorias para la gente. Si bien las condiciones políticas y económicas de la región son comparables (la política económica del populismo), sería un error equiparar populismos de izquierda y de derecha como si fueran lo mismo. La oposición sin matices entre democracia liberal y populismo autoritario, propuesta del antipopulismo, desdibuja las propuestas y las diferencias ideológicas de los distintos tipos de populismo e imposibilita valorar su contribución a la democratización del sistema (o cuanto menos a comprender su apabullante apoyo popular). En este sentido, es importante seguir las experiencias de los diferentes tipos de populismo en cada país (en el poder y en la oposición), así como las posibles convergencias. Solo así podremos entender el populismo no como la causa de una crisis, sino como un síntoma. O, desde otra perspectiva, el populismo no como una solución, sino con un proyecto diverso con distintos objetivos, distintas trayectorias, y una gama de opciones que se mueven desde el autoritarismo hasta la democracia.

BIBLIOGRAFÍA

“Antes salía el pueblo. Ahora protestan los corruptos”: presidente Bukele sobre la protesta para exigir el pago del FODES. (25 de septiembre de 2020) 102nueve. Recuperado de <http://www.102nueve.com/2020/09/25/antes->

[salia-el-pueblo-ahora-protestan-los-corrup-tos-presidente-bukele-sobre-la-protesta-para-exigir-el-pago-del-fodes/](#)

- Barrueto, L. (4 de septiembre de 2018). El giro al autoritarismo de Jimmy Morales en Guatemala. *Univisión*. Recuperado de <https://www.univision.com/noticias/opinion/el-giro-al-autoritarismo-de-jimmy-morales-en-guatemala>
- De Lara Burbano, F. (1998). A modo de introducción: el impertinente populismo. En F. Burbano de Lara (ed.), *El fantasma del populismo. Aproximación a un tema “siempre” actual*, pp. 9-24. Caracas: ILDIS / FLACSO / Nueva Sociedad.
- De la Torre, C. (2013). El populismo latinoamericano: entre la democratización y el autoritarismo. *Nueva Sociedad*, (247), 120-137.
- López Obrador defiende su “cuarta transformación” de México en la ONU. (23 de septiembre de 2020). *EFE*. Recuperado de <https://www.efe.com/efe/america/politica/lopez-obrador-defiende-su-cuarta-transformacion-de-mexico-en-la-onu/20000035-4349438>
- El-Erian, M. A. (junio 2016). El ascenso de la derecha en América Latina. *Nueva Sociedad*. Recuperado de <https://nuso.org/articulo/el-ascenso-de-la-derecha-en-america-latina/>
- Fowks, J. (11 de diciembre de 2017). Verónica Mendoza encabeza una nueva plataforma política en Perú. *El País*. Recuperado de https://elpais.com/internacional/2017/12/11/america/1512955783_595788.html
- Gardels, N. (5 de agosto de 2017). Macron’s election signals victory of a new kind of “mainstream populism. *HuffPost*. Recuperado de https://www.huffpost.com/entry/france-election-macron_b_5910b036e4b0104c73511698
- Giodarno, V. (2014). ¿Qué hay de nuevo en las nuevas derechas? *Nueva Sociedad*, (254), 46-56.
- Gratius, S. (octubre 2018). ¿Es Bolsonaro el Trump de Brasil? Posibles cambios en política exterior. *CIDOB*. Recuperado de https://www.cidob.org/es/publicaciones/serie_de_publicacion/opinion/america_latina/es_bolsonaro_el_trump_de_brasil_posibles_cambios_en_politica_exterior
- Manz, T. (septiembre 2018). El Trump brasileño. *Nueva Sociedad*. Recuperado de <https://nuso.org/articulo/el-trump-brasileno/>
- Marroquín Godoy, G. (10 de septiembre de 2018). Enfoque: Jimmy Trump, Jimmy Maduro, Jimmy Morales. *El Periódico*. Recuperado de <https://elperiodico.com.gt/opinion/opiniones-de-hoy/2018/09/12/enfoque-jimmy-trump-jimmy-maduro-jimmy-morales/>
- Menéndez, C. (17 de febrero de 2020). Salvadoreños contra el congreso y en apoyo del presidente Nayib Bukele. *Euronews*. Recuperado de <https://es.euronews.com/2020/02/17/salvadorenos-contra-el-congreso-y-en-apoyo-del-presidente-nayib-bukele>

- Mizrahi, D. (15 de junio de 2019). Populismo *millennial*: Nayib Bukele y sus dos insólitas semanas de gobierno por Twitter. *Infobae*. Recuperado de <https://www.infobae.com/america/america-latina/2019/06/15/populismo-millennial-nayib-bukele-el-presidente-que-lleva-dos-semanas-gobernando-por-twitter/>
- Mur, R. (11 de febrero de 2020). El populismo divino del presidente salvadoreño amenaza con autogolpe. *La Vanguardia*. Recuperado de <https://www.lavanguardia.com/internacional/20200211/473437151386/el-salvador-presidente-bukele-populismo-dios.html>
- Paramio, L. (2005). Giro a la izquierda y regreso del populismo. *Nueva Sociedad*, (205), 62-74.
- Rezende, R. (2018). Jair Bolsonaro, populismo de derecha y fin de ciclo político. *Revista política latinoamericana*, (7), 1-15.
- Rincón, A. (1 de diciembre de 2018). Andrés Manuel López Obrador: la tercera fue la vencida. *France 24*. Recuperado de <https://www.france24.com/es/20181123-perfil-lopez-obrador-mexico-posesion>
- Stavrakakis, Y. (2017). How did “populism” become a pejorative concept? And why is this important today? A genealogy of double hermeneutics. *Thessaloniki: POPULISMUS Working Papers* (6).
- Stavrakakis, Y. (14 de mayo de 2018a). Three challenges in contemporary populism research. *LSE*. Recuperado de <https://blogs.lse.ac.uk/europpblog/2018/05/14/three-challenges-in-contemporary-populism-research/>
- Stavrakakis, Y. (2018b). Populism, Anti-Populism and Democracy. *Political Insight*, 33-35.
- Trithart, A. (9 de octubre de 2018). Trumps of the World. *Slate*. Recuperado de <https://slate.com/news-and-politics/2018/10/brazilian-trump-jair-bolsonaro-misleading-comparison.html>
- Villasenin, L. (2018). La globalización ha muerto. Entrevista a Beatriz Sánchez del Frente Amplio. *Oleada*. Recuperado de <https://oleada.com.ar/la-globalizacion-ha-muerto/entrevista-beatriz-sanchez-del-frente-amplio/>

EN DEFENSA DE LA SOCIEDAD DE CLASES

LA LÓGICA DETRÁS DEL DESPLAZAMIENTO A LA DERECHA EN BRASIL¹

Georg Wink

INTRODUCCIÓN

Algo salió terriblemente mal en Brasil. La cuarta democracia más grande del mundo, con 210 millones de habitantes, se resquebrajó en pocos años y, de ser una prometedora democracia liberal relativamente estable, pasó a convertirse en un desorden político sin precedentes que el periódico francés *Le Monde* abiertamente caracterizó como “idiocracia” —si bien conceptos como “posdemocracia” o “parademocracia” pueden ser más esclarecedores—. ¿Qué sucedió en este periodo —aproximadamente entre 2015 y 2018— que va de la juramentación para su segundo periodo de la presidenta Dilma Rousseff, del llamado centro-izquierda, a la victoria electoral del candidato de extrema derecha Jair Bolsonaro? ¿Por qué esto importa para América Latina y para el mundo y debe preocuparnos tal vez más de lo que creemos?

La democracia plena volvió a Brasil en 1988, después de veinticinco años de dictadura militar, sobre la base de una ambiciosa nueva constitución elaborada con una alta participación de la sociedad civil. Desde entonces, la situación general del país tendió hacia la mejoría. Evidentemente se produjeron retrocesos,

1 Esta contribución es una versión traducida y revisada del artículo “Demokratiets krise og højrefløjsskiftet i Brasilien”, en Peter Seeberg y Mikkel Thorup (orgs.) (2020). *Demokratiets krise og den nye konservatisme*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.

pero tanto los derechos económico-social-culturales como los derechos civiles y políticos de la población, tanto la riqueza como la calidad de la ciudadanía, se incrementaron sustancialmente según todos los parámetros elegibles. Esto vale para el PIB per cápita, el Índice de Desarrollo Humano (ingreso, expectativa de vida y educación), pero también para la reducción de la desigualdad social, el empoderamiento político y la inclusión cultural (Schwarcz y Starling, 2018: 587). Así que la pregunta no es trivial: ¿qué motivaciones llevaron a ponerle fin a esta historia de éxito y a acometer deliberadamente una brusca vuelta en U que promete regresar el reloj a los tiempos predemocráticos? ¿Por qué la clase política se sumó y por qué la mayoría del electorado aceptó esta extraña propuesta? Por supuesto, las respuestas son complejas.

En este capítulo rastrearé las principales etapas de este devastador proceso, mostrando las conexiones entre eventos políticos aparentemente aislados pero que, retrospectivamente, salen a la luz. Además, examinaré quiénes fueron las mentes maestras, los protagonistas y los beneficiarios de este proceso aparentemente paradójico, y por qué fracasaron los pesos y contrapesos que existían para proteger a la democracia. Por último, exploraré el significado de este retroceso para el sistema democrático y lo que podemos aprender de la experiencia brasileña para evitar regresiones similares en otros lugares.

El lector notará que a partir de ahora evitaré localizar a la política brasileña dentro del habitual espectro izquierda-derecha. La razón es que proyectar esta clasificación sobre la realidad brasileña (y la latinoamericana) entraña un malentendido básico. No porque la “izquierda” y la “derecha” ya no existan, como algunos argumentan, sino porque los sistemas de creencias históricamente contrarios —como en lo concerniente a la igualdad *versus* la jerarquía— son hoy direcciones más bien relativas, no puntos de vista fijados al *côté droit* y el *côté gauche* (Bobbio, 1997). Más aún, son direcciones relativas a un *status quo* adquirido. Existe una diferencia entre las reivindicaciones “izquierdistas” en, digamos, Dinamarca, y las de Brasil, precisamente porque el nivel de igualdad —al menos la igualdad de oportunidades— alcanzado en cada una de estas sociedades es patentemente diferente. Ningún partido en Dinamarca, por mucho que se defina a sí mismo como de “derecha” o “liberal”, defendería políticas que engendran lo que en Brasil es una realidad persistente, como los estratosféricos niveles de desigualdad del ingreso y la inmovilidad social, la segregación entre los usuarios de la infraestructura pública y privada y los ignominiosos mecanismos de exclusión racial —al menos no en lo que concierne a los daneses “nativos” (probablemente esto sería diferente si una mayoría de la población danesa estuviera compuesta de inmigrantes musulmanes pobres, algo en cierta medida análogo a la marginación de la mayoría afrodescendiente en Brasil)—. Como se aventuró a afirmar recientemente el famoso escritor Luis Fernando Veríssimo en una entrevista para el periódico más importante de São Paulo, *Folha de São Paulo*: “[En Brasil] ser de izquierda no es una opción, es una consecuencia”. Con el propósito de evitar etiquetas engañosas y fuera de contexto, utilizaré los

términos “progresista” y “regresivo” donde usualmente se lee “izquierda” y “derecha”, términos un poco menos ambiguos por su carácter vectorial.

LA ACCIÓN CONCERTADA DE LAS ÉLITES. DEL LLAMADO *IMPEACHMENT* A LA ELECCIÓN DE BOLSONARO

Para entender qué sucedió en el turbulento intervalo entre 2015 y 2018, primero debemos entender la situación política brasileña previa. Tras el regreso de la democracia y de la primera elección presidencial libre, en 1989, el segundo hito del cambio político fue el año 2002. Ese año, el candidato del Partido de los Trabajadores, Luis Ignacio Lula da Silva, ganó en su cuarto intento las elecciones presidenciales. Por primera vez en la historia brasileña, la clase política gobernante no era exclusivamente un representante de la élite económica sino una amplia alianza de movimientos sociales, clases bajas urbanas y rurales e incluso algunos empresarios nacionales. Dentro del contexto conocido como la “marea rosa” latinoamericana, este gobierno fue reelegido en 2006 e indirectamente en 2010 en la persona de Dilma Rousseff, mujer de confianza de Lula y exjefa de gabinete, como garantía para dar continuidad a su agenda de gobierno después del fin de su segundo y último mandato constitucional.

Si bien la Crisis Financiera Global de 2008 en gran medida perdonó a Brasil (lo que se debió, en términos generales, a la existencia de un sector bancario muy conservador y por lo tanto menos afectado, y a la inversión estatal masiva) y por ende no interfirió en las elecciones de 2010, el año 2013 atestiguó un súbito brote de protestas sociales. A principios de junio, inspirada por oleadas de protestas previas en Turquía y otros lugares, la gente salió a las calles de forma más bien espontánea y con reivindicaciones predominantemente locales (tarifas de transporte público más bajas, mejor calidad de los servicios públicos, rechazo al gasto estatal en los megaeventos deportivos como la Copa Mundial de Fútbol y los Juegos Olímpicos, de los que Brasil fue cede en 2014 y 2016). Estas protestas no organizadas y de escala nacional, portadoras de demandas diversas, pero siempre progresistas, pronto fueron aprovechadas por las fuerzas que se oponían a todo lo que los gobiernos del PT representaban, incitadas por los consorcios de los medios de comunicación privados, los cuales dominaban el espacio mediático brasileño (Saad-Filho, 2013). En pocos días, las calles fueron tomadas por millones de personas vestidas en colores nacionales y que reclamaban el *fin* de la agenda de reformas del gobierno (en vez de presionar a favor de su realización) y el regreso de la política neoliberal, conservadora e incluso autoritaria. Sorpresivamente, el gobierno del Partido de los Trabajadores y los movimientos sociales perdieron las calles —de las que habían tenido control desde la redemocratización en la década de los ochentas— contra una autoproclamada “mayoría” antiprogresista, aún difusa pero ya no silenciosa. La presidenta Dilma Rousseff, cuyo índice de aprobación cayó vertiginosamente en solo tres semanas (y seguro que no razonablemente) del 57 % al 30 %, no ofreció una respuesta convincente a esta nueva situación.

Sin embargo, la primera presidenta en la historia de Brasil se las arregló para ganar las elecciones de 2014 por una corta ventaja de 1,64 % sobre el candidato de la oposición, Aécio Neves, del Partido de la Socialdemocracia Brasileña [PSDB]² si bien perdió un apoyo considerable en el Congreso. La victoria de Rousseff — que desde el punto de vista de sus opositores no debió haber acontecido— fue inmediatamente cuestionada en todos los términos posibles con el objetivo de sembrar la duda sobre su reelección (o bien, como confesó después su derrotado oponente, para “romperle las bolas”). Simultáneamente la oposición, en colusión con los medios masivos de comunicación, las organizaciones de negocios más influyentes y el apoyo de una ruidosa “mayoría” en las calles, trabajó para provocar una situación de ingobernabilidad. Las banderas que los unían eran —además de su patente misoginia (Wink, 2018)— la batalla contra la “crisis económica” y la “corrupción política”.

En relación con lo primero, la situación hacia finales del 2014, en efecto, era para preocuparse, pero no alarmante, lo que daba a la crisis una dimensión ficticia. Al revisar los datos económicos clave se constata que durante las últimas tres administraciones Brasil había dado un enorme paso adelante y la economía del país descansaba cómodamente en estos logros: el PIB per cápita creció 30 %, las reservas acumuladas ascendían a 380 mil millones de dólares, el desempleo se redujo del 12 % a menos del 5 %, el número de estudiantes en el nivel superior se duplicó, el salario mínimo se incrementó en un 80 % y la población pobre se redujo en un 50 %. Brasil experimentó una expansión de la clase media que alimentó el consumo en el mercado, si bien una parte se basó en el crédito. Sin embargo, los gobiernos del PT no tenían ninguna ambición de ser Robin Hood, así que el ingreso del 20 % más rico de la población también se incrementó en un 23 %. Como consecuencia, la extrema desigualdad en el ingreso, medida por el Índice de Gini (en el que 0 equivale a una distribución igual entre todos los ciudadanos y 1 a una concentración de todo el ingreso en una sola persona), se redujo modestamente de 0,58 a 0,49 (que sigue siendo uno de los valores más altos del mundo).

Pese a ello, los signos del declive económico eran visibles, especialmente en lo concerniente a las finanzas públicas, insinuando el agotamiento de la coyuntura favorable y de su impacto hasta entonces positivo en la agenda desarrollista de la época del “lulismo” (Singer, 2018). Aunque en 2015 el gobierno del PT trató de incluir en mayor grado políticas macroeconómicas ortodoxas, lo que decepcionó mucho a una parte de su electorado, la oposición optó por una estrategia de re-

2 La mayoría de las denominaciones de los partidos suelen ser engañosas cuando no cínicas. Los “Socialdemócratas” defienden una agenda liberal, los “Demócratas” representan al antiguo partido de los dictadores militares, el “Partido Progresista” es reaccionario, los “Republicanos” son un partido-iglesia, el “Partido Verde” no está comprometido con las cuestiones ambientales y el “Partido de la Mujer Brasileña” es antifeminista y alberga menos mujeres políticas que el promedio brasileño, de por sí muy bajo.

chazo incondicional y por el boicot en el Congreso de cualquier acción legislativa, todo en el espíritu del “mientras peor, mejor”. La recesión, medible ya en 2014, se profundizó con severidad, alcanzando casi una reducción del PIB del 6 % en el último trimestre de 2015.

No es sorprendente que esta situación de ingobernabilidad (en parte inducida) tuviera como consecuencia el cuestionamiento de la legitimidad y la viabilidad política de la presidenta electa Dilma Rousseff. En el sistema presidencial brasileño, diferente de las opciones de revocación de los sistemas parlamentarios, solo hay tres formas de destituir a un jefe del ejecutivo elegido directamente: la enfermedad, la renuncia o el *impeachment*. Ya que la presidenta nunca mostró intenciones de someterse a las primeras dos opciones, solo el *impeachment* podía “corregir” el resultado de las elecciones presidenciales y superar la situación de estancamiento político. Es importante saber que la ley del *impeachment* fue creada en Brasil en 1950 para controlar al exdictador Getúlio Vargas después de su previsible regreso como presidente democráticamente electo. Por lo tanto, fue una ley intencionalmente ambigua y que permite destituir a un presidente por casi cualquier razón (incluida la “falta de decoro”), siempre que los respectivos presidentes de la Cámara Baja y el Senado admitan la solicitud de *impeachment* y siempre que ambas Cámaras aprueben la decisión con dos tercios de la mayoría.

Sobre la base de esta ley, todos los presidentes a partir de la redemocratización han sido objeto de docenas de solicitudes de destitución, pero solo en dos ocasiones —Fernando Collor en 1992 y Dilma Rousseff en 2016— fueron admitidas y después votadas favorablemente por el Congreso. La razón es que solo en estos dos casos un partido —el Partido del Movimiento Democrático Brasileño [PMDB]— presidía ambas cámaras y al mismo tiempo ocupaban la vicepresidencia, quien por ley toma la presidencia una vez que esta queda vacante. Ahora bien, en el *impeachment* de Dilma Rousseff, el presidente de la Cámara de Diputados Eduardo Cunha (más tarde sentenciado a quince años de prisión por corrupción pasiva) admitió la solicitud de destitución solo como una revancha personal tras haber perdido el apoyo de los diputados del PT para que lo protegieran contra los cargos de conducta indebida, hecho que desencadenó todo el proceso (Avritzer, 2017).

Todo esto indica que en Brasil una destitución es exclusivamente un proceso político. No obstante, el proceso es definido como un acto jurídico-político en el que un jurado (el Congreso) juzga una falta que potencialmente justifica el *impeachment*. Contra Dilma Rousseff nunca pudo probarse que hubiera un delito lo suficientemente grave, más allá de la alegación retórica, tal como admitieron más tarde muchos de quienes encabezaron el *impeachment*, entre ellos el vicepresidente Michel Temer (Kozicki y Chueiri, 2019).³ Después de todo, el único hecho demostrado se limitaba a una irregularidad fiscal de contabilidad creativa hecha por su equipo, una práctica común para mantener en operación las finanzas estatales.

3 Para la retórica de la acusación, léase Wink (2017).

Es importante notar que, a través de este recurso, practicado rutinariamente, no desapareció del Tesoro cantidad monetaria alguna, lo cual lo diferencia del uso indebido de los recursos públicos, cargo del cual un tercio de los representantes del Congreso eran sospechosos en aquel momento. Esto explica por qué Dilma Rousseff “solamente” fue destituida de su cargo, pero no le fueron retirados sus derechos políticos pasivos tal como lo exige la ley del *impeachment*.

Podemos concluir de todo esto que la motivación detrás del *impeachment* fue puramente política: un golpe de Estado parlamentario para “ajustar” el poder ejecutivo a los objetivos de la mayoría del Poder Legislativo, que consistían principalmente en empujar hacia un cambio radical en las políticas macroeconómicas (Souza, 2016). La administración de Temer, que contó con el costoso pero suficiente apoyo del Congreso, inmediatamente comenzó a implementar un paquete de “reformas” comúnmente definidas como propias de la ortodoxia neoliberal. Esto incluyó el plan de austeridad más severo del mundo (el congelamiento del gasto real del Estado en el nivel de 2016 para los próximos veinte años), la apertura del mercado y la desregulación, la flexibilización del marco laboral y las concesiones ambientales, la privatización de las compañías del Estado y la infraestructura pública, así como una reforma al sistema de pensiones. Aun así, el éxito esperado de estas “reformas”, del que hasta el momento no existe evidencia y que solo en el futuro podrá ser medido, tuvo un alto precio: la ruptura del pacto democrático válido hasta ese momento, con consecuencias —como se muestra a continuación— drásticas.

Sin embargo, ya que al menos la mitad del electorado, pese a simpatizar con el *impeachment*, no eligió este programa político en 2014, se necesitó convencer a la opinión pública con un pretexto plausible sobre la legitimidad de tomar medidas así de drásticas e impopulares. Esto se logró a través de una política narrativa que vinculó la crisis no al Gobierno en su conjunto (del cual el PMDB, la fuerza que dirigió el proceso de destitución, había participado hasta antes de saltar de la nave a punto de hundirse), sino únicamente a la presidenta Dilma Rousseff y su partido, especialmente a los “escándalos de corrupción”.

En marzo de 2014, una investigación policial de gran escala, la operación Lava Jato, descubrió un esquema de corrupción en el que contratistas, principalmente del sector de la construcción, pagaban sobornos a administradores y agentes políticos de Petrobras, compañía de propiedad Estatal mayoritaria, y donaban dinero a los partidos para los fondos de sus campañas. El proceso llamó la atención de los medios, que glorificaron al juez responsable Sérgio Moro (quien de hecho es apenas uno de alrededor de 2000 jueces federales en Brasil) como “Súper Moro” y “salvador” de Brasil. Aunque todos los partidos importantes estaban implicados, el así llamado “mayor escándalo de corrupción del mundo” apuntó principalmente hacia el Partido de los Trabajadores. Como fue demostrado por extensos estudios (Damgaard, 2018), el poder judicial colaboró con los medios de comunicación para provocar filtraciones oportunas y revelaciones de información seleccionada —incluyendo suposiciones no confirmadas—, una “tormenta

de información” que impulsó la agenda del *impeachment*. Como hoy sabemos gracias al periodismo de investigación, que recibió y analizó información extraída de teléfonos celulares,⁴ el juez Sérgio Moro (después Ministro de Justicia, como uno de los dieciocho miembros de la operación Lava Jato que recibieron un nombramiento en el gobierno de Bolsonaro, pero destituido en abril de 2020) y los fiscales se coludieron sin restricción alguna para construir y promover la “historia de corrupción del PT” y para alcanzar el objetivo político de un cambio de gobierno a través del *impeachment*, así como de evitar que este partido volviera al poder, como veremos a continuación.

Si el principal objetivo del *impeachment* fue alinear al Ejecutivo con la mayoría del Legislativo para ejecutar el programa político de este último, era preciso asegurar su continuidad en las venideras elecciones de 2018. El riesgo de esta gobernabilidad residía únicamente en el Ejecutivo. En el nivel ideológico, la mayoría de cada uno de los congresos elegidos desde la redemocratización habría preferido colaborar con un presidente ajeno al PT, pero desde 2002 habían tenido que admitir el voto progresista del pueblo. El singular sistema político brasileño combina el presidencialismo con el voto proporcional y la elección de lista abierta, lo que favorece al individualismo político y el multipartidismo (Power, 2010). La política altamente personalizada implica costos de campaña exorbitantes, una fuerte influencia de las donaciones de empresas y particulares (las del primer tipo fueron prohibidas en 2015) y en consecuencia una preselección elitista (Carazza, 2018). Una parte de los partidos en el Congreso (actualmente, veinticuatro) carece de un programa coherente y en principio está dispuesta a vender su apoyo a cualquier poder Ejecutivo, lo que engendra la realidad del “presidencialismo de coalición”: una vez que el presidente es elegido, su capacidad para negociar la participación en el gobierno define a sus aliados y opositores en el legislativo.

El riesgo de un regreso político de Lula, quien había terminado su segundo mandato en 2010 con una aprobación récord de ochenta y siete por ciento, fue perceptible desde el *impeachment*, lo que explica que se convirtiera —después de Dilma Rousseff— en el segundo principal objetivo de la operación Lava Jato, con numerosas acusaciones dudosas en proceso de investigación. Estas se intensificaron después del cambio de gobierno, una vez que las primeras encuestas de opinión mostraron niveles de aprobación ridículamente bajas para el nuevo presidente Temer y, algo más preocupante, para cualquier otro candidato potencial de los partidos ahora gobernantes (entre ellos el PSDB, hasta entonces el oponente del PT en todas las elecciones presidenciales). Mientras tanto, Lula se perfilaba como el candidato favorito, seguido del “voto en blanco” y de Bolsonaro, todavía por debajo del diez por ciento. Los intentos de convertir a la estrella de televisión Luciano Huck en el candidato del “centro” fracasaron.

4 Para la investigación periodística coordinada por Glenn Greenwald, véase <https://theintercept.com/brasil>.

Por lo tanto, la probabilidad de que el gobierno cambiara de manos nuevamente era suficientemente alta como para iniciar tácitamente el segundo paso lógico del “golpe parlamentario”: evitar que Lula se postulara a las elecciones. Nuevamente, había pocas opciones disponibles: el fallecimiento, el desistimiento y la cesación de su candidatura, esta última basada en la ley de los “antecedentes limpios”, posible únicamente por una condena como último recurso. Nuevamente, en vista de que las dos primeras opciones eran improbables, solo un procesamiento sumamente rápido (los juicios en Brasil tienden a retrasarse considerablemente) que apresurara los indicios existentes podía alcanzar este objetivo, si es que recibían el tratamiento “correcto” por los jueces “correctos”.

Y así sucedió. A mediados de 2016, la Suprema Corte Federal revisó la interpretación, válida desde 1988, de que los acusados solo pueden ser aprehendidos después de una instancia de decisión final (con excepción, obviamente, de casos de flagrancia y juicios sobre crímenes aberrantes y semejantes) haciendo posible arrestar a un culpable a partir del rechazo de la primera apelación. En septiembre de 2016 las fuerzas del equipo de la operación Lava Jato (que, como vimos, estaban presididas por Sérgio Moro, quien ya había demostrado sus compromisos políticos y quien consiguió atraer los juicios contra Lula), presentó una sugerente presentación de Power Point, ampliamente parodiada debido a su diletantismo, que señalaba a Lula como la cabeza del mayor esquema de corrupción del país. La demanda penal, emitida cinco días después, fue más modesta y se basó exclusivamente en acuerdos de negociación de condenas, declaraciones pactadas con corruptores ya sentenciados (medidas que en la mayoría de los países están prohibidas o restringidas). La evidencia principal resultó ser que Lula había recibido de la firma constructora OAS (sin que existiera pista alguna sobre la acción llevada a cabo por Lula para beneficiar al corruptor) la remodelación de un departamento de clase media del que Lula nunca fue dueño ni utilizó, pero que *pudo* haber comprado y ocupado (Silva, 2019).

Pese a todas las inconsistencias, a mediados de 2017 el juez Sérgio Moro encontró culpable a Lula en la primera instancia y lo sentenció a más de doce años de prisión. El veredicto fue confirmado en segunda instancia en enero de 2018 y todas las apelaciones fueron desestimadas. Incluso la última medida, el recurso de *habeas corpus*, presentada por el Comité de Derechos Humanos de la ONU a la Suprema Corte Federal de Brasil fue rechazada. Aterradoramente, esta decisión fue tomada un día después de que el comandante en jefe del ejército hiciera la implícita advertencia de que el ejército no toleraría ningún acto de “impunidad”. Ya que la constitución brasileña todavía incluye en su artículo 142 que el deber del ejército es garantizar “la ley y el orden” si es conminado a hacerlo por cualquier otro poder constitucional, el mensaje fue percibido de la manera prevista y Lula fue aprehendido el 7 de abril de 2018. Como un paso final, y solo cinco semanas antes de las elecciones, la Corte Electoral determinó que Lula era inelegible (diez días más tarde autorizó que 1400 candidatos en condiciones similares se postularan), permitiendo que el candidato colocado en el segundo puesto de las prefe-

rencias, Bolsonaro, ganara las elecciones, incluso cuando el sustituto de último minuto de Lula, Fernando Haddad, quedó inesperadamente cerca.

Todos los estudiosos del derecho, muchos de ellos especialistas internacionales, están de acuerdo en que este fue un capítulo sin precedentes en la historia legal de Brasil (Proner *et al.*, 2017). La politización de un sector del poder judicial, ya patente en su participación en el *impeachment*, se convirtió en el abuso proactivo del sistema legal contra un enemigo político elegido, lo que se adecua a la definición de “guerra jurídica” [*lawfare*] (Romano, 2019). Incluso si todas las sospechas contra Lula hubieran sido confirmadas por la evidencia, es imposible hablar de un proceso apegado a la ley. No todos los medios pueden ser justificados por el fin, como el espectacular azuzamiento de prejuicios en los medios masivos de comunicación por parte de fiscales y jueces (a través de filtraciones, retrasos, fijación de la agenda), la inexplicable prioridad y apresuramiento que el caso de Lula recibió, la sorpresiva derogación de la jurisprudencia común de la Corte Suprema Federal (cancelada después de la consolidación de Bolsonaro como presidente, lo que tuvo como consecuencia la liberación de Lula en Noviembre de 2019, tras el final del juicio) y el nivel de colaboración (en algunos aspectos: colusión) entre fiscales y jueces y entre los tribunales implicados.

En efecto, el poder judicial, que se presenta a sí mismo como un “poder moderador”, actuó ilegalmente, aunque podría decirse que indulgentemente, para obstruir la victoria de un candidato presidencial que hubiera desafiado la gobernabilidad. Al hacer esto, el poder judicial sobrepasó sus competencias legales e interfirió directamente en la elección democrática de los representantes. La élite política aprobó esta consecuencia predecible —algunos entusiastamente, otros con más o menos reticencia—. Sin embargo, la elección manipulada del Poder Ejecutivo en dos ocasiones (indirectamente en 2016 y directamente en 2018) con el único fin de apoyar el programa político de una mayoría del Legislativo, que ingenuamente creyó que con ello resolvería la profundización de los problemas económicos, abrió la caja de Pandora: el ascenso de la extrema derecha.

TODOS MENOS EL PT. EL ASCENSO DE LA NUEVA DERECHA

Si el objetivo principal de esta maniobra política fue dar continuidad al curso tomado por el *impeachment*, el obstáculo central era cómo convencer al electorado siendo que los objetivos concretos de las “reformas” no eran apoyadas por la mayoría de la población (sino por aquellos que habían salido a las calles exigiendo el *impeachment*). Las encuestas de opinión que no vinculaban las preferencias políticas con la intención de voto mostraron claramente que una gran mayoría de los brasileños, de hecho, estaba en contra de los elementos centrales de estas “reformas”. El compromiso del Estado de promover la igualdad social, proteger a los grupos vulnerables, garantizar un sistema público de pensiones y jugar un papel activo en la economía resultaron ser puntos de concordancia, al contrario de, por ejemplo, la reducción de impuestos. Esto significa que cualquier candidato que representara la continuidad de las “reformas” solo tenía oportunidad de ser ele-

gido a *pesar* de su programa político y en virtud de otros criterios. Por otro lado, un candidato contrario a las “reformas” solo se volvería inelegible para la mayoría si sus objetivos políticos se veían eclipsados por otras características. Y en efecto, Bolsonaro fue electo no por lo que prometió *hacer*, sino por lo que sugirió que *es*.

Muchos factores contribuyeron a esto. Primordialmente, el fenómeno del “antipetismo”, el rechazo sentimental al Partido de los Trabajadores, jugó un papel de gran importancia; también contribuyó el hecho de que el PT era el único “partido” real y, por lo tanto, el único que podía ser percibido como una entidad concreta o incluso una marca, algo que difícilmente podía ocurrir con otros partidos, carentes de una identidad clara (Samuels y Zucco, 2018). Influyó también la comprensible —aunque irracional— fatiga tras trece años del gobierno del PT y el deseo de una transición de poder, si bien la aversión fue alimentada principalmente por el ya señalado golpeteo sistemático contra el Partido de los Trabajadores y sus logros, lo que los convirtió en el chivo expiatorio de todos los problemas que Brasil enfrentaba.

De manera anacrónica, el antipetismo se entremezcló con el anticomunismo, presentando retrospectivamente el curso de la política del partido en el gobierno (que de hecho había seguido una doble estrategia de política económica liberal y expansión del gasto social, léase Puzone y Miguel, 2019) como comunismo puro. Los modelos negativos de Cuba y crecientemente Venezuela sirvieron como la imagen de una distopía para crear la metáfora de “Brasil convirtiéndose en una segunda Venezuela”, amplificada por la paralela crisis política y económica del país vecino (Esteves y Herz, 2019). El fenómeno paradójico de rechazar al mismo gobierno del que una vasta mayoría se ha beneficiado actualmente es conceptualizado como “polarización afectiva” (Mason, 2018) y “política de las identidades” (Appiah, 2018), las cuales suscitan un comportamiento electoral contrarracionalista (Iyengar *et al.*, 2012). En Brasil, la subjetividad colectiva de ser un “brasileño” más que un “comunista” resultó ser un factor principal de cohesión y movilización social (Solano, 2019).

Objetivamente, Brasil estaba bien lejos de convertirse en una sociedad “comunista”. Pero las políticas de bienestar introducidas, así como la democratización del acceso a la educación superior (a través de un sistema de cuotas para estudiantes provenientes de escuelas públicas y para la población de ascendencia afrobrasileña), tuvieron un efecto visible no solo en las clases bajas sino también en la clase media. Este efecto no implicó pérdida material alguna (el ingreso también se incrementó para los sectores más favorecidos) sino una privación relativa: la pérdida de privilegios. Para comprender esto, debemos estar conscientes de que la sociedad brasileña está altamente jerarquizada en cinco vectores de desigualdad (Costa y Motta, 2019): la riqueza material, las posiciones en las organizaciones jerárquicas y los espacios socialmente valiosos, el conocimiento socialmente valioso, el acceso a las asociaciones exclusivas y los derechos existenciales. Aunque los niveles absolutos se incrementaron para todos, las distancias relativas decrecieron, lo cual generó resentimientos. Los lugares en las universi-

dades aumentaron a más del doble, pero la presencia de las clases más bajas (y más oscuras) preocupó a la clientela tradicional (blanca). Repentinamente, los aeropuertos parecían estaciones de autobuses. La gota que derramó el vaso fue la Reforma Constitucional 72, del año 2013, que estableció derechos laborales para los trabajadores domésticos. El privilegio de las clases medias superiores de disfrutar al menos de servicios baratos de sirvientas más pobres (y más oscuras) fue seriamente puesto en peligro. Por esta razón, el perfil social de los votantes de Bolsonaro muestra un sesgo no solo hacia la población blanca y masculina, sino también hacia personas educadas y con un ingreso elevado.

Sin embargo, un efecto lateral no previsto de la desacreditación a la que el PT fue sometido, fue que los políticos y los partidos que orquestaron el *impeachment* también perdieron credibilidad y no pudieron ser convincentes con los candidatos presidenciales que presentaron. Podríamos ir un paso más lejos y argumentar que todo el sistema político tradicional, incluyendo a todos los políticos, se vio afectado no tanto por su connivencia con el *impeachment*, a fin de cuentas apoyado por la mayoría de los brasileños, sino porque ello instigó la cruzada del poder judicial contra la corrupción generalizada de la política, si bien la operación fue cuidadosamente apuntada en contra del PT. Ciertamente, el desencantamiento de los políticos (en 2018 la abstención y el voto en blanco batieron récord, superando el treinta por ciento) y las actitudes antipolíticas fueron el resultado más perceptible del *impeachment* y la “guerra jurídica”. La falta de confianza en la democracia representativa y en las élites político intelectuales, como también ha sucedido en otras regiones (Mounk, 2018), abrió las puertas para los agentes “externos” y “partidos antipartidos”. El candidato de extrema derecha, Bolsonaro, y el hasta entonces insignificante Partido Social Liberal [PSL] que sirvió como su plataforma, encontraron aquí un clima perfecto. Pese a ser un político profesional desde 1989, Bolsonaro se las ingenió para presentarse como alguien que había mantenido su integridad y combatiría al “sistema” del *establishment* político.

El ascenso de la extrema derecha se presentó como una sorpresa, pero no lo es tanto. El pensamiento autoritario tiene una larga tradición en Brasil (Schwarcz, 2019) y la extrema derecha siempre actuó como un brazo político, incluso durante la redemocratización (Power, 2000). No obstante, las posiciones de extrema derecha en cierto sentido fueron estigmatizadas después de la dictadura militar y, desde entonces, solo una insignificante minoría de congresistas se atrevió a declararse como de la “derecha del centro” (Power y Zucco, 2009; Quadros y Madeira, 2018). En 2011, la influyente revista *Veja* proclamó que Brasil era un “país sin ala derecha”. No pudo estar más equivocada, pues el hecho de evitar asumir posiciones de derecha por resultar provisionalmente inapropiadas no es lo mismo que abdicar de ellas. De contar solo con trece diputados en 2010, la “nueva” extrema derecha comenzó a crecer en la simpatía de los votantes, ganando ochenta y cinco diputados en 2014 y ciento veintiocho en 2018. Bolsonaro tuvo mérito en este crecimiento, pues se las ingenió para promoverse como la “cara” polémica de la extrema derecha. Como tal, se benefició de una serie de ventajas inesperadas.

En primer lugar, la falta de un financiamiento público para la campaña y —de manera más importante— el disponer de un tiempo muy modesto para transmitir propaganda política en televisión (en su primer turno solo ocho segundos por *spot*, mientras que sus oponentes tenían de dos a cinco minutos), todo esto debido a la baja representación del PSL en el periodo legislativo previo (con solamente un asiento en la Cámara Baja), lo obligaron a utilizar canales no tradicionales para hacer campaña, como el internet. Con alrededor de cien millones de usuarios regulares, la extrema derecha brasileña fue pionera en la explotación de las redes sociales para hacer campaña, lo que incluyó el uso de *bots* y la propagación sistemática de noticias falsas (Santos *et al.*, 2019).

En segundo lugar, el *hooliganismo* político de la extrema derecha, basado en la “incorrección política”, la polémica y el escarnio, le garantizaron su unicidad y la atención. Bolsonaro y su camarilla, especialmente sus tres hijos, aparecieron como “divertidos, frescos e irreverentes” e incluso quienes no estaban de acuerdo con su estilo se reconfortaban con la idea de que se trataba simplemente de personas francas, nuevamente, un rasgo que los diferenciaba de la formalidad política común.

En tercer lugar, el hecho de que Bolsonaro fuera apuñalado un mes antes de las elecciones (en un trasfondo todavía turbio) ciertamente contribuyó a convertirlo en un mártir con aura de santo, si bien la promoción de este evento como un “ataque terrorista de la izquierda” no resultó persuasivo. Más aún, esto lo protegió de ser confrontado debido a su exiguo programa político. En los debates televisivos tradicionales, Bolsonaro se desempeñó mediocrementemente en los primeros dos (cayendo en las encuestas después de cada transmisión) y su hospitalización lo excusó de participar en los cinco siguientes (los seis debates agendados entre los dos primeros candidatos fueron cancelados por los medios de comunicación). Pero en compensación recibió —desatendiendo la legislación electoral— estaciones de televisión seleccionadas para realizar entrevistas exclusivas. Una vez más, esto lo distinguió de otros candidatos.

Estas circunstancias contribuyen a explicar por qué millones de brasileños se volvieron receptivos a la extrema derecha y prefirieron darle su voto a ella en vez de a los “políticos tradicionalmente corruptos” o incluso “comunistas” (Hunter y Power, 2019).

MERCADO Y MORAL. LAS MANOS INVISIBLES DE DIOS

Sin embargo, al examinar el ascenso de la extrema derecha durante este periodo, no debemos deslumbrarnos por este personaje tristemente célebre. Bolsonaro es más bien un síntoma o, en efecto, un polizón de este proceso, no la única causa. De hecho, la extrema derecha incluye múltiples grupos y organizaciones, de modo que sería más apropiado hablar de una “derecha plural”. A continuación, analizaré a los principales protagonistas y sus simpatizantes, yendo más allá de la ya señalada complicidad entre los partidos de centro, los medios de comunicación y parte del Poder Judicial. En lo que respecta a los programas y las ideologías políticas,

el espectro comprende al ultraliberalismo, es decir, las fanáticas reivindicaciones del libre mercado y el Estado mínimo —que presuntamente liberarían al país de la corrupción por sí mismas—, una recaudación de impuestos y una intervención estatal mínimas, así como un sistema meritocrático —nótese que el contexto brasileño es uno de extrema desigualdad de posiciones y oportunidades sociales— (Saad-Filho y Morais, 2018). También de manera destacada encontramos al conservadurismo moral en relación con las costumbres, la familia, la religión, la jerarquía social y racial, la preservación de las tradiciones contra la degeneración de los valores y contra los “privilegios” de las minorías, fuertemente inspirado en tendencias similares surgidas en Estados Unidos durante la década de los ochentas (Lacerda, 2019). Por último, el autoritarismo, que incluye la securitización, el punitivismo, el derecho a la autodefensa armada (y la defensa de la propiedad), la guerra jurídica y la rehabilitación de los gobiernos militares.

El grupo de los protagonistas está integrado no solo por políticos profesionales sino también por un número considerable de “intelectuales” líderes de opinión (Chaloub y Perlatto, 2019). La mayoría de ellos periodistas, algunos de ellos incluso autores de *bestsellers* —con títulos reveladores como *Guía políticamente incorrecta de la historia de Brasil* (2009), *Contra un mundo mejor* (2010), *Por qué me volví de derecha* (2012), *Deje de creer en el gobierno* (2015)— y frecuentemente *influencers* de internet, todos ellos prepararon la base de la abrumadora victoria en las elecciones de 2018 a través de la propagación de las ideas-fuerza ya señaladas, así como del argumento de que los partidos de derecha, y en particular Bolsonaro, eran la única salvación para la nación. La figura central es el autoproclamado filósofo Olavo de Carvalho, quien reside en Estados Unidos y es considerado como el consejero ideológico extraoficial de la familia Bolsonaro. Autor de numerosos libros (el más famoso de ellos titulado *Lo mínimo que necesita saber para no ser un idiota*, de 2013), durante la última década dedicó mucho tiempo a sus blogs y a cursos de filosofía en línea que hasta ahora han alcanzado alrededor de veinte mil discípulos, algunos de ellos asignados a puestos clave dentro del gobierno y la administración pública. El mensaje central de Carvalho es el imperativo de una “guerra cultural”, inspirada metodológicamente en Gramsci, contra una hegemonía imaginaria de comunistas, *gays*, narcotraficantes y terroristas islámicos. Gracias a su consejo, el gobierno de extrema derecha da prioridad a la intervención en la educación y la producción cultural para subvertir el “marxismo cultural”.

Las ideas difundidas por estos mentores fueron adoptadas por los militantes, quienes salieron a la luz en las protestas de junio de 2013 y crearon (en línea) movimientos sociales como el Movimiento Brasil Libre [MBL], “Revoltados Online”, “Escuela sin Partido” y “Endireita” (un término que juega con el doble sentido de “enderezar” y de “volverse de derecha”), fundado por Ricardo Salles, hoy ministro del Medio Ambiente. Los líderes más inteligentes, soldados de la ya mencionada “guerra cultural”, quienes hablan el lenguaje de las generaciones más jóvenes, se las ingeniaron para dar a la extrema derecha la apariencia de una nueva “van-

guardia”, presumiblemente más atractiva (y más reconfortante para la audiencia privilegiada) que el discurso de izquierda “pasado de moda” (Barbieri, 2018). El canal de internet revisionista y radicalmente antimoderno “Brasil Paralelo” (que también ofrece cursos en línea), presenta atractivos documentales sobre un pasado brasileño glorificado y la “aberración progresista” desde la Proclamación de la República en 1889, influyendo en alrededor de veinte millones de seguidores y siendo citada por el gobierno como la única fuente científica confiable.

Estos líderes políticos, ideólogos y militantes no existirían sin una red internacional de *think tanks*. Concebidos a finales de la década de 1940 por la exclusiva Mont Pelérin Society (frecuentada por el ministro de Economía de Bolsonaro, Paulo Guedes) y financiada exclusivamente de forma privada, los *think tanks* pueden definirse como nodos que promueven las enseñanzas neoliberales inspiradas en el triunvirato histórico conformado por Friedrich von Hayek, Ludwig von Mises y Milton Friedman. Existen en Estados Unidos y Gran Bretaña desde los años sesenta (como la Heritage Foundation o el Institute of Economic Affairs). Llegaron a Brasil —tras un breve *intermezzo* como actores estratégicos en la implementación de la dictadura militar— durante la redemocratización de los años ochenta con el fin de cabildear en la Asamblea Constituyente. Después del cambio de gobierno en 2003, estos *think tanks* brasileños comenzaron a ir más allá del cabildeo político para promover el paquete de los credos neoliberales a un público más amplio. En pocos años fueron creadas más de una docena de instituciones —como el Instituto Millenium (2006), el Instituto Mises Brasil (2010) y la sucursal brasileña de Estudiantes por la Libertad (2012)— patrocinadas por algunas de las principales corporaciones brasileñas. Detrás de estos *think tanks* hay una red internacional de patrocinadores como el Cato Institute, la Atlas Economic Research Foundations, la Charles G. Koch Charitable Foundation o la John Templeton Foundation (Rocha, 2019).⁵

El ejército brasileño y otras fuerzas de seguridad tienen posiciones ambivalentes hacia los simpatizantes y —en algunos casos— protagonistas. El propio Bolsonaro tiene antecedentes militares como capitán del ejército, si bien es “reservista” desde 1988 debido a su comportamiento contumaz. El influyente Club Militar, antes presidido por el general Hamilton Mourão, ahora vicepresidente de Brasil, ha apoyado abiertamente las políticas de extrema derecha e incluso la intervención militar en los asuntos políticos (Chirio, 2018). La Comisión Nacional de la Verdad, conformada por Dilma Rousseff para investigar las violaciones a los Derechos Humanos durante la dictadura, la cual presentó su informe final en 2014, representó un punto de inflexión en el regreso del ejército como un actor político y los alineó con el *impeachment*. En la actualidad, personal militar abiertamente de extrema derecha ocupa puestos de mando en el gobierno y alrededor de dos mil de ellos fueron nominados para desempeñar funciones gerenciales en la administración estatal. Sin embargo, estos militares elegidos discrecionalmente

5 Véase también <http://conservativetransparency.org> y <http://www.unkochmycampus.org>.

han sido rotados frecuentemente entre asperezas y no necesariamente representan al alto mando o a las fuerzas armadas como corporación. Esto revela el fracaso del plan de los militares de volver a la política a hurtadillas apoyando y después intentando controlar a Bolsonaro, una relación que ha resultado ser más bien tensa y en cierta medida incómoda (Martins Filho, 2019).

No obstante, el sector de las fuerzas de seguridad, que incluye a la policía militar y las compañías de seguridad privada, está todavía más sobrerrepresentado. La llamada “bancada de la bala” se duplicó en las elecciones de 2018 para convertirse en el segundo partido más grande en la Cámara Baja. Con un fuerte respaldo de la industria de las armas de fuego, legislan contra los intentos de fortalecer las leyes de control de las armas y buscan menoscabar la rendición de cuentas de la policía (Macaulay, 2019). Como un primer resultado, la acción letal de la policía, promovida como la panacea contra los exorbitantes niveles de violencia ya se ha incrementado sustancialmente.

En relación con el cabildeo, otra rama incluso más importante, pues no solo ha ganado considerable influencia en el gobierno sino que, de hecho, tiene puestos dentro de este, es el sector de los agronegocios. Entre las primeras acciones tomadas por el autonombrado “presidente motosierra” se cuenta el intento de socavar las posibles restricciones que pesan sobre esta industria, como la protección a las leyes ambientales, el control del uso de pesticidas y la preservación de los territorios indígenas. Notablemente, esto se lleva a cabo principalmente a través del debilitamiento del poder institucional de los organismos de control, primero subordinándolos a ministerios cuyos intereses son intrínsecamente contrarios (parcialmente revocados por la Suprema Corte Federal) y después reduciendo el presupuesto y los recursos humanos, mientras que formalmente (aunque con reticencias) se acepta el Acuerdo de París para adormecer a los crédulos inversionistas internacionales. Probablemente el principal impacto, visible en la exorbitante tasa de deforestación de los últimos años, fue la creación de un clima de “ahora o nunca”, invitando a los agronegocios a beneficiarse de una situación de negligencia política (intencional) para expandir las fronteras agrícolas y propiciar una situación irreversible (Fearnside, 2019).

Mientras la “bancada de la bala” es el principal poder detrás de las políticas de la ley y el orden y la bancada ruralista o “del buey” [*do boi*] está detrás de la “valorización” económica de la región amazónica, los grupos religiosos —“la bancada de la biblia” o “evangélica”— han demostrado ser los principales vicarios de la agenda moral. De manera notable están presentes miembros de las iglesias (neo) pentecostales, que desde la década de 1990 han conocido un veloz crecimiento en Brasil y ahora incluyen a una tercera parte de toda la población brasileña. Aunque existen diferencias considerables entre los diversos grupos en términos de movilización política y la radicalidad de su devoción, los “evangélicos”, como son llamados en Brasil, claramente persiguen el objetivo de ganar poder político (Dip, 2018). Desde hace ya una década han establecido la agenda política: en las elecciones de 2010, la cuestión polémica fue el derecho al aborto; del mismo

modo, la reducción de la edad de responsabilidad criminal eclipsó las elecciones de 2014, obligando a todos los demás candidatos a posicionarse en torno a esta “agenda moralista”. Desde entonces, la acción legislativa ha debido lidiar cada vez más con propuestas de leyes para imponer valores religiosos, fortalecer la familia “tradicional”, suspender los derechos de la comunidad LGBT, la afrobrasileña y las conquistas feministas, así como para combatir la “ideología de género” (Lacerda, 2019). Algunas de estas iglesias se apoderaron de partidos políticos (como el “Republicano”) y expandieron su imperio mediático (sobre todo de los canales de televisión Record y Band) lo que les permitió, además del adoctrinamiento directo a través de sus prédicas, alcanzar a millones de creyentes, muchos de ellos mujeres y en su mayoría pertenecientes a las clases más bajas. En las elecciones de 2018, el número de diputados evangélicos se incrementó a casi el diecisiete por ciento, más de lo que cualquier otro partido alcanzó.

Mucho más discreta, pero también influyente, es la red de católicos radicales, a veces desestimados debido a su notable inaccesibilidad ante la investigación científica, y opacados por la ruidosa práctica de los “evangélicos”. Organizaciones como el Opus Dei y el Instituto Plínio Corrêa de Oliveira, fundado en 2006, se han embarcado en una cruzada encubierta a favor de la Civilización Cristiana, que de acuerdo con ellos se basa en los valores “tradicción, familia y propiedad”. Trabajan junto con los monarquistas brasileños, quienes tuvieron un resurgimiento en 2018 (cien años después del fin del Imperio brasileño) con la elección como diputado federal del príncipe Luiz Philippe de Orléans e Bragança, tataranieto del último emperador Pedro II, a través del PSL, el partido que también eligió a Bolsonaro. Aunque para muchos esto suena ridículo, resultan significativos tanto el regreso de los monarquistas a la política como el hecho de que el “príncipe” casi fuera elegido por Bolsonaro como su vicepresidente (lo que pudo haberse producido de no haber sido saboteado por un reporte secreto que supuestamente mostraba al noble golpear a un mendigo y participar en una orgía *gay*, lo que lo convirtió en alguien incómodo para el candidato presidencial). La *retrotopía* (véase Palomares Rodríguez en este volumen) de un pasado monárquico armónico, en el que Brasil todavía estaba en contacto con sus raíces tradicionales, responde bien tanto al desencantamiento de la política moderna, el retorno embozado del conservadurismo y, sorprendentemente, la agenda neoliberal (Wink 2021).

Llegamos así al punto nodal: la fórmula del éxito de la nueva derecha des cansa, de manera fundamental, en la conciliación e incluso la síntesis de dos posiciones históricamente opuestas: el conservadurismo en las costumbres (como materia de la vida privada) y el liberalismo económico (como materia de la vida pública). Esta tendencia no es única de Brasil, pero ha alcanzado aquí su forma casi perfecta.

Mientras que la acción en el primer plano, representada por el autoritarismo de Bolsonaro, despliega la restauración de Brasil como la sociedad decente y moral de los “rectos”, firmemente anclada en valores tradicionales y protegida por el Estado en tanto brazo de Dios, las políticas tras bambalinas apuntan a des-

mantelar el Estado y a hacer espacio para el englobante *laissez-faire* bien diseñado por la mano invisible de Dios (exploro este argumento en Wink, 2020). Los científicos sociales brasileños acuñaron el concepto de “autoritarismo instrumental”, una etapa intermedia de política antiliberal para alcanzar una sociedad de libre mercado (como sucedió durante la dictadura en Chile). Paradójicamente, la doble estrategia resulta compatible incluso con el nacionalismo, pues plantea liberar a “Brasil” (en tanto la nación verdadera y constituida orgánicamente) del “Estado” (en tanto un régimen impuesto para interferir en las relaciones sociales mediante ideas importadas). La retórica marcial y ofensiva de Bolsonaro cumple la importante función de distraer al público de los objetivos económicos de su gobierno, los cuales, como se explicó arriba, estarían lejos de contar con el consenso de la ciudadanía brasileña si estos fueran presentados abiertamente, pues ello revelaría que profundizan la asimetría de la riqueza, el estatus y las oportunidades sociales, el poder político y el acceso a la infraestructura y a un medio ambiente saludable en una de las sociedades más desiguales del mundo.

CONCLUSIÓN. LO QUE PODEMOS APRENDER DE LA CRISIS BRASILEÑA

Después de un año en el gobierno, la extrema derecha brasileña ha mostrado serias dificultades para estar a la altura de sus ambiciosos planes. La estrategia del presidente de construir su gabinete exclusivamente sobre la base de la lealtad (utilizando principalmente a su red familiar), independientemente de la experiencia política y la competencia técnica, así como el desdén hacia la construcción de alianzas más amplias, han conducido hacia el desgobierno. Demostrando tanto torpeza como beligerancia, el poder ejecutivo quedó atorado en el aislamiento político —e internacional— y parece atender exclusivamente a las demandas de su propio electorado duro. Al gobernar casi exclusivamente a través de medidas provisionales y decretos, muchos revocados por el Congreso o la Corte Suprema Federal (a veces debido a errores formales), la administración de Bolsonaro ha mostrado un desempeño modesto. En la mayoría de sus pocos logros políticos, como la reforma a las pensiones (independientemente de su conveniencia), el Congreso merece el crédito, lo que provoca una situación de parlamentarismo de facto. Otro logro, como el acuerdo comercial del Mercosur con la Unión Europea (si este es ratificado por los Estados miembro) le cayó del cielo al gobierno, quien cedió en los puntos controversiales.

El mayor y más inmediato impacto del gobierno ha afectado el ámbito de la administración y las instituciones públicas (incluyendo organismos, agencias, institutos y universidades públicas), allí donde están al alcance del poder presidencial de determinar los nombramientos, conocido comúnmente como “amaño del Estado” (*aparelhamento*). Estas instituciones fueron objeto de un cambio radical en su organización y dirección, traduciendo políticas directamente en instrucciones administrativas y utilizando al máximo sus facultades discrecionales. Se trata de un caso real de “parademocracia”, un sistema que preserva las institu-

ciones y los procesos formales de la democracia, pero en condiciones paralizadas o manipuladas, como fachadas para satisfacer las obligaciones internacionales y reconfortar al electorado (y para no ahuyentar a los inversionistas).

Un segundo impacto mayor concierne a la cultura política. Los mecanismos del populismo son fácilmente reconocibles; más aún, el estilo político destructivo de Bolsonaro se asemeja incluso al fascismo en lo que respecta a la transformación del adversario político en un enemigo que debe ser erradicado como por “quimioterapia”. Lo mismo vale para la retórica antisistema, que convoca a una “guerra cultural” e incluso a una “última cruzada” en el nombre de una civilización supuestamente occidental judeocristiana contra una conspiración comunista y globalista.

Un tercer impacto mayor es la transformación de las identidades y las relaciones sociales a través del proselitismo ultraliberal, que se realiza a través de los medios de comunicación y de políticas educativas, preparando el terreno para la aceptación, particularmente entre las nuevas generaciones, de una más áspera pero ya en marcha transformación de las estructuras económicas. Nuevamente, este impacto —un fenómeno global— (Dardot y Laval, 2013) tiene un significado particular en el contexto de la sociedad brasileña, donde la desigualdad social y racial socava cualquier hipótesis de igualdad de oportunidades o incluso de un atisbo de meritocracia.

La crisis brasileña está teniendo un profundo impacto en el país y las implicaciones socioeconómicas tienen, en efecto, consecuencias existenciales para gran parte de la población. Por ende, es necesario poner atención a los aspectos idiosincráticos, como la reacción en contra del cambio social en una sociedad profundamente jerárquica y desigual, y el fin de la tolerancia condicionada de las élites hacia la democracia. En cuanto a otros aspectos, la crisis brasileña arroja luz sobre algunas tendencias internacionales como la alianza entre el ultraliberalismo y el neoconservadurismo radical, el regreso de las políticas de “ley y orden” o los retos de la “democracia digital”, especialmente la manipulación mediante el uso de noticias falsas y el ciberactivismo.⁶

Una especial lección que debe ser aprendida y que tiene relevancia para todo el mundo es el efecto *boomerang* del empoderamiento del Poder Judicial. Desde principios de los años 2000, los gobiernos brasileños apostaron fuertemente por la rendición de cuentas y la transparencia. Esto permitió por primera vez en la historia de Brasil investigar la corrupción de manera efectiva y acusar a los “peces gordos”. Pero la judicialización de la política, que antes tuvo efectos progresistas, mostró el reverso de la moneda —la politización de la justicia (o incluso la “guerra jurídica”)— lo que generó un Estado postdemocrático (Casara, 2017).

6 Para un precedente de la colusión entre liberalismo y autoritarismo como estrategia reaccionaria reeditada en la actual crisis, véase Marcuse (1964); sobre la difusión sistemática de noticias falsas, véase Kakutani (2018).

Es evidente que no hay nada malo en atacar la corrupción. El problema es su instrumentalización política. “Acabar con la corrupción” ha sido la única promesa de campaña capaz de competir con la “reducción de la desigualdad” y, como tal, ha sido incesantemente utilizada en la historia de Brasil contra los oponentes cada vez que hay un compromiso serio con una política de bienestar. La instrumentalización puede alcanzar niveles abusivos cuando la corrupción que se persigue queda limitada a servidores públicos y políticos corruptos y no se considera a los corruptores (principalmente empresas privadas), y cuando solo *algunos* de los corruptos y los corruptores son investigados (como en la operación Lava Jato), dejando de lado la corrupción, mucho más costosa, de las autoridades fiscales para retrasar los procedimientos contra el fraude fiscal de gran escala, cometido principalmente por empresas. En 2018, solamente la evasión demostrada —sin contar las exenciones fiscales garantizadas ni la condonación oficial de los impuestos adeudados— ascendió a un tercio del total de la recaudación de impuestos, alrededor de ciento cincuenta mil millones de dólares, aproximadamente el nueve por ciento del PIB (SINPROFAZ, 2018). Dejaré a los lectores la tarea de calcular el boquete fiscal acumulado en el último par de años y de compararlo con el valor total de los fondos malversados —3,3 mil millones de dólares— que demostró la operación Lava Jato.⁷ El costo económico de la operación Lava Jato, que desmanteló no solo el negocio regular de la compañía Petrobras, sino también a una gran industria de proveedores, está estimada en treinta y cuatro mil millones de dólares, cerca de diez veces los costos declarados de la corrupción (Paula y Moura, 2019). Según los estudios sobre corrupción, no hay duda de que esta provoca más costos que beneficios, invalidando la hipótesis de los buenos viejos tiempos según la cual la corrupción era el “lubricante del motor”. Lo que presenta un nuevo reto es evaluar el costo de la *anticorrupción* (Sampson, 2019) excesiva cuando esta se convierte en un medio político y sale de control.

Independientemente del costo económico, es de esperarse que la guerra jurídica pueda al menos reducir la corruptibilidad del gobierno brasileño. Pero incluso estos resultados son negativos. El *impeachment* llevó al poder a un equipo de genuinos “corruptólogos” del cual cinco ministros tuvieron que renunciar rápidamente acusados de corrupción. Incluso el presidente Temer fue acusado dos veces por el Procurador General, y solo consiguió asegurar su inmunidad comprando la mayoría del voto de la Cámara Baja mediante la garantía de fondos federales extraordinarios para los distritos electorales de sus simpatizantes. Bolsonaro, elegido como un político “no corrupto”, rápidamente vio a su red familiar, a dos de sus ministros y al líder del gobierno en el Senado, ser denunciados por prácticas corruptas (France, 2019), hasta ahora —primavera nórdica de 2020— sin consecuencias políticas o legales. Esto puede indicar que incluso la batalla contra la corrupción, la “limpieza” de Brasil, que ha sido la recompensa esperada

7 Como informó el Ministerio Público en www.mpf.mp.br/grandes-casos/lava-jato/resultados.

a cambio del alto precio pagado por la crisis política y económica en Brasil, hoy ha perdido su prioridad política.

BIBLIOGRAFÍA⁸

- Appiah, K. A. (2018). *The Lies that Bind*. New York: Liveright.
- Avritzer, L. (2017). The Rousseff *impeachment* and the crisis of democracy in Brazil. *Critical Policy Studies*, 11 (3).
- Barbieri, A. Oliveira (2018). A nova onda liberal. [Tesis de Maestría], Universidad Federal de Río Grande del Sul, Porto Alegre
- Bobbio, N. (1997). *Left and Right: The Significance of a Political Distinction*. Chicago: University of Chicago Press.
- Carazza, B. (2018). *Dinheiro, eleições e poder*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Casara, R. R. (2017). *Estado Pós-Democrático — Neo-Obscurantismo e Gestão dos Indesejáveis*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Chaloub, J. y Perlatto, F. (2019). Intelectuais e a “nova direita” no Brasil. En E. C. Christian
- Lynch et al. (orgs.) *Pensamento Político brasileiro: temas, problemas e perspectivas*. Curitiba: APPRIS.
- Chirio, M. (2018). *Politics in Uniform: Military Officers and Dictatorship in Brazil, 1960-80*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Costa, S. y Motta, R. (2019). Social Classes and the Far Right in Brazil. En C. Foley, (org.), *In Spite of You: Bolsonaro and the New Brazilian Resistance*. New York y London: OR Books.
- Damgaard, M. Bjelke (2018). *Media Leaks and Corruption in Brazil: The Infostorm of Impeachment and the Lava-Jato Scandal*. New York y London: Routledge.
- Dardot, P. y Laval, Ch. (2018). *The new way of the world: on neoliberal society*. London: Verso.
- Dip, A. (2018). *Em nome de quem? A bancada evangélica e seu projeto de poder*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Esteves, P. y Herz, M. (2019). Metaphors, Myths, and “Imaginary Venezuela”. En C. Foley, (org.), *In Spite of You: Bolsonaro and the New Brazilian Resistance*. New York y London: OR Books.
- Fearnside, Ph. (2019). Setbacks under President Bolsonaro: A Challenge to Sustainability in the Amazon. *Revista Sustentabilidade*, 1 (1).
- France, G. (2019). *Brazil Annual Review*. Recuperado de www.transparenciainternacional.org.br

8 En la compilación de las referencias bibliográficas se dio preferencia a títulos traducidos al inglés, siempre cuando disponibles, para facilitar las lecturas complementarias sin exigencia de conocimientos de la lengua portuguesa.

- Iyengar, Sh., Sood, G. y Lelkes, Y. (2012). Affect, Not Ideology: A Social Identity Perspective on Polarization. *Public Opinion Quarterly*, (76).
- Hunter, W. y Power, T. J. (2019). Bolsonaro and Brazil's Illiberal Backlash. *Journal of Democracy*, 30 (1).
- Kakutani, M. (2018). *The Death of Truth*. New York: Tim Duggan Books.
- Kozicki, K. y Chueiri, V. Karam (2019). *Impeachment: a arma nuclear constitucional*. *Lua Nova* (108).
- Lacerda, M. Basso (2019). *O novo conservadorismo brasileiro: de Reagan a Bolsonaro*. Porto Alegre: Zouk.
- Macaulay, F. (2019). *Bancada da Bala: The Growing Influence of the Security Sector in Brazilian Politics*. En C. Foley (org.), *In Spite of You: Bolsonaro and the New Brazilian Resistance*. New York y London: OR Books.
- Marcuse, H. (1964). *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung*. En H. Marcuse (org.), *Kultur und Gesellschaft I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Martins Filho, J. R. (2019). *Ordem desunida: militares e política no governo Bolsonaro*. *Perseu* (13).
- Mason, L. (2018). *Uncivil Agreement: How Politics Became Our Identity*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mounk, Y. (2018). *The People vs. Democracy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Paula, L. F. de y Moura, R. (28 de agosto de 2019). *Consequências econômicas da Operação Lava-Jato*. *Valor Econômico*.
- Power, T. J. (2010). Optimism, Pessimism, and Coalitional Presidentialism. *Bulletin of Latin American Research*, 29 (1).
- Power, T. J. y Zucco, C. (2009). Estimating Ideology of Brazilian Legislative Parties, 1990—2005. *Latin American Research Review*, 44 (1)
- Proner, C. et al. (2017). *Comentários a uma sentença anunciada: o processo Lula*. Bauru: Editorial Praxis.
- Puzone, V. y Miguel, L. F. (orgs.) (2019). *The Brazilian Left in the 21st Century*. New York: Palgrave Macmillan.
- Quadros, M. P. R. y Madeira, R. Machado (2018). *Fim da direita envergonhada? Atuação das bancadas “evangélica” e “da bala” e os caminhos da representação do conservadorismo no Brasil*. *Opinião Pública*, (24).
- Rocha, C. (2019). *“Menos Marx, mais Mises”: uma gênese da nova direita brasileira (2006-2018)*, [Tesis doctoral], Universidad de São Paulo.
- Romano, S. M. (org.) (2019). *Lawfare: guerra judicial y neoliberalismo en América Latina*. Madrid: Mármol-Izquierdo.
- Saad-Filho, A. (2013, junio-julio). *Mass Protests under “Left Neoliberalism”: Brazil*. *Critical Sociology*, 39 (5).

- Saad-Filho, A. y Morais, L. (2018). *Brazil: Neoliberalism versus Democracy*. London: Pluto Press.
- Sampson, S. (2019). Anti-corruption: Who Cares? En S. Arvidsson (org.), *Challenges in Managing Sustainable Business*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Samuels, D. J. y Zucco, C. (2018). *Partisans, anti-partisans, and non-partisans: voting behavior in Brazil*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Santos, J. G. dos Santos *et al.* (2019). WhatsApp, política mobile e desinformação. *Comunicação e Sociedade*, 41 (2).
- Schwarcz, L. M. (2019). *Sobre o Autoritarismo Brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Power, T. J. (2000). *The political right in postauthoritarian Brazil*. State College: Pennsylvania University Press.
- Schwarcz, L. M. y Starling, H. M. (2018). *Brazil: A Biography*. London: Allan Lane.
- Silva, F. (2019). The Trial of Luis Inácio Lula da Silva. En C. Foley (org.), *In Spite of You: Bolsonaro and the New Brazilian Resistance*. New York y London: OR Books.
- Singer, A. (2018). *O Lulismo em Crise*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Sindicato Nacional dos Procuradores da Fazenda Nacional [SINPROFAZ] (2018).
- Sonegação no Brasil—Uma Estimativa do Desvio da Arrecadação do Exercício de 2018. Recuperado de www.quantocustaobrasil.com.br/artigos/sonegacao-no-brasil-uma-estimativa-do-desvio-da-arrecadacao-do-exercicio-de-2018
- Solano, E. (2019). “Eu voto no Bolsonaro porque ele vai mudar o Brasil”: escutando os eleitores de Bolsonaro. En L. Avritzer, L. *et al.* (org.), *Pensando a democracia, a República e o Estado de Direito no Brasil*. Belo Horizonte: UFMG.
- Souza, J. (2016). *A Radiografia do Golpe*. Rio de Janeiro: LeYa.
- Wink, G. (2017). Judicialização da política ou politização da justiça? Uma análise discursiva do Libelo Acusatório contra a presidenta Dilma Rousseff no processo de *impeachment*. *Moara*, (47).
- Wink, G. (2018). Humor Golpista. *Veredas*, (27).
- Wink, G. (2020). A mão invisível de Deus: sobre a aliança entre liberais e conservadores na nova direita brasileira. *Diálogos latinoamericanos*, 21 (29).
- Wink, G. (2021). La utopía imperial de Brasil y su resurrección en la nueva derecha. En J. Pro, M. Brenišínová y E. Ansótegui (orgs.), *Nuevos mundos: América y la utopía entre espacio y tiempo*. Madrid / Frankfurt am Main: Iberoamericana / Vervuert.

ESTÉTICA DEL PROGRESO EN LA PERIFERIA BRASILEÑA Y RESPUESTAS AL REASENTAMIENTO FORZADO Y EL DESARROLLO URBANO

Marie Kolling

INTRODUCCIÓN¹

"Le estoy diciendo a la gente en las favelas que lo que hemos estado haciendo ahora es un proceso de reparación. Es la reparación de la irresponsabilidad de los que gobernaron el país y permitieron que la gente viviera mal [...]. Hubo una acumulación de irresponsabilidad que ahora nosotros trataremos de revertir haciendo intervenciones".

Lula, presidente electo de Brasil (2003-2010)
(en Alves y Evanson, 2011, p. 171)

En Brasil, durante la era del gobierno del Partido de los Trabajadores (2003-2016), la erradicación de la pobreza fue una prioridad gubernamental. Sus políticas a favor de los pobres se acompañaban de inversiones en infraestructura pensadas para “cambiar la cara de Brasil” (Governo do Brasil, 2011, p. 2). Durante los primeros diez años del partido en el poder, Brasil experimentó un extenso progreso socioeconómico y la inversión en proyectos de desarrollo ur-

¹ Este capítulo es una versión revisada y acortada de mi artículo publicado en *City & Society*, 31 (3) (2019), titulado “Forced Resettlement and Reverse Transitions of Urban Space in Brazil”.

bano estuvo sustentada por las visiones de cambio social y progreso nacional (Holston, 1989; Scott, 1998; Baptista, 2006). En un reporte del Ministerio Brasileño de Ciudades de 2010, en un tiempo en el que mejorar las condiciones de vida para los pobres era una preocupación primordial, los asentamientos informales eran descritos como manifestaciones de inequidad que serían remediadas mediante la *urbanização de favelas* (mejoramiento de zonas de miseria) (Ministério das Cidades, 2010). Para clarificar, el término portugués *urbanização* se refiere a la provisión de infraestructura y servicios y, algunas veces, también de derechos de propiedad. Políticas dirigidas a las áreas urbanas empobrecidas, vistas como espacios de exclusión, e intervenciones para el mejoramiento de zonas de miseria como catalizadores de inclusión social (Souza, 2006; Ministério das Cidades, 2010). Esto corresponde al paradigma existente en la década de los ochenta sobre los asentamientos informales de bajos ingresos que transitó de la erradicación a la integración (Rolnik, 2013).

Fue bajo la bandera de ese proyecto de mejoramiento dirigido por el estado que un complejo de vivienda social fue construido en 2012 en una colina de la periferia de la ciudad del Salvador. El proyecto Mejores Días (*Dias Melhores*) fue planeado e implementado por dos agencias de desarrollo urbano bajo el gobierno del estado de Bahia, SEDUR y CONDER. El área recibió nueva infraestructura como pavimento, drenaje, electrificación, mejoramiento de viviendas y nuevas viviendas, nuevas calles y áreas públicas de recreación como parques. Para abrir camino a estas mejoras, más de mil familias, muchas de las cuales habían vivido en el área por décadas, fueron desplazadas o reasentadas. Cuando las máquinas y los camiones llegaron para iniciar los trabajos de demolición, las casas más precarias y pobremente construidas fueron predominantemente demolidas. La mayoría de las familias que fueron obligadas a abandonar sus hogares recibieron la promesa de ser reasentadas en una nueva vivienda social construida por el estado, *conjuntos habitacionais*.²

En mayo de 2012, las primeras sesenta y cinco familias recibieron sus nuevas casas en un vecindario llamado Alto da Bela Vista. Como mostraré, la vida en la nueva vivienda social no trajo los “mejores días” prometidos por el proyecto. A los residentes se les dijo que las casas no podían ser revendidas o rentadas, forzando a las familias a que se asentaran en el complejo a pesar de su decepción y, en algunos casos, rechazo inicial a mudarse. Las familias empezaron a invertir sus escasos recursos en el mejoramiento de sus nuevas pero precarias casas. Sus necesidades de inversión emergían debido a la mala calidad de la vivienda, pero también representaban un esfuerzo por alcanzar sus aspiraciones de futuro mejor, manifestado en las mejoras graduales de sus hogares. Partiendo del concepto de “urbanización periférica” (Caldeira, 2016), analizo los esfuerzos de mejora individual de los residentes. La urbanización periférica se refiere a la producción

2 Algunos residentes recibieron compensación financiera para comprar o construir una casa en otro lugar.

de espacios urbanos precarios, enfocándose en los lentos, desiguales y tediosos esfuerzos de los individuos transformando sus hogares y, en consecuencia, el espacio urbano alrededor de ellos. Analizo cómo los lentos y dispares cambios en este espacio urbano continúan el patrón de urbanización de la favela donde solían vivir, resultando en la transformación gradual del complejo de vivienda en favela. La transformación del conjunto como un espacio urbano fue, en este caso, a la inversa.

El *conjunto*-como-favela fue parte de un proceso de desarrollo urbano periférico y una experiencia de negligencia como resultado del desplazamiento y el reasentamiento. Esta experiencia fue moldeada por la negligencia del estado y la coexistencia conflictiva con los residentes a largo plazo. Un conjunto no es una favela por definición: está construido por el estado sobre un predio comprado para este propósito, en este caso, por el gobierno del estado de Bahía. Las favelas, por otro lado, son espacios construidos por sus mismos habitantes y fundados sin derechos de propiedad, aunque puedan ganarlos de facto o de manera oficial con el tiempo. Sin embargo, a la vista de los residentes de muchos años en Alto da Bela Vista, el nuevo conjunto era una favela debido a la gente que lo habitaba. La designación de favela fue rechazada por los residentes del conjunto, pero como será explorado más adelante, algunos residentes se apropiaron del término de manera concomitante como respuesta a sus experiencias de desencanto de la vida diaria a consecuencia del reasentamiento. Yo trato la negligencia del estado, las prácticas de construcción de vivienda de los residentes y las prácticas discursivas de designación del conjunto como favela —por los futuros vecinos y los residentes— como coconstituyentes del proceso socioespacial de transformación del conjunto en favela.

Este análisis contribuye a la literatura antropológica sobre las intervenciones de desarrollo urbano revelando las dinámicas socioespaciales del reasentamiento a viviendas sociales cuando a las personas se les deja solas con sus propios recursos. La traición inherente en ese abandono de intervención del estado genera desencanto con su realidad actual, pero no detiene la aspiración de la gente a un mejor futuro (Kolling y Koster, 2019). Este documento también contribuye a la literatura sobre construcción de vivienda ilícita en las periferias urbanas en el hemisferio sur, en su propuesta de ver este proceso de urbanización como una transición en sentido inverso del espacio urbano. Los estudiosos se han enfocado en las prácticas de construcción ilícita de vivienda como intentos de los habitantes para lograr reconocimiento de su presencia en la ciudad y de sus derechos ciudadanos por el estado (Holston, 2001; Nielsen, 2011; Rao, 2013; Ghertner, 2010). El presente estudio resalta las prácticas de construcción de vivienda en la periferia de la ciudad llevadas a cabo a través del lento e individual modo de urbanización periférica (Caldeira, 2016), como coconstituyendo una transición urbana que disminuyó la legitimidad del conjunto mientras se iba transformando en favela. Esto, por supuesto, no fue la intención de los residentes reasentados, sin embargo, sus modos de “hacer casas”, como será mostrado, no fue un acto para reclamar sus

derechos ciudadanos o declarar su propia legitimidad como sujetos del estado. La ausencia de documentos formales como los títulos de propiedad, los cuales nunca recibieron del estado, no era, sorprendentemente, una preocupación. En cambio, lo que estaba en cuestión para los residentes eran sus aspiraciones por una vida mejor, visualizada y medida a través de la materialidad de sus casas y de su estatus social en la comunidad.

Esta etnografía procede de catorce meses de trabajo de campo antropológico en Salvador entre 2012 y 2017.³ Me referiré al lugar del que las familias reasentadas fueron desalojadas por su nombre, Rua das Fontes, que es como las familias se referían a él. Ellos también usaban otros términos como *invasão* y *beco*, aún más frecuentemente que favela, pero por simplicidad alternaré entre Rua das Fontes y favela.

RECEPCIÓN EN LA COMUNIDAD LOCAL

El deseo de los residentes del conjunto de mejorar sus nuevos hogares se contrapone con la recepción hostil que recibieron en su nuevo vecindario. El vecindario escogido para el proyecto de reasentamiento es un barrio de bajos ingresos, similar a donde Rua das Fontes se encontraba. Ambos están en la zona norte de la ciudad, un área llamada *Subúrbio Ferroviário*, a 3,5 km de distancia aproximadamente. De acuerdo con el censo del 2010, el *Subúrbio Ferroviário* tiene la concentración más alta de población negra de Salvador (Pena y Bouças, 2015; Machado, 2013). Salvador es una ciudad de casi tres millones de habitantes y es de las áreas metropolitanas en Brasil con los mayores porcentajes de personas de ascendencia Afro-Brasileñas, de casi el 77 % (Machado, 2013). La insuficiente planeación urbana para atemperar décadas de déficit en el crecimiento de vivienda ha contribuido a la segregación socioespacial que caracteriza a la ciudad (Gledhill e Hita, 2009; Perry, 2013).

El vecindario del reasentamiento, Alto da Bela Vista, tiene más servicios, zonas comerciales, pequeños bares y restaurantes de dueños locales, pero se asemeja al vecindario donde Rua das Fontes se encontraba, que principalmente consiste en viviendas informales autoconstruidas y es notoriamente afectado por el tráfico de drogas y la inseguridad. Quizá más importante, ambos vecindarios están localizados en el *Subúrbio Ferroviário*, que es parte de la periferia privada de recursos

3 El trabajo de campo incluyó una variedad de métodos visuales, entrevistas y observación participante en la vida diaria de las familias en su casa, así como también lejos de su casa. El trabajo de campo englobó al vecindario del cual las familias fueron desalojadas y con el cual todavía tenían lazos fuertes, incluyendo residentes nuevos que recientemente habían llegado a la comunidad y habían construido asentamientos irregulares. Los asentamientos irregulares tenían la esperanza de que ellos también pudieran ser incluidos en el proyecto de desarrollo urbano y ganar acceso a la vivienda social gratuita del estado (ver Kolling, 2017). También realicé entrevistas y un poco de observación participante entre oficiales de las agencias de desarrollo urbano, arquitectos, consultores, trabajadores sociales y movimientos sociales locales.

de Salvador. La espacialización de la pobreza urbana en Brasil está capturada en el término periferia, que implica una producción intersectorial de prejuicio de lo que yo he escuchado numerosas veces a las personas en Salvador referirse a ello como PPP: “*preto, pobre e periférico*” —ser negro, pobre y vivir en un área periférica—. Así, el reasentamiento forzado a la vivienda social no fue un caso de familias negras empobrecidas que se mudaban a un barrio de medianos ingresos (Alcántara y Monteiro, 2010; Santana, 2011); fue un caso de discriminación y diferenciación entre pobres urbanos en un vecindario periférico, lo que ofrece nuevos entendimientos de las formas en que las jerarquías sociales son negociadas en la periferia (Castilhos y Rossi, 2009).

El significado del lugar de residencia de las personas en la ciudad es inteligentemente capturado en el concepto de *estigma territorial* de Wacquant (2008). Él argumenta que el poderoso estigma unido a la residencia en lugares segregados empobrecidos es la “única y más sobresaliente característica de la experiencia que viven aquellos que están atrapados en estas zonas sulfurosas” (Wacquant, 2008, p. 169). Wacquant desarrolla el concepto a partir del trabajo de Goffman (1963) sobre el estigma que priva a una persona de su aceptación total por los otros. La estigmatización es un proceso social más que un atributo fijo, y debe ser entendida en relación a nociones más amplias de poder y discriminación. Es un mecanismo de exclusión social que permite que algunos grupos se sientan superiores y otros sean devaluados. (Parker & Aggleton, 2003). En un contexto donde los residentes del conjunto y los residentes de la calle de enfrente son predominantemente pobres y descendientes de afro-brasileños, la ubicación del hogar de uno se vuelve un marcador de estatus o de ausencia de estatus.

La resistencia en Alto da Bela Vista hacia el conjunto comenzó mientras aún se encontraba en construcción. Residentes locales de muchos años organizaron una petición en contra de los planes de reasentamiento de las familias de Rua das Fontes. Fue entregada a las agencias del estado a cargo, pero no tuvo ningún impacto en la ejecución de los planes de reasentamiento. Una vez que los nuevos residentes se mudaron al conjunto, experimentaron discriminación verbal y no verbal cuando caminaban en las calles cercanas al complejo, cuando iban al supermercado local, y cuando socializaban en los bares locales. Uno de los hombres jóvenes en el complejo, por ejemplo, fue perseguido desde un bar a unas cuantas calles del complejo y le dijeron que “ellos no querían *favelados*” ahí. Favelados se refiere a los residentes de favelas y es usado de manera despectiva (Perlman, 2010). Los residentes del conjunto también experimentaron lo que ellos llamaban sabotaje en las instalaciones del complejo. El suministro de agua hacia el complejo fue cortado y regularmente había basura arrojada en un campo del fútbol en el complejo, que se encontraba a unos cuantos metros bajo el nivel de una calle muy transitada, y también en las instalaciones de un templo adyacente de adoración de la religión afro-brasileña *candomblé*, que se observa en la fotografía abajo.



El complejo de vivienda con uno de sus templos candomblé en frente.
Diciembre 2013. Fotografía de la autora.

Una forma sutil de acción contestataria hacia la recepción hostil dada a las familias del conjunto en su nuevo vecindario pudo ser observada en el uso de una cerca de alambre de púas, que fue instalada por la gente que vivía frente al complejo, un poco más lejos colina abajo. Esta reforzó una segregación física entre las familias en la vivienda social y sus vecinos. En lugar de confrontar a las personas que colocaron la cerca o quejarse con las autoridades públicas, algunas de las mujeres del complejo se apropiaron de la cerca para su propia conveniencia usándola para tender ropa para secarla.

“HACIENDO VIVIENDA”

En su nueva vivienda, las familias encontraron que los “mejores días” prometidos por el proyecto seguían siendo una declaración aspiracional. Como argumentaron Abram y Weszkalnys, la planeación urbana es una actividad inherentemente optimista y orientada al mañana en la cual el futuro prometido nunca se refleja en el presente y los planes son, en retrospectiva, siempre fallidos (2013, p. 3). Al acercarse al complejo de vivienda, las fachadas pintadas de blanco y su diseño idéntico se ven impecables. La estética de las casas con dos plantas semiseparadas (de solo cuarenta y dos metros cuadrados) era una imagen de la homogeneidad que sobresalía de la dispareja vivienda autoconstruida de ladrillos rojos baratos que se desplegaba por toda la colina. Sin embargo, al acercarse a las casas, la impecabilidad se desvanecía. Las casas eran rústicas y hechas con materiales de baja

calidad, y cuando las familias se mudaron al conjunto encontraron sus nuevos hogares con necesidades de reparaciones sustanciales, que incluían problemas de cableado, inodoros y lavabos no asegurados adecuadamente y techos con goteras. Cuando llovía, el agua se infiltraba en las delgadas paredes de ladrillos huecos, que debilitaban las construcciones y dejaban enormes manchas que también eran lugares fértiles para el moho. Todos estos problemas se debieron al deficiente trabajo de construcción y a una falta de infraestructura adecuada, particularmente en términos de un sistema de drenaje. El ambiente construido se degradó rápidamente y se esperaba que los residentes hicieran las reparaciones ellos mismos, a pesar de sus limitados medios financieros para hacerlo y de la ausencia de una asociación de residentes para ayudar a organizarlo.

Independientemente de sus recursos y medios para llevar a cabo mejoras a la vivienda, todas las familias tenían planes y sueños de cómo expandir, mejorar y restaurar sus hogares. Construir una vida en términos sociales estaba íntimamente relacionado con el proceso material de construir su hogar. Era “haciendo vivienda”, a pesar de la adversidad social y económica, como los residentes demostraban su habilidad para “mejorar en la vida” y “progresar”. Como fue argumentado por el arquitecto británico y especialista en mejoramiento urbano John Turner, vivienda es más que un sustantivo. Cuando se usa como un sustantivo, la vivienda se refiere a un producto o comodidad. Como un verbo, sin embargo, vivienda se aproxima a un proceso, una actividad (Turner, 1972), en otras palabras, un “hacer”. En la literatura antropológica sobre construcción de vivienda en los países pobres y de bajos y medianos ingresos, la vivienda se describe como un proceso continuo en el cual las aspiraciones del futuro de quienes construyen las casas son inherentes a la construcción (Taylor, 2013; Nielsen, 2011; Cavalcanti, 2007a; Holston, 1991). Mediante el hacer vivienda, los residentes del conjunto trataban de acceder a un futuro imaginado de una vida mejor, sin el estigma de *favelado* y el estatus negativo social que conlleva.

En el conjunto, el progreso era un asunto de acción individualizada (Baptista, 2016), lleno de aspiraciones de hacer una vida mejor en la que los residentes mejoraran y progresaran. Algunos objetos tenían una estética del progreso, como el uso de barrotes de hierro en las ventanas y rejas de hierro en las puertas llamadas *grado*. Estos objetos *no* eran un elemento de las casas y jacales en Rua das Fontes. El uso de barrotes de hierro en ventanas y puertas con rejas ha sido por un largo tiempo un elemento de los hogares brasileños de clase media y alta, pero como Caldeira (2000) argumenta, las cercas, barras y paredes no solo proveen de seguridad, sino que también sirven como símbolo de estatus. Entre más ostentadamente segura y cerrada esté una propiedad, mayor es su estatus. Esta “estética de la seguridad” intenta expresar el estatus social de los residentes (p. 292). Caldeira escribe, “Son inversiones en la apariencia pública y deben permitir una comparación entre vecinos, para mostrar quién está haciéndolo mejor y quién tiene un gusto más sofisticado”.

El día de hoy, estos objetos también son comunes en vecindarios de bajos ingresos por todo Brasil donde los residentes construyen “favelas fortalezas” (Cavalcanti, 2007a; 2007b). Cavalcanti muestra cómo estas medidas inscriben en el espacio físico los intentos de los residentes por mantener los conflictos violentos fuera de los espacios privados de sus hogares. De manera similar, en la etnografía de Keisha-Khan Perry’s (2013) sobre una comunidad local predominantemente pobre en Salvador y su lucha en contra del desalojo forzado, los residentes construyeron casas con paredes, rejas, cercas y barrotes en las ventanas debido al aumento en la inseguridad. Perry observa que en Brasil “construir fortalezas” está “ya no solo limitado a los ricos” (2013, p. 97). En el nuevo complejo social, los elementos tales como los barrotes de hierro no eran meramente utilizados a causa del miedo. Ellos eran objetos con una estética y estatus particular, y mediante el uso de estos objetos, los residentes estaban marcando una diferencia en su comunidad en las formas de hacer vivienda en comparación a cuando vivían en Rua das Fontes. Dado los ingresos tan bajos e inestables de los residentes, muchos de estos elementos como la reja de hierro en la fotografía abajo fueron adquiridas a crédito. Muchos residentes adquirieron deudas, las cuales se esforzaban para poder pagar, para lograr este sentido de progreso individual (ver Kolling, 2020).



Reja de hierro en el conjunto en una puerta que da hacia el patio trasero. Fotografía de la autora.

Las casas que los residentes que no habían logrado expandir o restaurar tenían un aspecto crudo y desolado. Ellos no querían “mejorar en la vida” (*melhorar na vida*). Una residente, Jessica, explicaba: “Hay personas en el complejo que quieren

vivir la misma vida que cuando vivían en Rua das Fontes”. Tales comentarios y el uso de objetos con una estética del progreso resuenan con las observaciones de Erin Taylor sobre la construcción de vivienda en asentamientos informales en República Dominicana. Una casa no acabada es un marcador de pobreza y una fuente continua de frustración, pero también es la evidencia de la moralidad, respetabilidad y perseverancia de las personas. Así, las personas que no invierten en el mejoramiento de sus hogares se consideran moralmente sospechosas (Taylor, 2013, 35-369). De esta manera, las jerarquías sociales también eran visibles en el conjunto. Dada la importancia de desplegar el progreso, casi todas las personas afirmaban verbalmente que estaban comprometidas con el progreso al hablar de lo que pretendían hacer, como colocar mosaicos en el piso o expandir la casa, y cómo su casa mejoraría en el futuro. Afirmaban que la transformación de sus hogares —y, por extensión, de su vida— estaba realizándose.

TRANSICIÓN A LA INVERSA DEL ESPACIO URBANO

Oficialmente, los residentes del conjunto no tenían permitido modificar sus casas. Sin embargo, durante el primer año se hizo claro que no había *fiscalização*, que quiere decir que no había inspecciones ni consecuencias si lo hacían. El ritmo de los cambios era lento e irregular y dependiente de los medios financieros de los dueños para llevar a cabo las mejoras a las viviendas. El trabajo era realizado por los mismos residentes, con apoyo de familiares o vecinos del conjunto que trabajaban en la construcción y a los que típicamente se les pagaba para hacer el trabajo. Para disminuir costos, los residentes utilizaban ladrillos de segunda mano.

Desde una perspectiva de desarrollo urbano, las formas de hacer casas de los residentes recuerdan lo que Caldeira (2016) llama *urbanización periférica*: una empresa lenta, tediosa de transformar individualmente la propia casa y, en consecuencia, el espacio urbano alrededor. Según Caldeira, las periferias son espacios que siempre se están construyendo y nunca están completos. Siempre están siendo alterados, expandidos y elaborados sobre lo existente. Son producidos por los mismos residentes, en vez de ser desarrollados y administrados por otros, pero aun así son producidos tanto por los ciudadanos como por los gobiernos en formas muy complejas. Son espacios precarios construidos lentamente y sin uniformidad, en medio de luchas políticas. Mejoran con el tiempo para verse eventualmente como partes más ricas de la ciudad, y las casas autoconstruidas son la expresión material de las nociones de progreso y movilidad social (Caldeira, 2014; 2016). Caldeira señala que la urbanización periférica típicamente ocurre en los márgenes de las ciudades brasileñas, y en otras partes en el hemisferio sur, pero es la temporalidad y las características espaciales de la urbanización lo que hace el proceso periférico —ellas se desarrollan “lentamente, progresivamente, desigualmente”—, y los residentes son los agentes del proceso de urbanización (2016, p. 3).

Caldeira se refiere a espacios autoconstruidos, en contraste con las familias del presente estudio, las cuales fueron planeadas por arquitectos empleados por

el estado y hechas por una compañía de construcción. A pesar de esto, la forma en que el complejo de vivienda social del proyecto Mejores Días fue transformándose gradualmente en el espíritu de la autoconstrucción de vivienda recuerda este proceso de urbanización periférica. Las ampliaciones de las casas, hechas con ladrillos rojos y desnivelados, contrastaban con las paredes blancas enyesadas de las viviendas de construcción estatal, haciendo visible el proceso de urbanización periférica que atravesaba el proyecto habitacional.

De acuerdo con Holston (2009), una ciudadanía insurgente se esparce en las periferias de las ciudades brasileñas, adiestrada a través de la autoconstrucción de vivienda y las asociaciones de residentes auto-organizados “demandando la regularización de su propiedad y el suministro de servicios urbanos básicos como ciudadanos que reclaman sus derechos a la ciudad” (p. 257). El conjunto no tenía una asociación de residentes dirigiendo su desarrollo, ni los residentes tenían una organización como esa cuando vivían en Rua das Fontes. En el conjunto, el modelo de autoconstrucción no era un modo de evocar a la ciudadanía insurgente, y no estaban haciendo ninguna demanda del proyecto de los Días Mejores. Dados los problemas que encontraron en sus casas los residentes pudieron haber demandado (algunos lo intentaron, pero sin ningún resultado) los problemas de mantenimiento del espacio comunal o por muchas de las promesas incumplidas. Habían recibido, por ejemplo, la promesa de un edificio para la asociación de residentes, equipo para hacer ejercicio al aire libre y un campo de fútbol apropiado, todo lo que aparecía en los mapas del complejo en los documentos del proyecto. El área destinada para fútbol fue convertida en un campo de fútbol por los residentes, que limpiaron los altos pastos ellos mismos para exponer el suelo rojizo, marcando así el campo de juego.

Los residentes también pudieron haber hecho demandas sobre la falta de direcciones postales en las casas del complejo. Al conjunto nunca se le otorgó un código postal por parte del municipio ni de los servicios postales, así que los residentes continuaron viviendo en la informalidad como lo estaban haciendo antes, al igual que por la falta de derechos de propiedad. En Brasil, la vivienda social constituye un tipo de propiedad particular. Los residentes (se supone) ganan el derecho legal de la casa con la que han sido beneficiados y el derecho de uso del predio en el que esta fue construida (Ministério das Cidades, 2011). Esta particular provisión de derechos se denomina *regularização fundiária*, o “tenencia regularizada de propiedad”, y es uno de los principales objetivos del proyecto de desarrollo urbano (CONDER y SEDUR, 2009, p. 48, Banco Mundial, 2013). El proceso de otorgar las pruebas de la tenencia de la propiedad de la vivienda empezó en el conjunto, pero nunca se completó, lo que sigue siendo un tema pendiente en los procesos de regularización del territorio por todo Brasil (Rolnik, 2013). Este hallazgo difiere de otros estudios sobre asentamientos informales o seminormales en Brasil, donde los residentes han buscado tener influencia en los procesos locales de toma de decisiones al reclamar sus derechos a la ciudad y

el mejoramiento de sus condiciones de vida. (Koster, 2012; Perry, 2013; Caldeira, 2000; Cavalcanti, 2007a; Fortin, 2014; Holston, 2009; Hüning, 2014).

Esto también difiere de los hallazgos de la investigación antropológica sobre construcción ilícita de vivienda en las periferias urbanas en otras partes del hemisferio sur. Los residentes del conjunto no estaban construyendo como si estuvieran observando los estándares oficiales y, en este proceso, creando esas normas, produciendo un efecto de “governabilidad inversa” (Nielsen, 2011; Rao, 2013). Tampoco estaban aplicando una norma de estética particular para ganar reconocimiento por el estado para evitar futuros desalojos, como Ghertner (2010) describe en su trabajo sobre construcción de vivienda en las zonas de miseria en Delhi. Ghertner discute las normas estéticas impuestas en los hogares de las zonas de miseria como una estrategia del gobierno, controlando la conducta de la población a distancia a través del “entrenamiento de los habitantes para ver el espacio de los barrios pobres a través de lentes provistos por el gobierno” (2010, p. 204). Los residentes del conjunto tampoco estaban construyendo de acuerdo a un estándar oficial del estado o de estética (Nielsen, 2011; Rao, 2013; Ghertner, 2010), ni tampoco molestaron al estado al no hacerlo. En un gran proyecto de mejoramiento de una zona de miseria en Recife, similar al proyecto en Salvador, los oficiales del proyecto se frustraban con las transformaciones del conjunto, a pesar de sus inútiles intentos de detener las construcciones (Koster y Nuijten 2012). Ellos culpaban a los bajos valores morales y al retroceso cultural de los residentes por llevar a cabo construcciones que no solo estaban destruyendo la imagen del proyecto sino también convirtiendo el conjunto en “una favela otra vez” (Koster y Nuijten, 2012, p. 190). Por esto, los oficiales del estado comparaban las modificaciones ilícitas de los hogares que seguían los mismos modos de hacer vivienda con la favela como una forma urbana particular.

En Salvador, después del reasentamiento, “progresar” a través del mejoramiento material de la casa era lo más visible y representativo. Esta era una manera de negociar el estatus social en la comunidad local en lugar del reconocimiento de un estado desentendido. De hecho, al contrario de ganar el reconocimiento de los oficiales del estado, estas prácticas ilícitas de construcción de vivienda estaban contribuyendo a la transición del conjunto en la conversión a favela y, yo asumo, estaban disminuyendo la legitimidad del asentamiento en el tiempo. El conjunto tuvo legitimidad brevemente como un complejo de vivienda construido por el estado, pero el estado no consolidó su legalidad al ofrecer la tenencia completa de los derechos y una dirección postal oficial. En la ausencia del apoyo prometido por el estado, los residentes individualmente transformaron sus hogares y, por ende, el espacio urbano. Así, esta transición fue producida tanto por los ciudadanos como por el gobierno, como menciona Caldeira (2016) sobre el proceso de urbanización periférica.

El proceso de urbanización del complejo de vivienda social contrasta con el desarrollo de la favela donde los residentes vivían, la cual había estado en el proceso de consolidación y había ganado legitimidad gradualmente. La tierra don-

de Rua das Fontes estaba construida había sido tomada sin permiso de ninguna autoridad pública. Las primeras familias que se mudaron ahí en la mitad de los años ochenta habían comprado un predio a “un tipo” que solo llegó un poco antes y lo dividió en lotes, los cuales vendió. Después, los lotes fueron revendidos por los residentes. No había infraestructura en Rua das Fontes como electricidad o caminos pavimentados y ninguna de las casas estaba conectada al drenaje o un sistema de alcantarillado. El agua corriente fue instalada en el 2000 por la compañía pública de agua EMBASA, pero no todas las casas estaban conectadas a la tubería de agua. Antes de eso, los residentes habían estado usando agua de pozos públicos que el estado había instalado cerca a mediados de los ochenta. Algunos habitantes conectaron sus casas a la distribución del agua de manera ilegal, evitando así pagar cuentas por el servicio. Cerca del 20 % de las casas estaban conectadas de manera ilegal a la línea de electricidad (CONDER *et al.*, 2008, p. 11). Un tiempo después, la electricidad también fue instalada por la compañía pública de electricidad COELBA.

El que las agencias públicas comenzaran a brindar infraestructura y servicios muestra cómo la favela comenzó a ganar algo de legitimidad, y que su existencia fue contemplada y tuvo “aprobación tácita” de los oficiales municipales (UN-Habitat, 1996, p. 205). La intervención de mejoramiento de la zona de miseria en sí misma también puede ser vista como un testimonio para el reconocimiento por parte del estado de las condiciones precarias de vida en Rua das Fontes y de las intenciones del proyecto de conferir a los residentes derechos de propiedad como un paso más hacia la legitimidad. Ahora una transición opuesta se estaba llevando a cabo. La nueva vivienda social estaba adquiriendo las características de favela al no ganar un estatus legal o una marca en el mapa de la ciudad. Se mantuvo como un asentamiento informal sin dirección oficial, perdiendo gradualmente su legitimidad como vivienda formal. Además, como los residentes del complejo de vivienda se enfrentaron con nuevos gastos, como las cuentas de los servicios de agua y electricidad, y experimentaban dificultades para pagar esas cuentas mensualmente, los residentes comenzaron a consumir agua y electricidad ilícitamente, reapropiándose de una práctica de favela similar a la continuación de las prácticas ilícitas de construcción de viviendas.

CONCLUSIONES: “AQUÍ EN LA FAVELA”

Fue sorprendente escuchar a algunos residentes adoptar la designación de favela, dada la dedicación a hacer vivienda en el conjunto y que esta era considerada como una medida tan directa de progreso personal. En conversaciones conmigo, en sus hogares o tomando una cerveza en los pequeños bares en el conjunto, ellos casualmente decían: “Aquí en la favela...”. Era particularmente sorprendente porque estos residentes también estaban haciendo vivienda y tenían aspiraciones futuras de consumir nuevos bienes como un nuevo sofá o un nuevo refrigerador que reemplazaran los objetos viejos que trajeron consigo desde Rua das Fontes. Su uso coloquial de la palabra favela no constataba el mejoramiento de su hogar, que

estaba en proceso y que evidentemente contradecía estos esfuerzos que intentaban apartar la imagen del conjunto como favela. Usar este término para referirse al complejo de vivienda no era una coincidencia y provee de entendimiento de sus experiencias de desencanto a consecuencia del reasentamiento. Era un acto espacio-lingüístico de reconocimiento de, y de desencanto con, los resultados obtenidos del reasentamiento.

Después del reasentamiento, los residentes no experimentaron un sentido renovado de inclusión social como el proyecto prometía, ni tampoco experimentaron su propósito de “mejorar el estándar de vida, dando mejores condiciones de vida”, como fui informada por uno de los oficiales de mejoramiento de zonas de miseria en una entrevista. Este objetivo también está declarado en documentos de políticas del proyecto (CONDER, 2014; CONDER *et al.*, 2008; CONDER y SEDUR, 2009). El proceso de reasentamiento no mejoró el acceso a mejores empleos, servicios sociales o nuevas oportunidades educativas. De hecho, el cambio afectó la vida de los residentes que trabajaban como vendedores ambulantes o de puerta en puerta, quienes tenían clientes de muchos años que vivían en el vecindario del que fueron desplazados. Algunos niños ahora tenían que caminar más lejos a la escuela, y como Jessica me señaló, su futuro no parecía más brillante que el de antes. En el nuevo conjunto, ellos continuaron viviendo en la informalidad, sin los títulos de propiedad prometidos para sus nuevas casas y sin un código postal oficial. La seguridad tampoco mejoró y empeoró con los años debido al tráfico de drogas y disputas armadas entre “*facções*” locales por el territorio del conjunto. Durante mi visita en 2017, la creciente inseguridad trajo una atmósfera tensa al conjunto y la reputación del vecindario había empeorado. En resumen, la vida en la vivienda social no cambió su posición subprivilegiada en la sociedad o su posición marginalizada en la periferia de la ciudad.

Con el paso de los años, el conjunto sufrió una transición, la cual he propuesto que puede verse como parte de un proceso de larga duración y en marcha continua de desarrollo urbano, regresando a la favela que hizo una transición hacia el conjunto. El conjunto, entonces, sufrió un proceso opuesto a la formalización prometida por el gobierno. Un asentamiento construido por el estado, muy brevemente legítimo, transitaba hacia favela. De acuerdo a la teoría de Caldeira sobre urbanización periférica, que es un proceso producido tanto por los ciudadanos como por el gobierno, el estado proveyó de nueva vivienda, pero contribuyó a la continuación de la informalidad de sus condiciones de vida y al proceso de transformación del conjunto en favela. Este análisis provee una perspectiva diferente a la literatura sobre desarrollo urbano y construcción ilícita de vivienda en el hemisferio sur, la cual ha ofrecido hallazgos interesantes en la construcción de vivienda como una forma de buscar reconocimiento de los actores del estado y de reclamar derechos ciudadanos (Holston, 2009; Nielsen, 2011; Rao, 2013; Ghertner, 2010). Al hacer vivienda, los residentes del conjunto trataban de realizar ellos mismos las promesas del proyecto de “mejores días” por venir. El progreso se

convirtió en una empresa individual, visualizada y medida a través de la materialidad de sus casas.

El mejoramiento de los hogares ofreció una manera de ganar estatus social y reconocimiento en la comunidad local a la cual su vida social fue llevada ante la desatención del estado. La falta de preocupación del estado una vez que las familias reasentadas se mudaron y las muchas promesas incumplidas, combinado con las experiencias continuas de los residentes de “estigmatización territorial” (Wacquant, 2008) y la transformación gradual del espacio urbano construido por el estado, finalmente coprodujeron un proceso socioespacial del conjunto transformándose en favela como una forma urbana y una experiencia de vida.

BIBLIOGRAFÍA

- Abram, S. y Weszkalnys, G. (2013). *Elusive Promises: Planning in the Contemporary World*. New York: Berghahn Books.
- Alcântara, E. y Monteiro, C. (2010). Em Que a Vida Na Favela É Melhor Do Que Em Um Conjunto de Apartamentos? O Caso de Abençoada Por Deus, Recife. ANPPAS.
- Alves, M. H. M. y Evanson, P. (2011). *Living in the Crossfire: Favela Residents, Drug Dealers, and Police Violence in Rio de Janeiro*. Philadelphia, Pa: Temple University Press.
- Baptista, J. A. (2016). The Road of Progress: Individualisation and Interaction Agency in Southeast Angola. *Ethnos*, 1-22.
- Caldeira, T. (2000). *City of Walls. Crime, Segregation, and Citizenship in São Paulo*. Berkeley: University of California Press.
- Caldeira, T. (2014). Peripheral Urbanisation. *LSE Cities Public Lectures Event Series*. London.
- Caldeira, T. (2016). Peripheral Urbanization: Autoconstruction, Transversal Logics, and Politics in Cities of the Global South. *Environment and Planning D: Society and Space*.
- Castilhos, R. y Rossi, C. (2009). Subindo o Morro: Consumo, Posição Social e Distinção Entre Famílias de Classes Populares. En A. Rocha y J. Ferreira da Silva, (eds.), *Consumo da Base da Pirâmide. Estudos Brasileiros*. Rio de Janeiro: Mauad X.
- Cavalcanti, M. (2007a). Of Shacks, Houses and Fortresses: An Ethnography of Favela Consolidation in Rio de Janeiro, [Tesis doctoral], The University of Chicago.
- Cavalcanti, M. (2007b). Redefining (Il)legal Boundaries. Space and Citizenship in Rio de Janeiro’s Favelas. En B. Driessens, F. Mermier y H. Wimmen (eds.), *Cities of the South: Citizenship and Exclusion in the 21st Century*. London: Saqi Books.
- CONDER (2014). *Relatório de conclusão da implementação e resultados*. Salvador da Bahia, Brazil.

- CONDER, GECAP, y DEASO (2008). *Diagnóstico São Bartolomeu*. Salvador da Bahia, Brazil.
- CONDER y SEDUR. (2009). *Parte 2-Política de Atendimento Do Programa de Reassentamento Involuntário*. Salvador da Bahia, Brazil.
- Fortin, C. J. (2014). *Rights of Way to Brasilia Teimosa: The Politics of Squatter Settlement*. Brighton and Chicago: Sussex Academic Press.
- Ghertner, D. A. (2010). Calculating without numbers: Aesthetic governmentality in Delhi's slums. *Economy and Society*, 39 (2), 185—217.
- Gledhill, J. y Hita, M.G. (2009). New Actors, New Political Spaces, Same Divided City? Reflections on Poverty and the Politics of Urban Development in Salvador, Bahia. *BWPI Working Paper*, 102.
- Goffman, E. (1963). *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. New York: Simon y Schuster.
- Governo do Brasil. (2011). *PAC 2. ANO I—3o BALANÇO 2011/2014*. Brasília.
- Holston, J. (1991). Autoconstruction in Working-Class Brazil. *Cultural Anthropology*, 6 (4), 447-465.
- Holston, J. (2009). Insurgent Citizenship in an Era of Global Urban Peripheries. *City & Society*, 21 (2), 245-267.
- Hüning, S. M. (2014). Criminalizing Poverty and Fragmenting the City in Brazil. *Theory, Culture & Society*.
- Kolling, M. (2020). Debt and Dirty Names: Tracing Cashlessness and Urban Marginality in Brazil. En A. Sen, J. Lindquist y M. Kolling (eds.), *Who's Cashing in?: Contemporary Perspectives on New Monies and Global Cashlessness*. London & New York: Berghahn Books.
- Kolling, M. y Koster, M. (2019). Introduction: Betrayal and Urban Development Across the Globe. *City & Society*, 31, 326-340.
- Kolling, M. (2017). Possession through Dispossession. In quest of property and social mobility in Urban Brazil. En M. H. Bruun, P. J. Cockburn, B. Skærland Risager y M. Thorup (eds.), *Contested Property Claims: What disagreement tells us about ownership*. London: Routledge.
- Koster, M. y Nuijten, M. (2012). From Preamble to Post-Project Frustrations: The Shaping of a Slum Upgrading Project in Recife, Brazil. *Antipode*, 44 (1), 175—196.
- Machado, P. (9 de diciembre de 2013). Bahia apresenta o maior número de negros. *A Tarde*.
- Ministério das Cidades. (2010). *Urbanização de Favelas: A Experiência Do PAC*. Brasília.
- (2011). *Regularização Fundiária Urbana: Como Aplicar a Lei Federal N° 11.977/2009*. Brasília.
- Nielsen, M. (2011). Futures within: Reversible Time and House-Building in Maputo, Mozambique. *Anthropological Theory*, 11 (4), 397—423.

- Parker, R. y Aggleton, P. (2003). HIV and AIDS-Related Stigma and Discrimination: A Conceptual Framework and Implications for Action. *Social Science and Medicine*, 57 (1), 13—24.
- Pena, J. S., y Jesus Bouças, R. L. (2015). Racismo, luta e resistência da população negra na cidade segregada. *Sociedade Brasileira de Urbanismo*. Recuperado de: <https://sburbanismo.wordpress.com/racismo-luta-e-resistencia-da-populacao-negra-na-cidade-segregada/>
- Perlman, J. (2010). *Favela: Four Decades of Living on the Edge in Rio de Janeiro*. New York: Oxford University Press.
- Perry, K. Y. (2013). *Black Women against the Land Grab. The Fight for Racial Justice in Brazil*. Minneapolis and London: University of Minnesota Press.
- Rao, U. (2013). Tolerated Encroachment: Resettlement Policies and the Negotiation of the Licit/Illicit Divide in an Indian Metropolis. *Cultural Anthropology*, 28 (4), 760—779.
- Rolnik, R. (2013). Ten Years of the City Statute in Brazil: From the Struggle for Urban Reform to the World Cup Cities. *International Journal of Urban Sustainable Development*, 5 (1), 54—64.
- Santana, B. O. (2011). *Integração Urbana De Ocupações Informais: Uma Análise Pós-Intervenção Nas Localidades De Recanto Feliz E Paraíso Azul, Salvador/Ba*. [Tesis de Maestría], Universidad Federal de Bahía, Salvador.
- Scott, J. C. (1998). *Seeing like a State, How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven: Yale University Press.
- SEDUR & CONDER (2010). *Plano de Reassentamento Involuntário de População e Atividades Econômicas. Comunidade Parque São Bartolomeu Pis Cobre*. Salvador, Brazil.
- Souza, E. R. L. C. (2006). *Política Estadual de Habitação de Interesse Social (PEHIS)—Documento Síntese*. Salvador da Bahia.
- Taylor, E. (2013). *Materializing Poverty: How the Poor Transform Their Lives*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.
- Turner, J. (1972). Housing as a Verb. En J. Turner y R. Fichter (eds.), *Freedom to Build, Dweller Control of the Housing Process*. New York: Macmillan Company.
- UN-Habitat. (1996). *An Urbanising World: Global Report on Human Settlements, 1996*. Oxford: Oxford University Press.
- Wacquant, L. (2008). *Urban Outcasts, a Comparative Sociology of Advanced Marginality*. Cambridge: Polity.
- World Bank. (2013). *Implementation Status & Results. Brazil. Bahia Poor Urban Areas Integrated Development*. Washington.

TREN MAYA O BARBARIE: COMUNIDADES INDÍGENAS EN EL CONTEXTO DE LA GLOBALIZACIÓN

Elena Ansótegui

INTRODUCCIÓN

El territorio es el principal campo de batalla donde queda vigente la desigualdad de poder entre, por un lado, los monopolios económicos neoextractivistas en el contexto del progreso liberal y, por el otro, las comunidades indígenas con derechos colectivos en el marco de las Naciones Unidas. Las tensiones por el territorio dan testimonio de la propia contradicción del poder hegemónico que pregona libertad económica y aborta la libertad humana. En las siguientes páginas se analiza la contradicción inserta en el discurso hegemónico del progreso y, en particular, la paradoja del uso simbólico de lo indígena para justificar una política de desarrollo. Para ello se quiere examinar el desencuentro entre el presidente de México, Andrés Manuel López Obrador (a partir de ahora AMLO) y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (a partir de ahora EZLN) a través del estudio de un caso concreto: la puesta en marcha del Tren Maya, un ferrocarril interurbano de unos 1500 kilómetros que atravesaría, desde Chiapas, la península de Yucatán, rodeándola y convirtiendo el proyecto en la obra de desarrollo de infraestructura más grande de América Latina. Según el Gobierno de México, el Tren Maya será el principal proyecto socioeconómico del país cuyo fin es el *desarrollo sostenible* de regiones históricamente marginadas a través de un nuevo servicio de transporte ferroviario que una los enclaves más turísticos del sureste mexicano. Es decir que se quieren incrementar las oportunidades de empleo y la riqueza económica

de la zona sin perjudicar el medio ambiente. Más bien lo contrario, ya que la construcción de este tren y de sus vías creará un descenso de actividades comerciales ilegales como el narcotráfico o la tala masiva de maderas de especies protegidas (López Obrador, 2018a).

La envergadura sociopolítica, económica y ambiental de este megaproyecto exige un análisis urgente en lo concerniente a las relaciones entre el progreso y el respeto a los territorios indígenas y al ecosistema. La falta de consenso por parte de estos dos actores expone un conflicto secular en la región latinoamericana que ya formuló magistralmente Domingo Faustino Sarmiento en su obra *Civilización y barbarie*. En este artículo se expondrán los argumentos necesarios para entender la brecha existente entre la teoría del discurso de la Cuarta Transformación¹ (a partir de ahora 4T) y la praxis de negación de conocimientos autóctonos de las poblaciones indígenas, así como de sus decisiones como sujetos políticos. Se pretende contextualizar este conflicto con relación al marco jurídico internacional, por el cual los indígenas, partícipes de la idea de sujeto universal acogida por la Convención de los Derechos Humanos, deberían poder emplear el reconocimiento de dichos derechos a la hora de defender su autonomía y su territorio frente a la imposición de grandes proyectos que afecten directamente a sus condiciones de vida. Pero ¿en qué consiste, por ejemplo, el derecho de los pueblos indígenas a la consulta sobre proyectos estatales que pasan por su territorio? Por otro lado, cabría preguntarse qué obligaciones tiene el Estado respecto a este derecho o qué consecuencias tiene en la práctica la negación de los pueblos indígenas a aceptar obras que amenazan su cultura y su existencia. ¿Son los derechos humanos verdaderamente universales o más bien instrumentos que ocultan la diversidad cultural del sistema mundial (Santos, 1998)?

La hipótesis de trabajo es que en la afirmación de que el proyecto pretende a la par traer crecimiento económico y protección tanto a los espacios naturales como a las comunidades indígenas locales, subyace una intrínseca contradicción. Para que el proyecto del Tren Maya prospere, el Gobierno debe aceptar un doble reto: primero enfrentarse a la pobreza, la desigualdad social y la corrupción nacional; segundo, conciliar el discurso sostenible de un tren ecológico con lo que aquí se considera una posible estrategia escondida detrás del proyecto: un plan de reordenamiento territorial capitalizado por varios megaproyectos simultáneos.

Según relata Marco Gandásegui (2020), desde 2018 se han sucedido una tras otra las visitas de altos funcionarios estadounidenses para insistir en su rechazo a las relaciones incipientes entre China y Panamá, ya que el canal del último país es una de las prioridades estratégicas de Estados Unidos debido al inmenso fluido comercial que atraviesa diariamente Panamá en ruta hacia Europa, las dos costas

1 La Cuarta Transformación es una expresión empleada durante la campaña electoral del 2018 por el actual presidente mexicano, Andrés Manuel López Obrador, que se refiere a la creación de un gobierno de cambio del sistema de privilegios, abusos y corrupción de las clases políticas dirigentes anteriores.

de Estados Unidos, Canadá y el resto del mundo. Después de Panamá, el istmo más interesante para la construcción de un canal de ruta comercial se encuentra en el sureste mexicano, en Tehuantepec, lugar dónde se lleva a cabo el otro gran proyecto de la 4T, el “Corredor Interoceánico” que, ya se estima, se dedicará principalmente al transporte de energía fósil e hidrocarburos. Existe la hipótesis barajada por varios académicos y activistas de que el proyecto del Tren Maya responde al afán de control continental por parte del Gobierno estadounidense (CGR, 2019; Telesur, 2020), ya que se ajusta a la necesidad, por una parte, de rutas transportadoras de energía y de recursos naturales necesarios para la prosperidad del vecino del Norte y, por otra, de fronteras que frenen la inmigración ilegal. De lo que no cabe duda es de que existen numerosos conflictos latentes en la zona y que el discurso gubernamental no propone una solución en la que las comunidades indígenas puedan interactuar, sino que se impone una visión del futuro de México que olvida a gran parte de la población.

EL PROGRESO, LA MODERNIDAD Y EL DESARROLLO SOSTENIBLE

El concepto de progreso, característica de la civilización occidental surgida en los albores de la modernidad colonial (Bury, 1920; Nisbet, 1981; Arendt, 2012), es entendido como un bien absoluto e incuestionable, una herencia moral que Occidente está obligado a compartir con el resto del mundo. Este concepto evolucionó hasta la década de los ochenta transformado en un ente utópico de cariz neoliberal. Con la caída del muro de Berlín parecen morir el resto de alternativas políticas sobreviviendo el único, verdadero y universal modelo civilizatorio recogido en la famosa frase atribuida a Margaret Thatcher “There is no alternative”. Sin embargo, una nueva respuesta de resistencia ante este modelo global estaba a punto de surgir de manera abrupta. En América Latina el levantamiento zapatista, protagonizado por un heterogéneo grupo de indígenas y campesinos al sur de México, inauguró un decenio de protestas alternativas cuya máxima expresión se manifestó durante la primera cumbre mundial de la OMC en Seattle en las últimas semanas de 1999, donde unos cuarenta mil manifestantes de diversa índole salieron a las calles a protestar contra un sistema económico que, con la implantación del TLCAN y sus consecuencias, alcanzaba el clímax del descontento social.

En este artículo se considera relevante crear un vínculo entre las demandas de los pueblos indígenas y de los activistas medioambientales con el fin de situarlas en relación al sistema-mundo que se ha visto obligado a tomar en cuenta las exigencias de estos movimientos sociales, pero ha sido incapaz de proponer una alternativa económica eficaz al capitalismo. Este texto es también un esfuerzo por, desde la academia, prestar más atención a la relación entre las epistemologías indígenas y el poder, entendido este como un complejo entramado de relaciones políticas dirigidas a la homogeneización del mundo. Desde 1492, la Europa ibérica y posteriormente la franco-sajona ha creado un mundo jerarquizado a través de sus proyectos de cristianización, colonización, civilización y modernización. Hoy la mundialización ha quebrado la geopolítica de los siglos anteriores y pala-

bras como eurocentrismo u occidentalismo han quedado deslocalizadas y ocultas en el discurso hegemónico y omnipresente de la globalización (Coronil 1996). El progreso, entendido como una tendencia moral —y global—, indiscutible se las ha tenido que ver, sin embargo, con un hecho científico que ya no es posible eludir: la crisis medioambiental. Esta tensión da como resultado un sinfín de conflictos sociales que enfrentan políticas de desarrollo basadas en la privatización de los recursos naturales con movimientos indígenas y medioambientalistas, lo que hace que emerja un nuevo discurso en el que se intentan juntar dos nociones contrarias: desarrollo y sustentabilidad. De esta manera, desde el propio seno de la modernidad basada en la oposición entre civilización / barbarie, se crea un nuevo paradigma en el que se hace necesario reconocer ciertas prácticas y saberes indígenas e inducir procesos de desarrollo sostenible solidarios con los más pobres. Así, el principio de sustentabilidad surge con el fin de reorientar el orden económico desde la toma de conciencia de que la naturaleza es el soporte material y potencial limitado del proceso de producción. Las demandas de los pueblos indígenas, que se difunden a nivel internacional gracias a los avances tecnológicos de comunicación, son interpretadas como una fuente de inspiración para grupos medioambientalistas ante la necesidad de inventar modos de producción alternativos que hacen eco de sus demandas desde una perspectiva occidental (Agrawal, 2002) con el fin de determinar qué rasgos específicos pueden ser válidos en otros contextos a la hora de desarrollar políticas sostenibles.

En este contexto se puede entender cómo el neoliberalismo global ha ido otorgándose a sí mismo la capacidad de capitalizar saberes ancestrales (Katzner, 2012) y cosificar seres humanos y cómo, para hacer esto, es capaz de emplear ciertos mecanismos jurídicos que le permiten suprimir el ejercicio de los Derechos Humanos como la *lex mercatoria* y el discurso manipulado de los derechos humanos (Gutierrez Rivas 2020). Un ejemplo de este proceso es la creación de diversos organismos internacionales con intereses etnocientíficos o el cambio estratégico en la política de la USAID² en los noventa, años en los que se ve una paulatina adquisición de valores medioambientales relacionados con epistemologías alternativas (Descola 2001). Sobre todo, a partir de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo, celebrada en Río de Janeiro en 1992, se aprecia cómo la USAID elabora un nuevo discurso del desarrollo que se fue difundiendo por el mundo entero, cuyo nudo central era el de crear *sustainable development*,³ que diese resultados ecológicos, económicos y sociales. Pero ¿hasta

2 Estados Unidos creó en la época del presidente John F. Kennedy la USAID (Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional) con el fin de mantener la seguridad ciudadana y el bienestar varios países de América Latina. La USAID fue expulsada de Bolivia en 2013, bajo la acusación de conspirar contra el gobierno de Evo Morales.

3 El término inglés “sustainable development” es traducible en castellano de dos maneras: “sustentable” y “sostenible”. “Sustentable” implica la internalización de

qué punto es posible conciliar el crecimiento económico y el cuidado del planeta? El término de desarrollo sostenible se presenta en este artículo como un oxímoron, esto es, como la creación de una expresión con dos conceptos opuestos: si en el momento actual los países occidentales están utilizando los recursos de más de cuatro planetas (Riechmann 2012), ¿no resulta sencillamente inviable la idea de que se pueda aún aumentar el crecimiento sin dañar irremediabilmente el ecosistema? ¿Esconde el término de desarrollo sostenible una intención conciliadora entre el capitalismo y el ecologismo? ¿Es posible esta conciliación?

El discurso del desarrollo sostenible implica la peligrosa estrategia de capitalizar no solo la naturaleza sino a los seres humanos y sus culturas, inmersos en un crecimiento que sigue negando los límites planetarios a pesar de que su discurso los afirma moralmente, lo que Enrique Leff llama un “*trompe l’œil* que distorsiona la percepción de las cosas, burla a la razón crítica y lanza a la deriva nuestro actuar en el mundo” (1998). A pesar de que existe un amplio debate sobre los saberes indígenas dentro de la sociología, se ven aún carencias en lo que concierne a la praxis de estos saberes en relación con el proyecto de progreso y desarrollo económico de muchas naciones latinoamericanas.

EL TREN DEL TURISMO

El gobierno de AMLO pretende, a través del Tren Maya, implantar una política de reordenamiento nacional que permita desarrollar las zonas más pobres del país, hasta entonces marginadas del proyecto de la modernidad. El 10 de septiembre de 2018 el proyecto es presentado ante los gobernadores del sureste mexicano que expresan su apoyo incondicional al mismo (Expansión política, 2018) como unos meses más tarde lo harían al Plan de Desarrollo para Centroamérica, que incluye el despliegue de 6000 unidades de la Guardia Nacional (Milenio, 2019). El mandatario de Yucatán consideró la construcción del Tren Maya como algo fundamental y prioritario para su región, ya de por sí visitada por numerosos turistas del mundo entero (Yucatán, 2019). El turismo es precisamente uno de los ejes fundamentales en los que se basa el proyecto del Tren Maya, ya que uno de los objetivos principales es que se convierta en el componente estructural del modelo económico de la región. Muchos académicos se han dedicado a estudiar el carácter interseccional de los proyectos turísticos, ya que estos pueden tener

que la naturaleza es el soporte del proceso económico y la consecuente necesidad de cambiar el paradigma de la racionalidad económica del capitalismo que niega los límites de la misma y de construir una nueva racionalidad ambiental. “Sostenible” es la apropiación del término sustentable por el poder del orden económico capitalista creando un discurso en el que lo sustentable queda sometido a los dictados de la globalización económica. El concepto de desarrollo sostenible surge y se difunde a través del informe *Nuestro Futuro Común* (Ver bibliografía: CMMAD, 1988), conocido también como el Informe Brundtland, donde se define como “un proceso que permite satisfacer las necesidades de la población actual sin comprometer la capacidad de atender a las generaciones futuras”.

serios impactos en la sociedad donde se ubican (Cooper, 2007) (Osorio, 2010). En este sentido es necesario plantearse preguntas sobre la viabilidad sustentable de un plan basado en la apertura de regiones ricas y vulnerables por su biodiversidad al turismo, actividad económica vinculada con el despojo territorial que ya ha generado fracturas en el tejido social y económico de varias regiones mexicanas.

Desde los noventa, el turismo latinoamericano ha tenido como objetivo el desarrollo de actividades culturales e históricas vinculadas, en la mayoría de los casos, con el pasado precolombino y, por tanto, con zonas rurales, lo que en diversas ocasiones ha acarreado la paradoja entre la explotación turística o el mantenimiento de la pureza del enclave (Alberto, 2010). Los impactos negativos tienen sobre todo que ver con la aceleración de cambios sociales y de las actividades económicas que no repercuten directamente en el bienestar de la población, además de con el intento de homogeneizar las poblaciones para ofrecer *autenticidad* por ejemplo destacando rasgos urbanísticos de fachada y ocultando la realidad urbana no grata en el proyecto comercial de dicha autenticidad (Rojo y Castañeda, 2013; Hoyos y Hernández, 2008; Paredes, 2012; Fernández, Valverde y López, 2013; Rodríguez, 2013). Por ejemplo, Cancún se beneficia de casi la mitad de la industria turística del país, pero, en los últimos cuarenta años, la desintegración del tejido social ha sido total. Un integrante del colectivo “Puerto Morelos Sustentable” denuncia que el modelo económico que ha destrozado la zona se quiera imponer al resto de la península: “Es simbólico porque demuestra que no es un tren para la vida, sino un tren que busca exportar el modelo de turismo masivo a toda la península” (Oropeza, 2020).

El turismo es convertido por AMLO —y avalado por instituciones internacionales como ONU-Hábitat— en la panacea del crecimiento económico y del desarrollo del país en zonas donde la economía se basa en el sector primario y en la agricultura comunitaria ejidal. Esta nueva actividad económica puede acarrear dos conflictos inmediatos: la necesidad de reordenar el territorio y la necesidad de capitalizar la tierra. Dicho de otra manera, este proyecto requiere territorio indígena para construir el tren y todo el complejo entramado social y económico que le rodea: estaciones, villas con mercados que satisfagan la demanda de los turistas, cadenas hoteleras, servicios de expulsión de residuos provenientes de la actividad turística, etcétera. Al mismo tiempo la atracción turística es precisamente la cultura maya, con lo que su existencia se ve convertida en un objeto de mercado que ofrece experiencias y diversión a cambio de dinero. A pesar de cuantiosos ejemplos en los que ha quedado patente que el turismo ha traído desplazamientos, despojo y aumento de actividad delictiva y criminal en zonas rurales de México,⁴ el reordenamiento territorial impuesto por AMLO para desarrollar sus megaproyectos es expresado en el discurso oficial de una manera mesiánica,

4 La ciudad de Cancún en 2019 presentó una tasa de homicidios dolosos de 45,5 por 100 000 habitantes, mientras en Playa del Carmen —o *Playa del Crimen*, como es conocida por los lugareños— la misma tasa llega a 83,1 en 2019, casi tres veces la

ya que tanto el Gobierno como el FONATUR, que es el instrumento estratégico para el desarrollo de la inversión turística en México, se presentan como algo nuevo que nada tiene que ver con los gobiernos anteriores que compraban a los indígenas pobres. Los responsables de la 4T se presentan como salvadores de los habitantes pobres y olvidados (Tourliere, 2019). Sin embargo, el actual presidente de FONATUR, Rogelio Jiménez Pons, fue responsable de la urbanización de la Ruta Maya y defiende en sus declaraciones la utopía urbana del siglo XIX donde la ciudad es el único modelo civilizatorio (Tourliere, 2019).

Como señala Antonio Machuca, el proyecto del Tren Maya se arriesga a perder el sentido endógeno y a formar parte de un proyecto global que sitúa a México fuera de sí mismo como una pieza geopolítica de la que se beneficiaría la economía de ocio mundial (Gasparello, 2019). AMLO genera un discurso optimista que carece de un estudio del impacto real de este proyecto en la sociedad mexicana y que parece responder a un nuevo ordenamiento territorial y a la expansión del capital transnacional. Los aspectos medioambientales relacionados con la creación de redes turísticas han sido, hasta ahora, estudiados de manera superficial por la academia y se antojan en la segunda década del siglo XXI como los más importantes para tener en cuenta, sobre todo si se atiende a que el discurso oficial del Gobierno mexicano destaca la viabilidad ambiental del proyecto.

EL TREN DEL PUEBLO

En numerosas ocasiones AMLO ha reiterado que el tren se hará solo si la gente así lo desea, es decir que el proyecto dependerá del resultado de la consulta ciudadana. El marco jurídico que regula el derecho a la consulta popular destaca que es un derecho de todos los mexicanos votar sobre temas de trascendencia nacional, un derecho específico que está recogido en la Declaración de los Derechos Humanos que los países signatarios, como México, deben hacer valer. El artículo 6 del Convenio 169 de la OIT avala el derecho de consulta previa a cualquier proyecto que el Estado quiera llevar a cabo en el territorio de pueblos y comunidades indígenas. En dicho artículo se destaca que la consulta debe realizarse “de buena fe y de una manera apropiada a las circunstancias, con la finalidad de llegar a un acuerdo o lograr el consentimiento acerca de las medidas propuestas”. El 23 de noviembre del 2018, la Comisión Nacional de Derechos Humanos exhortó al Gobierno Federal a realizar las consultas pertinentes a los pueblos y comunidades indígenas sobre diversos proyectos planeados para el sexenio de MORENA. Pero ¿cómo se lleva a cabo una consulta popular?, ¿qué se pregunta?, ¿a quién se pregunta? En el proceso de petición, organización y desarrollo de una consulta popular deben intervenir diferentes instancias jurídicas. El 26 de noviembre de 2018 la fundación civil Arturo Rosenblueth organizó un referéndum nacional avalado por AMLO para que los ciudadanos votaran sobre diez proyectos futuros, entre los que esta-

media nacional (V.V.A.A., 2020). “Panamá en Tehuantepec: colonización ferroviaria del sureste de México”. *América Latina en movimiento*, 547 (44).

ba, el Tren Maya. En este referéndum participaron unas 940 mil personas, menos del 1 % de los electores de México y este proyecto en concreto obtuvo el 88,9 % de votos a favor y 6,6 % de votos en contra (López Obrador, 2018b). Hay que precisar que los participantes de esta consulta fueron ciudadanos de a pie y no concretamente pueblos y comunidades indígenas. También es necesario destacar que la papeleta tenía diez proyectos diferentes cuya descripción tenía un cariz optimista que solo exponía los beneficios y no los posibles impactos negativos que estos pudieran ocasionar, algo que ya observó la Oficina en México del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (ONU-DH, 2019). Los verbos empleados en la papeleta fueron: construir, conectará fomentará, desarrollar, producir, plantar, aumentar, otorgar, becar, pensionar, garantizar y proveer. Discursivamente se afianza, con el uso de estos verbos, la certitud de una respuesta positiva.

En un comunicado del mismo día, 26 de noviembre, AMLO confirmó que a pesar del sí del referéndum, se llevarían a cabo las consultas pertinentes a las comunidades indígenas afectadas por el paso de este gigante ferroviario (López Obrador, 2018b). Sin embargo, el director de FONATUR, Rogelio Jiménez Pons, señaló que “el proyecto del Tren Maya es una decisión tomada cuyo programa de desarrollo no podrán rechazar las comunidades indígenas” (Ramos, 2019). En el artículo 19 del Convenio 169 de la OIT se especifica que el Estado mexicano deberá celebrar consultas a las comunidades “antes de adoptar y aplicar medidas legislativas o administrativas que los afecten, a fin de obtener su consentimiento libre, previo e informado”. Es llamativo el hecho de que no haya legislación en torno a la posible negación de los pueblos indígenas. El derecho de consulta es inevitablemente interpretado como la obligación de los pueblos indígenas a contestar sí ante cualquier consulta. La redacción de este derecho así lo deja manifiesto cuando su fin no es otro que el de “obtener el consentimiento”. Sin embargo, ni AMLO ni el FONATUR han sabido cumplir con la práctica de esta consulta ya que de los tres adjetivos que deben calificar la respuesta de los pueblos “libre, previa e informada”, al menos dos de ellos no se ajustan a la realidad. Jiménez Pons señaló que

La decisión ya se tomó, pero se va a informar previo a la acción. Y es cuando digo cómo se va a hacer una encuesta que va a costar millones de pesos, imagínate que no hubiese Tren Maya, hago una encuesta de qué para gastar millones de pesos. Tuve que haber tomado una decisión antes (Ramos, 2019).

En la esa entrevista, Jiménez Pons también afirma que el Tren Maya va a “acercar instrumentos de desarrollo” (Ramos, 2019) aunque vaya a haber daños medioambientales:

Es muy fácil decir de repente que no haya desarrollo. No podemos ser a ultranza conservacionistas cuando tenemos tanta miseria; tenemos que crear desarrollo y el desarrollo va a tener afectaciones al medio ambiente, obvio. Pero primero va la gente. No ganamos nada como país con tener jaguares gordos y niños famélicos; tiene que haber

un equilibrio. Sí tiene que haber jaguares bien comidos, pero con niños robustos y educados y capacitados. Ese es el tema: muchas veces va a implicar afectar el medio ambiente, pues remedemos las afectaciones (Ramos, 2019).

Los opositores del proyecto son considerados “santones del conservacionismo” (Ramos, 2019) o una “oposición conservadora y es una oposición de lo más chueco que puede haber, latosa” (Comunidad portuaria, 2019). AMLO, en contraste con Jiménez Pons, rechaza tajantemente que el medio ambiente vaya a ser perjudicado e insiste reiterativamente en que antes del inicio de la obra los pueblos originarios de la península de Yucatán serán consultados. La cuestión es ¿qué pasará entonces si dicen no?

EL TREN DE LOS MAYAS

El término “maya” se ha convertido paulatinamente en una marca comercial de valor económico y en un producto a la venta. Este fenómeno se aprecia en la zona turística llamada la Riviera Maya o la Ruta Maya, donde, como indicó un activista de la zona “ningún maya tiene chance de estar allá” (*Reportur*, 2019). Los recursos culturales mayas son empleados para generar una dinámica económica que, hasta ahora, no ha mejorado las condiciones de vida de los propios indígenas. AMLO ha sabido hacerse con elementos subjetivos de las culturas ancestrales para llevar a cabo la aceptación de sus proyectos. Quince días después de comenzar su sexenio, realizó, junto los representantes de los doce grupos étnicos mayas de la región, un ritual maya en Palenque, Chiapas para conmemorar el inicio de la construcción del mega proyecto. AMLO calificó este proyecto de acto de justicia para la zona más abandonada del país y terminó su discurso lanzando vivas a los pueblos indígenas de México, las culturas originarias, los pueblos mayas, Palenque y el sureste (Gobierno de México, 2018). El proyecto quedaba arrancado entre ovaciones de los asistentes. Sin embargo, a pesar de expresar públicamente que se iban a llevar a cabo consultas a los pueblos originarios, están estaban aún sin hacer, con lo que se rompía lo establecido por el Convenio 169 de la OIT. En este discurso oficial se aprecia que hay una sobrevalorización de lo maya como objeto comercial por encima de la dignidad real de los individuos de identidad maya. Cuando el director de FONATUR expresa su objetivo de crear empleos en la industria turística no solamente transforma una sociedad basada en la agricultura en una dedicada a los servicios, base importante de la economía capitalista, sino que con su discurso desarrollista oculta lo que en realidad está diciendo. El desarrollo sostenible y el progreso se convierten en herramientas discursivas de manipulación para persuadir a la resistencia indígena y medioambientalista.

El movimiento indígena revolucionario más importante de México, los zapatistas del EZLN, pronto manifestaron su insatisfacción ante la manipulación a la que creen que se ven expuestos. En ocasión de la celebración de sus 25 años de existencia pública en el escenario político mexicano el EZLN expresó su tajante rechazo tanto al proyecto del Tren Maya como al de la creación de la Guardia

Nacional, definidos por el portavoz zapatista, el Subcomandante Moisés, como “proyectos de muerte”. También expresó su queja por las consultas desarrolladas por el gobierno que, según el dirigente zapatista, son una manipulación y un enfrentamiento con los pueblos originarios y en especial con los zapatistas (*El siglo*, 2019). La tajante respuesta del EZLN ha de ser entendida como una denuncia ante la repetición de los errores del pasado que se hace más acuciante por el hecho de que AMLO pregone su respeto por los pueblos originarios y reitere en su discurso que son la esencia de la nueva modernización mexicana y a la vez, les niegue la libre determinación, el desarrollo propio, la consulta y el consentimiento de proyectos gubernamentales que afecten a sus tierras, objetos legales recogidos en la Constitución mexicana y en diversas instituciones internacionales (Melgoza Rocha, 2019). La resistencia del EZLN no es solo un rechazo al Tren Maya sino a la política de la 4T cuya falta de reconocimiento de la negativa zapatista se inserta en la lógica de la invisibilización de los pueblos indígenas. Según la doctora en derecho Yacotzin Bravo Espinosa, AMLO hace un uso simbólico de lo indígena para justificar una política neoliberal con traje de nueva izquierda y deja al descubierto la necesidad de concluir la reforma constitucional indígena, dejada a medias desde el gobierno de Vicente Fox (Melgoza Rocha, 2019). Este uso simbólico de lo indígena pone de manifiesto la importancia creciente por incorporar al discurso político las demandas indígenas, como se señaló anteriormente.

La transformación de la geopolítica mundial tras el fin de la Guerra Fría no trajo, como algunos afirmaban, el fin de la historia, sino más bien una especie de vacío ideológico que pronto se llenaría con nuevos actores sociales que en este nuevo contexto global tomaron conciencia de que tenían el “derecho a tener derechos” (Stavenhagen, 1996, pp. 12-13). De tal suerte, los pueblos indígenas van adquiriendo conciencia de la necesidad de conservación de su identidad colectiva a través de una serie de factores de empoderamiento y de liberación cognitiva que les han capacitado para articular su marginalidad étnica en torno a lo político (McAdam *et al.*, 1999). El debate abierto en los noventa sobre la redefinición de las relaciones entre los pueblos indígenas y el Estado nacional centrado en la discriminación racial, en la conservación de minorías étnicas y el derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación está hoy en plena vigencia, pero parece haber tomado un giro en la dirección contraria: lo indígena se ha legitimado y forma parte obligada del discurso político progresista en México, pero existen ciertos hechos que parecen contradecir y enfrentar la teoría de la práctica, es decir, lo que AMLO defiende en sus comparecencias públicas con la realidad social en las zonas rurales del sur de México. A pesar de que sí existe un protocolo detallado en la normatividad vigente sobre cómo se han de hacer las consultas ciudadanas, este protocolo no se asume (Gris Legorreta, 2019), lo que demuestra que existe una grieta entre las normas vigentes y la praxis de las mismas deslegitimando el discurso oficial de AMLO como defensor de los más pobres. El Gobierno se considera éticamente superior y presupone que en el progreso de la industria turística va a devolver la dignidad a los pueblos del sureste mexicano. Por esta razón, AMLO

se ve en la obligación moral de ayudar a los mexicanos de abajo, aunque sea imponiéndoles el desarrollo de manera anticonstitucional y aunque su mano derecha, Rogelio Jiménez Pons, haya declarado ante la pregunta de cómo afectará el tren en las poblaciones indígenas que el objetivo es crear desarrollo para que la gente más pobre pueda estar cerca de las áreas de producción “para que puedan ir a trabajar a pie. Hasta pedir limosna si hace falta, pero a pie” (*El Heraldo de Saltillo*, 2020).

El subcomandante Moisés declaró que el Gobierno impondrá su tren “Les guste o no les guste”, lo que es interpretado por los zapatistas como una declaración de guerra a la que responden:

Nosotros, los pueblos zapatistas, seguimos nuestro modo y nuestro calendario. En nuestras montañas hicimos la ofrenda a la madre tierra. En lugar de trago, le dimos de beber la sangre de nuestros caídos en la lucha. En lugar de pollo le ofrecimos nuestra carne. En lugar de tortillas, le ofrendamos nuestros huesos, porque somos de maíz. Y la hicimos esa ofrenda no para pedirle permiso a la tierra de destruirla, o de venderla, o de traicionarla. La hicimos la ofrenda solo para avisarle a la madre tierra que la defendemos. La defenderemos hasta morir si es preciso (*Enlace Zapatista*, 2020).

Pero no son solo los zapatistas los que se oponen a la política desarrollista de la 4T. Los primeros días de abril de 2019 se celebró en la Península de Yucatán el festival “DEBA-TREN ‘MAYA” que congregó a ejidatarios de la región en total desacuerdo con la imposición de un proyecto que ya estaba creando graves divisiones entre los pueblos mayas. Según los activistas mayas presentes en el debate la estrategia del FONATUR es salir a buscar ejidatarios entre las casi dos mil comunidades rurales existentes en la ruta ferroviaria que, necesitados de dinero y bajo presión, acceden a hacer negociaciones individuales con empresas extranjeras y terminan vendiendo sus tierras (*Reportur*, 2019). La participación y las ganancias de los campesinos e indígenas parece limitarse a esto: un dinero rápido e inmediato que no produce mejoras y que desfigura por completo el tejido social de las comunidades. En ningún momento se han presentado mecanismos de participación activa que puedan mejorar las condiciones de vida de los mismos, pero, como señalan los representantes del gobierno, esto se debe a que todo está aún en proceso (Tourliere 2019).

La idea del FONATUR es transformar a los ejidatarios en socios de los muchos proyectos urbanísticos, hoteleros, etcétera, que el Tren Maya exija a través de la entrega de la tierra al fideicomiso, FIBRA⁵ Tren Maya. A cambio, los campesinos recibirán acciones de una empresa destinada al desarrollo de la industria

5 FIBRA son las siglas de Fideicomiso de Infraestructura y Bienes Raíces, un instrumento financiero nacido en Estados Unidos en los años 60 del siglo XX cuyo objetivo es “un vehículo de inversión inmobiliaria basado en la figura del fideicomiso con oferta pública” (RANKIA, 2020a). En México las FIBRA son un instrumento recientemente implantado y hasta ahora solo se han usado sobre propiedad privada y nunca sobre propiedad comunitaria, como son los ejidos.

turística. De esta manera la tierra se capitaliza y se convierte, según funcionarios del FONATUR, en la base desde la cual el indígena puede empoderarse. En realidad este proyecto deja de manifiesto dos ideas de nación antitéticas ya que para los indígenas el empoderamiento está precisamente en su estrecho vínculo con la tierra (Ansotegui, 2018).

ETNOCIDIO, ECOCIDIO Y (ETNO) DESARROLLO

El día 16 de junio del 2020 se hace pública por parte de la SEMARNAT la Manifestación de Impacto Ambiental del Tren Maya Fase 1 que iría desde Palenque (Chiapas) a Izamal (Yucatán), pasando por Tabasco y Campeche. En el apartado IV.4.11. titulado “Análisis social de los pueblos indígenas” se puede leer una frase que ha despertado varias críticas: “El etnocidio puede tener un giro positivo, el *etnodesarrollo*” (Gobierno de México, 2020). Ante la avalancha de críticas, FONATUR, responsable directo de la redacción del documento, sale a la defensa del mismo argumentando que ha sido un error de redacción. Lo que más puede *a priori* sorprender es que ninguna de las personas —que imaginamos, además, expertas en el ámbito jurídico, técnico o medioambiental—, leerían el texto antes de publicarlo, se percatasen de este fatal error de redacción. La frase se corrige cambiando “giro” por “opuesto” lo que enfatiza la falta de comprensión sobre el principal término conflictivo: etnocidio. El extracto completo y contextualizado dice así:

El etnocidio puede tener un giro positivo, el “*etnodesarrollo*”, este puede ser posible si se involucra en el proceso de *desarrollo* y en la administración de beneficios a las poblaciones indígenas que estarían siendo afectadas por el *desarrollo*, en este caso podríamos entenderlo como un proceso participativo para las comunidades indígenas para involucrarlas no solo como lo establece el Convenio OIT 169, si no desde la propia planeación y apropiación del proyecto de *desarrollo* para sus comunidades, en las que el beneficio para estas sea observable.

Esta definición, analizada a la luz del trabajo teórico de Guillermo Bonfil Batalla que, en 1982 publica *América Latina, etnodesarrollo y etnocidio* parece confirmar un desencuentro absoluto entre dos maneras antagónicas de entender el concepto de desarrollo. Bonfil Batalla define el *etnodesarrollo* como

[...] el ejercicio de la capacidad social de un pueblo para construir su futuro, aprovechando para ello las enseñanzas de su experiencia histórica y los recursos reales y potenciales de su cultura, de acuerdo con un proyecto que se defina según sus propios valores y aspiraciones (1982),

y expone una serie de características de la cultura y del control de dicha cultura por parte de actores intrínsecamente vinculados a ella o de actores exógenos. Lo interesante es que no habla de cultura como algo estático o material ni como una superestructura que controla las relaciones de producción, sino desde una pers-

pectiva social participativa en la que el individuo decide consciente y activamente su papel en la cultura y en el control de la misma.

Según Bonfil Batalla (1982) existen cuatro tipos de culturas: *autónoma*, cuyos recursos culturales y decisiones son propias; *apropiada*, cuyos recursos son ajenos pero la decisión es propia; *enajenada*, cuyos recursos son propios pero las decisiones ajenas; *impuesta*, donde tanto los recursos culturales como las decisiones son ajenas. Solo los pueblos con cultura *autónoma* y *apropiada* son considerados por el teórico mexicano como pueblos con cultura propia y solo estos son considerados como capacitados para alcanzar cierto grado de etnodesarrollo, es decir, que el hincapié está puesto no tanto en los recursos culturales sino en el libre ejercicio de la toma de decisiones políticas para lo que se hace pertinente el fortalecimiento de la capacidad autónoma para tomar decisiones adecuadas que mantengan la cultura, como pueden ser la educación, el respeto a la tierra / territorio, la recuperación de saberes, de tecnologías y de historias olvidadas.

En el caso que nos ocupa, la relación entre etnodesarrollo y etnocidio es particularmente conflictiva porque el desarrollo propuesto en el documento está vinculado con la imposición de un proyecto ajeno a los valores y aspiraciones de la mayoría de los pueblos indígenas, cuya consecuencia sería acrecentar las relaciones hegemónicas y fragmentar las comunidades aislándolas de sus recursos culturales y de su capacidad de decisión. Cabría señalar que la afirmación de numerosa parte de la población indígena al proyecto del Tren Maya forma parte de un *continuum* de enajenación e imposición que ha consistido históricamente en un abandono de la vida autónoma, es decir de una vida donde los recursos y las decisiones se toman en comunidad, por una vida impuesta, donde ni los recursos ni las decisiones tienen que ver con los actores que la viven. Etnodesarrollo es un proceso político en el que se impulsa el desarrollo de una cultura propia existente, aunque esta se oponga al desarrollo de la cultura hegemónica. Así, cuando el Gobierno mexicano habla de “comunidades sustentables” como la panacea del etnodesarrollo está cometiendo un doble atropello: por una parte, desea no solo enajenar (tomar decisiones sobre sus recursos culturales) a las comunidades indígenas si no imponerles (tomar decisiones y hacerse con sus recursos: su territorio, sus danzas, sus comidas, su nombre...) un proyecto etnocida que las invisibilice. Por otra parte, desea reconstruir con los indígenas unas comunidades “capitalizadas” e insertables en el sistema del *desarrollo sostenible* que, como ya hemos visto, es un oxímoron, pero se ha convertido en una herramienta hegemónica. Esto se hace visible al leer la Manifestación de Impacto Ambiental que destaca por ser, además de un texto mal redactado y con numerosos errores, claramente positivo ante los beneficios del Tren Maya sin detenerse en un estudio técnico-científico de sus posibles perjuicios. También se aprecia tras una lectura detallada que el documento está viciado de una perspectiva institucionalizada que no ha tenido en cuenta un acercamiento antropológico a los pueblos participantes y que, a pesar de existir mucha literatura académica que deja ver cómo los representantes ejida-

les y comunitarios sufren chantajes económicos o presiones sociales para obtener consensos, no ha dejado constancia de esta posibilidad (Gasparello, 2020).

CONCLUSIÓN

La globalización ha generado en los últimos cuarenta años una homogeneización de políticas liberales con el fin de que todos los países del mundo adopten las mismas directrices económicas avaladas por centros de poder transnacional cuya consecuencia más inmediata es lo que Aleida Hernández Cervantes llama, el “desdibujamiento de la soberanía nacional” (Gutierrez Rivas, 2020), es decir que los Estados son instrumentos supeditados a los nuevos actores centrales de la globalización que han dejado de representar el interés general de una nación en aras de fortalecer un ideal transnacional basado en la idea del progreso y del desarrollo. El caso del Tren Maya es un ejemplo paradigmático de la contradicción intrínseca del discurso de desarrollo sostenible. Los pueblos indígenas del sureste de México habitan una de las regiones más ricas en recursos naturales. Al mismo tiempo es la región más pobre del país. Estas características han hecho proyectar en la zona un intento de unificación nacional que implica la homogeneización política, territorial y cultural necesaria para el desarrollo del país. El hecho de que existan sujetos sociales que se oponen a este plan confirma la necesidad del proyecto ya que estos sujetos en resistencia son, según la lógica racional civilizada, pobres, ignorantes, salvajes o en estado de barbarie. La actitud de AMLO responde a la manera en la que se han configurado históricamente los derechos y las praxis del Estado moderno liberal que, por una parte, defiende al indígena como sustento cultural del país, pero por otra le ve como una rémora hacia el progreso. Lo llamativo del caso es que la política de AMLO siempre ha querido ser incluyente y respetuosa con los pueblos indígenas. ¿Por qué, entonces, este desencuentro con muchos pueblos indígenas y, principalmente, con las zonas organizadas en torno al zapatismo? La respuesta es la manifestación de un Estado difuminado a caballo entre la teoría constitucional de soberanía nacional y la praxis de dependencia de la hegemonía transnacional (Robinson 2015) que invisibiliza las prácticas políticas y jurídicas de las comunidades indígenas a través del discurso de Derechos Humanos Universales. Esta hegemonía transnacional basada en la creación de un conjunto de aspectos éticos y políticos que justifiquen la economía de libre mercado, es responsable de la tensión existente entre el Gobierno mexicano y los zapatistas. Los unos entienden los Derechos Humanos como una categoría que legitime la hegemonía del capitalismo como civilización universal y los otros los interpretan como la materialización jurídica que ampara su lucha social (Gutierrez Rivas 2020).

El Tren Maya y los conflictos surgidos de su construcción nos obligan a revisar el marco jurídico vigente ya que, a través del uso de los derechos sustantivos de las comunidades, como por ejemplo el derecho a la consulta, es capaz de conseguir el efecto contrario, esto es, legitimar el despojo y el exterminio cultural de las mismas.

En un contexto global que intenta homogeneizar el mundo y eliminar las distorsiones del comercio es necesario agarrarse al derecho internacional, pero sin dejar de lado el hecho de que su lógica se inscribe dentro de la epistemología eurocéntrica. La resistencia de los pueblos indígenas debe ser avalada por otros actores sociales que ayuden a estos a impulsar un verdadero etnodesarrollo desde dentro de las comunidades, desde sus necesidades y sus saberes.

BIBLIOGRAFÍA

- Agrawal, A. (2002). El conocimiento indígena, Prólogo. *Revista internacional de Ciencias Sociales*, 173.
- Alberto, B. C. H. y V. G. M. (2010). La posición social y espacial en una ciudad turística. Las luchas simbólicas de Álamos, Sonora. *Pasos, Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 8 (1), 47-59.
- Ansotegui, E. (2018). Todos somos Marichuy: género, poder y utopía en los zapatistas hoy. *Sociedad y Discurso*, (32), 84-102.
- Arendt, H. (2012). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós.
- Bonfil Batalla, G. (1982) *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio*. Costa Rica: FLACSO.
- Bury, J. B. (1920). *The Idea of Progress. An Inquiry into its Origin and Growth*. London: Macmillan and Company.
- CGRailway (6 de septiembre 2019). Situación actual del ferrocarril. [Para la Asociación Mexicana de Ferrocarriles] Recuperado de <https://www.scribd.com/document/469663198/CGRailway-2019-Situacion-actual-del-ferrocarril-6-09-2019-para-la-Asociacion-Mexicanade-Ferrocarriles>
- Si llueven amparos contra obra del Tren Maya “mejor no la inicio”, dice AMLO en Quintana Roo. (2019). *Comunidad portuaria*. Recuperado de <https://www.cportuaria.com.mx/noticias/detalle/5dc8d59311a6e216f126c28b>
- Cooper, F., et al. (2007). *El turismo: teoría y práctica*. Madrid: Síntesis.
- Coronil, F. (1996). Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories. *Cultural Anthropology*, XI (1).
- Descola, P. y G. P. C. (2001). *Naturaleza y sociedad, perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI.
- Tren Maya servirá para que los indígenas pidan limosna: FONATUR. (2020). *El Heraldo de Saltillo*.
- Duro ataque del EZLN a AMLO. (2019). *El siglo*. Recuperado de <https://elsiglo.cl/2019/01/02/duro-ataque-del-ezln-a-amlo/>
- Palabras del CCRI-CG del EZLN en el 26 Aniversario. (2020). *Enlace Zapatista*. Recuperado de <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2019/12/31/palabras-del-ccri-cg-del-ezln-en-el-26-aniversario/>

- Gobernadores del sureste “cierran filas” con el proyecto del Tren Maya. (2018). *Expansión política*. Recuperado de <https://politica.expansion.mx/presidencia/2018/10/13/gobernadores-del-sureste-cierran-filas-con-el-proyecto-del-tren-maya>
- Fernández, A.; Valverde, M. y López, L. (2013). La magia de los Pueblos Mágicos. *Topofilia*, 4 (3), 1-20.
- Figueroa, M. (2013). Tlayacapan entre la tradición y la modernidad: El futuro en un Pueblo Mágico. *Topofilia*, 4 (3), 1-14.
- Gandásegui, M. (2020). EEUU veta relaciones entre Panamá y China. *Informativo ALAI*.
- Gasparello, G. (2019). *Impactos sociales y territoriales del Tren Maya: Miradas multidisciplinares*. México: Halan los pueblos.
- Gasparello, G. (2020). Notas del MIA Tren Maya Fase 1. *La Dekonstrucción*. Recuperado de <https://ladekonstruccion.com/2020/06/28/sobre-la-manifestacion-de-impacto-ambiental-del-proyecto-tren-maya-fase-1/>
- Gobierno de México (2018). Versión estenográfica: Ceremonia de Pueblos Originarios para construcción del #TrenMaya. Recuperado de <https://www.gob.mx/presidencia/articulos/mensaje-del-presidente-andres-manuel-lopez-obrador-durante-ceremonia-de-pueblos-originarios-para-construccion-del-trenmaya>
- Gobierno de México (2020). Estudios ambientales. Recuperado de <https://www.trenmaya.gob.mx/estudios-ambientales/>
- Gris Legorreta, P. C.; Ramírez Hernández, S. y Orozco Rivera, D. (2019). Consulta a pueblos y comunidades indígenas en el marco del proyecto del Tren Maya. *Temas estratégicos*, (71).
- Gutiérrez Rivas, B. M. (2020). *Globalización, neoliberalismo y derechos de los pueblos indígenas en México*. México: UNAM.
- Hoyos, G. y Hernández, O. (2008). Localidades con recursos turísticos y el Programa Pueblos Mágicos en medio del proceso de la nueva ruralidad. Los casos de Tepetzotlán y Valle de Bravo en el Estado de México. *Quívera*, 10 (2).
- Katzer, L. (2012). Razón gubernamental, biopolítica y mecanismos de capitalización de la praxis indígena en Mendoza. *Revista Espacios Nueva Serie*, (7), 173-189.
- Leff, E. (1998). *Saber Ambiental: Sustentabilidad, Racionalidad, Complejidad, Poder*. México: Siglo XXI.
- López Obrador, A. M. (2018a). Tren Maya. Recuperado de <https://lopezobrador.org.mx/wp-content/uploads/2018/11/Tren-Maya.pdf>
- López Obrador, A. M. (2018b). Programas y proyectos de AMLO obtienen aprobación ciudadana superior al 90 % en la Consulta Nacional Programas Prioritarios. Recuperado de <https://lopezobrador.org.mx/2018/11/26/>

- [programas-y-proyectos-de-amlo-obtienen-aprobacion-ciudadana-superior-al-90-en-la-consulta-nacional-programas-prioritarios/](#)
- McAdams, D. *et al.* (1999). *Movimientos sociales: perspectiva comparada*. Madrid: Istmo.
- Melgoza Rocha, A. (2019). El ejército indígena que se rebela contra dos proyectos clave de López Obrador. *Anadolu Agency*.
- Gobernadores del sureste respaldan plan migratorio de AMLO. (2020). *Milenio*. Recuperado de <http://origin-www.milenio.com/mileniotv/politica/gobernadores-sureste-respaldan-plan-migratorio-amlo>
- Nisbet, R. A. (1981). *Historia de la idea de progreso*. Barcelona: Gedisa.
- ONU-DH: el proceso de consulta indígena sobre el Tren Maya no ha cumplido con todos los estándares internacionales de derechos humanos en la materia. (2019). *ONU-DH*. Recuperado de https://www.hchr.org.mx/index.php?option=com_k2&view=item&id=1359:onu-dh-el-proceso-de-consulta-indigena-sobre-el-tren-maya-no-ha-cumplido-con-todos-los-estandares-internacionales-de-derechos-humanos-en-la-materia&Itemid=265
- Oropeza, D. (2020). El Tren Maya y la resistencia en tiempos de pandemia. *Chiapas paralelo*. Recuperado de <https://www.chiapasparalelo.com/noticias/chiapas/2020/06/el-tren-maya-y-la-resistencia-en-tiempos-de-pandemia/>
- Osorio, M. (2010). Turismo masivo y alternativo. Distinciones de la sociedad moderna/posmoderna. *Convergencia*, 17 (52), 235-260.
- Paredes, A. (2012). Turismo sustentable, “olvidado” por la Sectur. *Contralínea*. Recuperado de <http://contralinea.info/archivo- revista/index.php/2012/06/13/turismo-sustentable-olvidado-por-la-sectur/>.
- Ramos, C. (2019). Tren Maya: el beneficio social compensa el impacto ambiental, justifica FONATUR. Recuperado de <https://goo.gl/t7MX2V>
- Reportur (2019). Tren Maya: los indígenas critican que AMLO destruirá selvas. Recuperado de <https://www.reportur.com/hoteles/2019/04/29/tren-maya-los-indigenas-critican-amlo-destruira-selvas/>
- Riechmann, J. *et al.* (2012). *Qué hacemos frente a la crisis ecológica*. Madrid: Akal.
- Robinson, W. I. (2015). *América Latina y el capitalismo global: Una perspectiva crítica de la globalización*. México: Siglo XXI.
- Rodríguez, S. (2013). Pueblos Mágicos. Tiraje cinematográfico como estrategia de estudio del montaje de escenarios a partir del imaginario turístico. *Topofilia*, 4 (1), 832-847.
- Rojo, S. y Castañeda, E. (2013). El programa “Pueblos Mágicos” en dos ciudades de origen minero del noroeste de México: Álamos, Sonora y Cosalá. *Topofilia*, 4 (1), 847-866.

Santos, de Sousa B. (1998). *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Instituto de Servicios Legales Alternativos.

Stavenhagen, R. (1996). *Ethnic Conflicts and the Nation-State*. Nueva York: UNRISD.

En Clave Política: Conversamos con Ana Esther Ceceña (2020). *Telesur*.

Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=qbiLDI-BQmc&t=883s>

Tourliere, M. (2019). Una falacia que el Tren Maya sea neoliberal: Fonatur.

Proceso. Recuperado de <https://www.proceso.com.mx/612201/una-falacia-que-el-tren-maya-sea-neoliberal-fonatur>

Yucatán (Gobierno del estado) (2019). El Tren Maya potencializará la dinámica económica de Yucatán: Gobernador Mauricio Vila Dosal. Recuperado de http://www.yucatan.gob.mx/saladeprensa/ver_notas.php?id=2040

ENTRE COLONIZACIÓN Y RECONCILIACIÓN

LA FRAGMENTACIÓN DE LOS TERRITORIOS INDÍGENAS EN LA COSTA CARIBE NORTE DE NICARAGUA

Julie Wetterslev

INTRODUCCIÓN

Durante las décadas de los noventa y los dos mil, un llamado “giro territorial” en el derecho internacional y nacional llevó a un mayor reconocimiento estatal y oficial de los derechos territoriales de los pueblos indígenas en Latinoamérica. Mediante una serie de reformas constitucionales y legales, la titulación de territorios indígenas fue implantada en una serie de países y considerada como una de las más importantes realizaciones de los derechos de los pueblos indígenas. Así, el título de propiedad comunal indígena llegó para muchos a representar una salvaguarda de la sobrevivencia cultural y la autodeterminación de dichos pueblos.

La Costa Caribe de Nicaragua fue un área pionera en la creación de la propiedad comunal indígena en esta época. En esta región simultáneamente abandonada, marginalizada y reprimida por el Estado nicaragüense, la movilización por los derechos territoriales de los pueblos indígenas se había intensificado durante la guerra civil. Posteriormente, los derechos a la autonomía y autodeterminación indígena se llevaron a concretizar a través de la creación de normas regionales y mediante el caso internacionalizado de la comunidad Mayangna en Awas Tingni y su lucha por la tierra y el territorio. A partir de allí, desde el año 2003 cuando entró en vigor la Ley N.º 445 (ley de régimen de propiedad comunal), Nicaragua emitió 23 títulos en la Costa Caribe sobre territorios extensos denominados como propiedad comunal, indígena y ancestral.

En este artículo demostraré, a través del ejemplo mismo de Awas Tingni, cómo el optimismo, en cuanto a la potencialidad del “giro territorial”, se ha ido debilitando. Basado en un trabajo etnográfico y colaborativo, relataré sobre una patrulla de inspección del territorio de Awas Tingni en la que participé junto con los líderes Mayangna, para abordar la situación compleja y conflictiva en la que se encuentran las comunidades después de la titulación de las tierras como propiedad indígena y colectiva.

Hoy en día, en la Costa Caribe Norte de Nicaragua, tanto los Mayangna como los Miskitu están perdiendo el control de las áreas boscosas tradicionalmente habitadas por ellos. A pesar del celebrado modelo legal de autonomía indígena, la célebre sentencia internacional en la materia y el amplio proceso de demarcación y titulación de territorios indígenas, los pobladores de la región experimentan hoy procesos acelerados de colonización y deforestación. Expondré algunos factores y hechos que llevaron a esta situación, y demostraré cómo los miembros de las comunidades se relacionan de forma diferente con los derechos territoriales y con los muchos inmigrantes recién llegados a sus territorios, para así contribuir a una comprensión más profunda de los conflictos actuales sobre la tierra, los recursos naturales y su gestión, tanto en Nicaragua como en otros lugares.

SUBIENDO EL RÍO WAWA

Estamos viajando sobre el río Wawa en una canoa grande de madera. Es un día soleado, en medio de la época lluviosa. La cobertura de bosque en ambos lados del río es espesa, con un resplandor verde en muchos tonos que van de brillante a oscuro. Los árboles ceiba y caoba se levantan enormes en las orillas. Es impresionante verlos contrastados por el cielo azul.

Durante los primeros kilómetros subiendo el río, pasamos a otras Canoas con gente pescando de manera relajada. Los saludamos a ellos y a otros miembros de la comunidad Awas Tingni, quienes trabajan a la orilla del río en pequeños claros entre los árboles altos. Río arriba, un poco más allá de los alrededores inmediatos de la comunidad, el ambiente se vuelve notablemente más tenso. A medida que nos pasan las lanchas, ya no se intercambia saludos. Alfons Simon Felipe, el secretario del gobierno territorial indígena y Danelia Pedro Patrón, representante de Awas Tingni ante la Nación Mayangna,¹ me explican que los de estas Canoas son “colonos”. A partir de entonces, comienzan a señalar claros en la orilla del río que no han sido hechos por los Mayangna.

Nos encontramos en el bosque subtropical en el Noroeste de Nicaragua, en octubre del 2017, años antes del paso violento de los dos huracanes Eta y Iota. Estamos viajando río arriba para visitar a algunos de los terceros, también llamados

1 La Nación Mayangna es una organización que agrupa representantes de los nueve territorios Mayangna en Nicaragua. Antes del cambio de nombre en el año 1992 fue conocida como la organización SUKAWALA.

“colonos”, en el territorio AMASAU. AMASAU es una abreviación del nombre *Awas Tingni Mayangnina Sauni Umani* —la tierra de los Mayangna en Awas Tingni—. El territorio comprende a 73 394 hectáreas de tierra, que fueron demarcados y titulados como propiedad comunal y ancestral de la comunidad Mayangna en Awas Tingni en el año 2008 (Comisión Nacional De Demarcación Y Titulación [CONADETI], 2008). Los líderes Mayangna patrullan su territorio a menudo, portando armas, ya que, como dicen, los colonos están armados y nunca se sabe qué podría pasar. En nuestro viaje visitamos solo algunos de aquellos colonos con los que los líderes Mayangna mantienen una relación relativamente amistosa. Otras partes del territorio se han convertido en zonas casi impenetrables para los Mayangna, debido a problemas de seguridad, lo que les dificulta también monitorear la situación en su territorio. A mí me dijeron, casi con esperanza, “Tal vez puedas volver en otro momento y podamos traer al ejército”.

EL TRASFONDO HISTÓRICO DEL CASO AWAS TINGNI

Los Mayangna (antes conocidos como los Sumo) se consideran descendientes de los primeros habitantes precoloniales del territorio conocido hoy como la República de Nicaragua.² Después de los Miskitu son el segundo grupo o pueblo indígena más grande de este país centroamericano. Los Mayangna y los Miskitu consideran como su hogar a los bosques y sabanas extensos de la Costa Caribe Norte, donde aseguran que han vivido sus ancestros por siglos.

Mientras que en la Costa Pacífica de Nicaragua se ha ideado una cultura nacional bastante homogénea y mestiza desde la destrucción de las comunidades y culturas indígenas que comenzó con la conquista española (Newson, 1982; Gould, 1998; Tous Mata, 2008), en la Costa Caribe se vive una realidad expresivamente multiétnica y multilingüe. Esto se debe a la historia, ya que la Costa Caribe de Nicaragua nunca fue colonizada por los españoles. Cada vez que los conquistadores españoles intentaron traspasar la sierra montañosa que atraviesa Nicaragua fueron atacados y vencidos por grupos nativos que los cronistas españoles denominaron “salvajes feroces” (Incer Barquero, 1990, pp. 258-59).

Durante la intensa competencia entre los poderes imperialistas en el Caribe a finales del siglo 17, fueron los británicos quienes lograron establecer asentamientos duraderos en la Costa Caribe de Nicaragua (Ghotme, 2012, pp. 45-74). En su usual táctica imperial, los británicos leyeron bien las jerarquías sociopolíticas tribales y establecieron lazos fuertes con un grupo después conocido como los Miskitu, aprovechándose de su feroz oposición a la corona española para promover las alianzas políticas y los intercambios comerciales. Antes de darse la independencia hispanoamericana instalaron incluso un Rey Miskito educado en

2 Así me contaron líderes y ancianos de las comunidades Mayangna en entrevistas realizadas entre 2017 y 2020, confirmando lo que muchos otros han escrito desde mucho antes (véase por ejemplo von Houwald, 2003; Mairena, 1998; Erants y Frank, 2001).

Jamaica, y desde 1837-1849 la región costeña era oficialmente un protectorado británico. La región fue conocida en estos tiempos como La Moskitia, y hubo intentos serios de construir un estado independiente con este nombre. Solo en 1894, después de una ofensiva militar nicaragüense, la Moskitia fue incorporada en la República de Nicaragua, inaugurando un proceso de hispanización y subyugación a la administración central nacional.

Durante la revolución sandinista a finales de los años setenta, hubo en primer lugar una alianza fuerte entre el Frente Sandinista de Liberación Nacional [FSLN] y las organizaciones indígenas de la Costa Caribe (para entonces conocida como la Costa Atlántica). La alianza se rompió por conceptualizaciones divergentes sobre la tierra y la cuestión de autonomía, y estos conflictos llevaron a que varias organizaciones Miskitas se aliaran con la Contra, en lucha abierta con el gobierno del FSLN durante la guerra civil de los años 80 (Freeland, 1989; Hale, 1996; Bataillon, 2015). Al finalizar la guerra, la cuestión de la tierra y la autodeterminación indígena fue central en el proceso de paz en las regiones caribeñas, llevando a la creación de la figura de autonomía costeña con un énfasis en la necesidad de desarrollar un modelo de territorialidad y autonomía indígena en la Costa Caribe, algo que fue inscrito en la Carta Magna Nicaragüense en 1987 y también dio origen a un estatuto autonómico de este mismo año (Law, 1987; González Pérez, 1997).

Consecutivamente, en los años 90 miembros de la comunidad Mayangna en Awas Tingni descubrieron que el Estado nicaragüense había otorgado una concesión maderera a una empresa surcoreana en tierras que los Mayangna consideraron parte de su territorio ancestral, sin que ellos hubieran sido consultados. Se aliaron con profesionales nacionales e internacionales para contestar la concesión (Anaya y Crider, 1996; Anaya y Campbell, 2009). Esto los llevó a presentar un caso de precedencia en la materia de derechos territoriales indígenas ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH, 2001). La sentencia de la Corte fue a su favor, obligando al Estado de Nicaragua a asegurar la pronta delimitación y titulación de su territorio y de los demás territorios indígenas y afrodescendientes de la Costa Caribe.

Debido al caso ante la Corte Interamericana, la pequeña comunidad en Awas Tingni y su lucha por la tierra se volvió famosa entre activistas, abogados y académicos que trabajan con los derechos de los pueblos indígenas. Las referencias al caso abundan en la llamada “jurisprudencia indígena”³ y en la literatura académica referente a estos temas. Se escribió una plétora de artículos que sos-

3 Con la “jurisprudencia indígena” se refiere sobre todo a una serie de sentencias emitidas por el Corte Interamericana en materia de derechos de los pueblos indígenas, por ejemplo, en los casos Mayagna (Sumo) Awas Tingni vs. Nicaragua (2001), caso de la Comunidad Moiwana vs. Suriname (2005), caso Comunidad Indígena Yakye Axa vs. Paraguay (2005), Caso Comunidad Indígena Sawhoyamaya vs. Paraguay (2006) y Kichwa Sarayaku vs. Ecuador (2012).

tenían que la sentencia del caso *Awas Tingni* marcó un gran triunfo y un avance para los pueblos indígenas de Nicaragua y del mundo entero (véase por ejemplo Anaya, 1996; Grossman, 2000; Anaya y Grossman, 2002; Gómez Isa, 2003; Toro Huerta, 2008). La principal razón era que, por primera vez, una pequeña comunidad indígena había no solo desafiado sino vencido sobre la noción de soberanía territorial a un estado-nación a través del sistema de derecho internacional. En este sentido, *Awas Tingni* llegó a simbolizar la concretización de los derechos territoriales de los pueblos indígenas que habían sido determinados en convenios internacionales y constituciones nacionales en las décadas previas (Organización Internacional del Trabajo, 1989).

Después de más indagaciones, sin embargo, las narrativas triunfalistas sobre *Awas Tingni* resultan demasiado simplistas y requieren de una actualización, considerando las evoluciones y los problemas en el territorio AMASAU posteriormente a la titulación. Hoy es conocido que el territorio ha vivido un proceso de creciente ocupación por terceros o colonos después de que la comunidad ganó su victoria en las salas altas del derecho internacional y existe una discusión intensa sobre el significado del requerimiento legal de “sanear” a los territorios titulados.

LA DEMARCACIÓN Y TITULACIÓN DE LA TIERRA

Tras la sentencia del CIDH en el caso *Awas Tingni* en 2001, y después de una movilización extensa de defensores de derechos humanos y de la sociedad civil, los funcionarios gubernamentales y los técnicos del Banco Mundial tomaron medidas para efectuar una delimitación y titulación de los territorios indígenas y afrodescendientes de la Costa Caribe (Rivas y Broegaard, 2006). En consulta con las comunidades interesadas, se esforzaron por incorporar “una nueva comprensión de la propiedad que correspondiera mejor a la cosmovisión de los pueblos costeños” en un proceso legislativo. Así, dos años después de que se dictara la sentencia en el caso de *Awas Tingni*, la legislatura nicaragüense adoptó la Ley N.º 445, Ley del Régimen de Propiedad Comunal de los Pueblos Indígenas y Comunidades Étnicas de las Regiones Autónomas de la Costa Atlántica de Nicaragua y los Ríos Bocay, Coco, Indio y Maíz (Ley N.º 445, 2003). Esta ley prescribe cinco fases en el proceso de reconocimiento y formalización de los derechos de propiedad indígena: solicitud, diagnóstico, resolución de conflictos, amojonamiento y titulación y saneamiento.

Antropólogos, cartógrafos y funcionarios gubernamentales trabajaron en cooperación con las comunidades costeñas para mapear las tierras a detalle, de acuerdo con las creencias y convicciones tradicionales. Estos mapas detallados de los territorios reclamados por las diferentes comunidades sentaron las bases para la demarcación, un proceso en el que los límites entre los territorios fueron definidos y marcados con mojonos (piedras) de cemento. El proceso no era sencillo en absoluto, ya que requería que las comunidades colindantes, a

menudo con fronteras permeables e inestables entre ellas, establecieran líneas territoriales más definidas.⁴

La Ley N.º 445 también condujo a la institucionalización del proceso de titulación, mediante la creación de dos comisiones: la Comisión Nacional de Demarcación y Titulación [CONADETI], y la Comisión Intersectorial de Demarcación y Titulación [CIDT]. La comunidad Awas Tingni presentó su solicitud de titulación al CIDT en noviembre de 2003, la primera solicitud que se hizo en virtud de la nueva ley.

Durante la etapa de solución de disputas, los distintos gobiernos en poder en Nicaragua fueron acusados a menudo por las comunidades y organizaciones indígenas de utilizar los conflictos intercomunitarios como pretexto para abstenerse de titular las tierras como territorios. En el caso de Awas Tingni, el proceso de demarcación y titulación se complicó por las reivindicaciones superpuestas a la tierra hechas por tres comunidades Miskitu vecinas: Francia Sirpi, Santa Clara y La Esperanza (conocidas colectivamente como Tasba Raya). Después de un proceso más extenso de resolución de disputas, la Comisión de Demarcación resolvió el problema que afectaba a más de 90 000 hectáreas de tierra, concediendo 21 000 de esas hectáreas a las tres comunidades Miskitas dividiéndolas en tres partes, 7 000 hectáreas a cada una de las comunidades (Isa, 2017).

La solución a las controversias sobre Awas Tingni coincidió con el regreso de los Sandinistas al poder ejecutivo en Nicaragua en el 2007. En la Costa Caribe, el FSLN había hecho para estas campañas una alianza electoral con el partido indígenista YATAMA, proporcionando un nuevo estímulo al proceso de titulación. En diciembre de 2008, siete años después de la sentencia de la Corte Interamericana, el Estado nicaragüense emitió entonces un título de propiedad de 73 394 hectáreas de tierra a la Comunidad de Awas Tingni (CONADETI, 2008).

Posteriormente, en 2009, una delegación de la comunidad Awas Tingni viajó a San José, Costa Rica, para confirmar en una audiencia ante la Corte Interamericana que sus tierras habían sido tituladas. La Corte elogió a Nicaragua por cumplir plenamente con su sentencia. Más titulaciones seguían, así que hacia 2017 un total de 23 territorios indígenas y afrodescendientes habían sido titulados en la Costa Caribe, cubriendo el 33 % del territorio de Nicaragua y el 54,7 % de las tierras de las regiones autónomas de la Costa Caribe.

FALTA DE SANEAMIENTO Y COLONIZACIÓN ACELERADA

Si bien la titulación de los territorios estaba destinada a proporcionar seguridad, control y estabilidad a las comunidades indígenas, los conflictos sobre la tierra y sus recursos se han intensificado tanto en AMASAU como en otros territorios indígenas de la Costa Caribe Norte después de su efectación. La colonización de

4 Así reflexionaron sobre el proceso funcionarios y exfuncionarios de la Comisión de Demarcación y Titulación [CONADETI] en entrevistas realizadas en la ciudad de Bilwi en octubre 2017.

los territorios se ha acelerado después de que las comunidades recibieron sus títulos y, en los últimos diez años, más de cincuenta miembros de las comunidades indígenas en la región han muerto en conflictos entre colonos e indígenas. Los conflictos son particularmente agudos en algunos de los territorios adyacentes a Awas Tingni. En la propia AMASAU, un acontecimiento especialmente doloroso tuvo lugar en 2015, cuando colonos armados mataron a un hombre de la pequeña comunidad Tuburús, un lugar de asentamiento ancestral de los Mayangna. El incidente provocó la reubicación de la comunidad Tuburús a la aldea de Awas Tingni y el abandono de esta parte del territorio por parte de los Mayangna. En otras zonas, la presencia de colonos armados ha hecho que sea demasiado peligroso para los Mayangna cultivar y cosechar sus tierras.

El gobierno territorial de Awas Tingni ha documentado que la mayoría del territorio de AMASAU está ocupado actualmente por terceros que llegaron recientemente al territorio desde otras regiones de Nicaragua. Cuando las tierras fueron tituladas en el 2008, solo estaban presentes en el territorio unas cuarenta familias de “terceros”. En 2012, cuando los líderes comunitarios hicieron una gran encuesta en el territorio en cooperación con la agencia española de cooperación al desarrollo AECID, una organización colombiana de derechos humanos, y varias agencias estatales de Nicaragua, encontraron un total de 424 familias de terceros (Indigenous Territorial Government AMASAU, 2012). Hacia 2020, el gobierno territorial indígena estima la presencia de más de 1 500 familias de colonos en el territorio que fue legalmente reconocido y titulado como territorio ancestral y comunal indígena. Ya que las familias Mayangna de Awas Tingni solo aproximan un total de 300, la población Mayangna ha sido gradualmente superada en número en las décadas que siguieron a la titulación, y ahora la comunidad está literalmente rodeada de colonos. Hasta 2020 se estima que los colonos controlan alrededor del 90 % de las tierras que fueron tituladas a favor de la comunidad Mayangna.

Cabe destacar que la situación en el territorio AMASAU no es única, ya que en la mayoría de los 23 territorios titulados como propiedad comunal indígena en la Costa Caribe de Nicaragua se experimentan procesos similares de ocupación territorial de terceros, despojo de los habitantes indígenas, ventas ilegales de las tierras, conflictos intercomunales sobre la tierra e incidentes de violencia. Los defensores de derechos humanos y los líderes indígenas en el Caribe Norte se han quejado reiteradamente de la falta de *saneamiento*, es decir, el proceso de determinar y resolver la situación jurídica de terceros no indígenas en un territorio determinado.

Los líderes Mayangna en Awas Tingni me explicaron que el inicio de las ventas ilegales de tierras y la llegada de los colonos a la zona coincidían estrechamente con la adjudicación del título del territorio comunal. Unas dos semanas después de que Awas Tingni recibiera su título colectivo en una ceremonia en diciembre de 2008, un colectivo de excombatientes de YATAMA⁵ que residían

5 El Colectivo en cuestión fue el Colectivo 02, presidido por Renne Becker.

en el sur del territorio (en ese entonces, los únicos no Mayangnas presentes en el territorio) vendieron alrededor de 12 000 hectáreas de la tierra a una empresa maderera francesa llamada MAPINICSA S.A. en un acuerdo ilegal de tierras hecho el 1 de enero de 2009. MAPINICSA había obtenido los fondos para su adquisición e inversiones a través del Banco Mundial y la International Finance Corporation [IFC] que estaban llevando a cabo un proyecto de apoyo a la silvicultura en la Región del Caribe Norte tras la destrucción del huracán Félix.

Incluso antes de que la venta de tierras se considerara ilegal, y antes de que los líderes de Awás Tingni hubieran iniciado negociaciones con la empresa sobre su posible permanencia en el territorio, el proyecto MAPINICSA había construido una carretera en la parte sur del territorio para sacar la madera. Esta carretera pronto se convirtió en un punto de entrada para otros inmigrantes al territorio, y desde entonces han llegado en un flujo constante, a veces a pie, a veces con vehículos y a menudo con un rebaño de ganado. Una vez que una familia de colonos ha llegado, a menudo les cuentan a otras familias en su tierra natal acerca de la abundancia y disponibilidad de tierras alrededor de Awás Tingni. De esta manera ha evolucionado una red de asentamientos.

Los colonos en el territorio de AMASAU no son un grupo uniforme. Muchas son familias de escasos recursos, que llegan en busca de una vida mejor. Sin embargo, algunos de los terceros no residen ahí, sino que simplemente invierten económicamente en la tierra y emplean a familias campesinas menos ricas para proteger sus inversiones. Estos tienen grandes capacidades económicas, o mantienen vínculos con personas más adineradas.

Las familias que visitamos en nuestro viaje por el río Wawa en el año 2017 parecían ser campesinos humildes; sin embargo, despejaron más terreno de lo que hacen los Mayangna en sus pequeñas *fincas* familiares con agricultura de tala y quema. En las tierras ocupadas por los terceros o colonos, numerosos tocones de árboles lucían como puntos negros en los campos verdes abiertos, con caminos que conducen a casas que son más grandes que las simples casas de zancos de los Mayangna. Dentro de las casas de los inmigrantes, vimos recipientes con fertilizantes químicos y montones de maíz seco en el suelo de la tierra, destinado a alimentar al ganado.

La llegada de los colonos y la consecuente alteración de la tierra y el ecosistema ha obstaculizado seriamente las posibilidades de los Mayangna en Awás Tingni para cazar y pescar como solían hacer. La tasa de deforestación se ha intensificado rápidamente a medida que los colonos despejan los bosques para el pasturaje y la plantación de granos. Presas como el jabalí y los monos han desaparecido con el talado indiscriminado del bosque, y la calidad del agua en el río se ve afectada por los productos químicos y los residuos fecales de humanos y ganado que se desplazan hacia los ríos con las lluvias.

Al visitar a los colonos, los líderes Mayangna me pidieron entonces que transmitiera a ellos una de sus preocupaciones principales: que se dejara de despejar el bosque a lo largo de las orillas del río. Esta práctica aumenta el riesgo

de que el río desborde sus orillas durante la temporada de lluvias, lo que puede dar lugar a deslizamientos de lodo, empeorando los efectos de desastres naturales como los huracanes que azotan frecuentemente a la región. Además, al talar árboles a la orilla del río, el sistema de filtración natural se daña y el agua del río se contamina. También la retención de agua de los árboles es una protección para que los ríos no se sequen, y entre los Mayangna hay creencias fuertes sobre los espíritus que yacen en los ríos y a los que no se debería molestar.

La llegada masiva de colonos también amenaza el sistema ancestral y sustentable de propiedad, basado en la familia dentro del territorio comunal. Los Mayangna trabajan la tierra y cultivan alimentos en fincas familiares. Ellos consideran suyas estas parcelas, a pesar de la falta de registro formal. Por acuerdo comunitario se establece el derecho de usufructo para trabajar la tierra y vivir de ella y generalmente se pasa ese derecho a los hijos. Estos patrones tradicionales de tenencia comunitaria y familiar no causaron problemas en el pasado. Debido a la abundancia de tierra, los miembros de la comunidad tradicionalmente despejaban una pequeña parcela en el bosque, poniendo en práctica una versión ambientalmente razonable de tala y quema en rotación. Las parcelas para este patrón de uso agrícola se entendían anteriormente como tierra familiar. Otros respetaban esto a través de derechos de usufructo basados en reglas no escritas de la comunidad. Sin embargo, con la llegada de los colonos, la tierra escasea por la aglomeración, convirtiéndose así en un preciado recurso. En consecuencia, han surgido conflictos internos dentro de la comunidad Mayangna, además de las disputas con los forasteros.

Los colonos mestizos en el territorio compran sus títulos de tierra no oficiales a través de una gama de diferentes contactos, incluyendo funcionarios municipales y regionales y, a veces, los miembros de la comunidad Mayangna también se involucran en estas negociaciones ilegales.

En nuestras visitas a los colonos río arriba, los líderes Mayangna me pidieron que los asistiera en hacer que los colonos demostraran sus “títulos” o “avales” a la tierra. Muchos lo hicieron, aunque a regañadientes. Estos “documentos de aval” eran a menudo simples acuerdos escritos a mano con la extensión y el precio de la tierra, y con sellos y firmas, ya sean reales o falsificados, de algunas autoridades comunitarias de la comunidad Mayangna.

Otras autoridades de la comunidad en Awás Tingni han denunciado la venta ilegal y la compra de parcelas comunitarias de tierra, presentando más de 200 acusaciones ante la Policía y las cortes. Las respuestas oficiales han sido limitadas.

CONFLICTOS INTERNOS

Después de visitar a otras dos familias de colonos, escuchando historias similares y mirando documentos parecidos, volvemos en la canoa hacia la comunidad de Awás Tingni. Retornando a las orillas del río cerca de la comunidad. Danelia y yo nos sentamos en las rocas y hablamos de los negocios con la tierra y los avales informales e ilícitos de asentamiento. Los actuales líderes Mayangna los llaman

“títulos viciosos”. Danelia me cuenta que entre los líderes Mayangna que han vendido más permisos de asentamiento están algunos de los mismos líderes que estaban involucrados hace veinte años en la presentación del caso ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos. “Uno de estos líderes compró un camión con el dinero de las ventas” dice, y suspira profundamente “otro compró una motocicleta y fertilizador para sus cultivos. Pero no lo quieren admitir. A veces pienso que fue siempre su plan cuando fuimos a la Corte, vender las tierras después”.

La participación de algunos miembros de la comunidad en el “tráfico de títulos y avales” y la participación de otros en el “discurso de los derechos humanos indígenas” crea tensión interna y desacuerdo sobre el significado de los títulos de la propiedad comunal y las normas relacionadas con la gobernanza territorial indígena. A menudo, el mismo miembro o líder de la comunidad emplea diferentes conjuntos de normas y valores en diferentes situaciones, dependiendo de sus intereses particulares o de las posibilidades que surgen y los interlocutores con quienes están lidiando.

Ante mí, los líderes de la comunidad comentaron muchas veces que actualmente la supervivencia de la cultura Mayangna está ahora más gravemente amenazada que lo que era antes de que comenzara el proceso jurídico internacional, debido a que la gran mayoría de los colonos representan a la población mestiza hispanohablante y católica que domina en Nicaragua. Sin embargo, también me pareció claro que ni las divisiones dentro de la comunidad con respecto a la gobernanza territorial ni el comportamiento de los individuos ni los conceptos de propiedad privada se encuentran siempre lo suficientemente separados como para respaldar divisiones en categorías etnoraciales de “mestizos” e “indígenas”. Más allá de los conflictos, existe una frecuente interacción y cooperación entre los miembros de la comunidad Mayangna y los recién llegados al territorio, lo que quiere decir que en ciertos sentidos las culturas y los grupos se están mezclando.

Sin embargo, este proceso de aculturación y mestizaje tiene lugar dentro de un esquema de poder social y económicamente desequilibrado. En una reunión del gobierno territorial indígena en Awas Tingni, los miembros de la comunidad explicaron que algunos de los colonos intentan convencer a los miembros y líderes de la comunidad vender parcelas de tierra en un intercambio por bienes materiales e inmateriales. A veces los permisos para comprar tierra y asentarse se han intercambiado por armas para la caza, una motocicleta, un camión o fertilizante para cultivos. A veces los colonos ofrecen trabajo en sus granjas a los Mayangna, y a veces los permisos para establecerse pueden facilitar las relaciones sentimentales o el matrimonio entre los colonos y los Mayangna.

Aumentando a la inequidad, muchos conflictos por ventas de tierras son el resultado de la falta de respuesta de parte de la Policía y el ejército a los reclamos formales hechos por parte de los Mayangna. Aunque el gobierno formó una Comisión Interinstitucional liderada por la Procuraduría General de la República [PGR] para investigar las ventas ilegales, y aunque las autoridades estatales participaron en la gran encuesta realizada en AMASAU en 2012, la respuesta por

parte de las autoridades es considerada deficiente por las comunidades y las organizaciones de derechos humanos. De hecho, algunos afirman que el gobierno brinda apoyo a las comunidades de colonos, por ejemplo, al permitir que fondos del Ministerio de Educación lleguen a las escuelas de las nuevas comunidades de colonos y proporcionando placas de zinc para sus viviendas y programas de vacunación a sus comunidades nuevas, así como a las comunidades indígenas. Un funcionario regional del Ministerio de Educación así me lo confirmaba, refiriéndose a que “el derecho a la educación es universal, no podemos negarles eso”. En este sentido funcionarios del estado reafirman la importancia de los derechos humanos de los colonos, pero dejan pasar desapercibidos los derechos humanos de las familias indígenas en cuanto a la tenencia de sus tierras comunales y el efectivo saneamiento de la propiedad.

Aunque, de acuerdo con la legislación nacional, las tierras no tienen valor económico porque están fuera de comercio, los miembros de la comunidad les han solicitado compensación a los colonos asentados en el territorio, viendo que las probabilidades de su desalojo son bajas. Muchas veces la tentación de recibir estas contribuciones monetarias ha resultado demasiado grande para las familias Mayangna con necesidades económicas inmediatas, por ejemplo, para poder comprar uniformes escolares para sus hijos o costear el transporte para la comercialización de sus cultivos. No obstante, cuando la tierra se vende o se intercambia ilegal o extraoficialmente por bienes materiales, el monto pagado es increíblemente inferior al monto pagado por la tierra en otras regiones del país.

Los miembros de la comunidad Mayangna que han vendido partes de sus tierras, tal vez lo hicieron con la esperanza de que las instituciones estatales los ayudarían después a lograr mejores intercambios o a desalojar a los colonos. En vez de eso, los funcionarios estatales han utilizado la conducta ilegal de algunos miembros de la comunidad para deslegitimar las afirmaciones de todo el colectivo Mayangna y rechazar las protestas y denuncias de los líderes. Y cada vez que la “venta de tierras” ocurre y se menciona en la región, las nuevas acciones sobre la tierra parecen normalizarse en vez de ser más negociables. Como comentó Jadder Mendoza Lewis, de la ONG FADCANIC: “Cada vez que los líderes y miembros de la comunidad hablan de ‘la tierra de este o aquel colono’, esto se convierte en la norma y la verdad”.⁶

Las organizaciones de derechos humanos y la investigación académica sobre Awas Tingni y otras comunidades indígenas desde la titulación de la tierra han hecho hincapié en la falta de protección y garantías por parte de las autoridades apropiadas, la falta de coordinación entre las instituciones, y la falta de recursos financieros para hacer cumplir la ley y evitar el despojo de los indígenas. Pero mientras que la falta de acción gubernamental pueda ser un factor importante, otra explicación más completa detrás de los problemas de titulación de tierras puede yacer en un cambio de la conceptualización de la tierra en la región.

6 Entrevista con Jadder Mendoza Lewis de la ONG FADCANIC, Bilwi, octubre 2017.

Tanto el Estatuto de Autonomía de 1987, la Ley N.º 445 y la Decisión del Tribunal CIDH de 2001 definieron a los territorios indígenas como inalienables, indivisibles y comunales. El uso individual de la tierra y acciones como la compra y venta de tierras no fueron ni previstos ni abordados. Se entendió que los territorios formaban parte de un “dominio colectivo” destinado a “proteger a las generaciones futuras y formas de vida indígena comunitaria”. Sin embargo, la idea de la tierra como propiedad privada parece haber ganado protagonismo después de la titulación. Una posible razón de esto es que la demarcación y titulación llevó a geógrafos y funcionarios estatales a regiones relativamente desconocidas. Esto aumentó el registro de las riquezas contenidas en estas tierras, por ejemplo, minerales y madera valiosa. La consideración de experiencias anteriores con las empresas madereras puede haber instigado a algunos grupos indígenas, así como a otros actores, a concebir la tierra en términos cada vez más orientados al mercado. Esto no significa que la tierra haya perdido su significado histórico, espiritual y comunal para todos los miembros de la comunidad en Awás Tingni. Sin embargo, la creciente comercialización de tierras después del proceso de titulación ha aumentado la tendencia de algunos a considerar la tierra como un activo económico, poniendo en contraste, y a veces en conflicto, las diferentes visiones sobre el significado de la tierra y las relaciones de propiedad. Ahora estas diferencias culturales, legales, e históricas necesitan ser negociadas.

Mientras que muchos comunitarios indígenas perciben y argumentan que el saneamiento de los territorios debe significar el desalojo total e inmediato de los terceros, los Mayangna en Awás Tingni aceptan con vacilación algunos de los cambios demográficos que han seguido a sus exitosos reclamos internacionales sobre tierras ancestrales. Tienen la posibilidad y disposición de hacer espacio para algunos forasteros. Así me explicó Larry Salomón Pedro, un joven abogado procedente de Awás Tingni, quien presta sus servicios como asesor legal al Gobierno Territorial Indígena de territorio AMASAU. Bajo sus consejos y mediante un proceso colectivo y participativo, los habitantes de Awás Tingni han desarrollado una serie de normas y reglamentos para la gestión territorial que corresponde a su nueva situación. Ellos proponen que a los campesinos mestizos más pobres que han llegado al territorio en busca de sustento básico se les puede permitir su estadía en zonas designadas del territorio, siempre que se establezcan acuerdos de arrendamiento ordenados y aprobados por la asamblea de la comunidad, y mientras que los terceros acepten y respeten las leyes y normas elaboradas por los líderes Mayangna (por ejemplo, con respecto a la silvicultura, las actividades agrícolas y la explotación de los recursos). Sin embargo, si los colonos y los inversores no están dispuestos a respetar la cultura y las decisiones de la comunidad, deben abandonar el territorio, tal como lo establece la Ley N.º 445.⁷

7 Entrevistas y conversaciones con Larry Salomón Pedro, asesor legal de la comunidad Awás Tingni.

Por ahora, no hay ningún contrato de arrendamiento formalizado y en los doce años que transcurrieron desde la titulación del territorio no se ha realizado ninguna evicción de ninguno de los terceros que allí se han asentado. Por lo tanto, mientras los líderes Mayangna intenten establecer diálogos y negociaciones con los colonos en diferentes sentidos, a la vez persisten en su solicitud de asistencia hacia organismos internacionales, instituciones estatales y autoridades regionales en la defensa de su autonomía comunal y el ejercicio de su autoridad, ya que el proceso de titulación no le ha permitido al colectivo Mayangna consolidarse y disfrutar de su propiedad comunal y sus derechos de uso de la tierra.

CONCLUSIÓN

Como demuestra mi relato desde el territorio AMASAU en el Caribe Norte de Nicaragua, actualmente existe una gran brecha entre el reconocimiento legal internacional y nacional de la propiedad comunal indígena y el ejercicio real de los derechos relacionados. Esta brecha se produce en el caso estudiado por varias razones: Por un lado, es debido a la evolución socioeconómica y demográfica dentro de Nicaragua en las últimas décadas y a una falta de vigilancia estricta por los derechos colectivos por parte de las autoridades competentes. Sin embargo, la acelerada colonización del territorio también es debido a divisiones internas en las comunidades respecto a las estrategias de manejo, gobernanza y defensa territorial. En fin, la representación de la tierra en un papel firmado y entregado por el Estado no es en sí garantía ninguna de prevenir la desposesión, el desplazamiento y la pérdida de los bosques que también son hogares para los pueblos indígenas.

Desde una perspectiva espiritual y ambiental, los Mayangna en la famosa comunidad de Awas Tingni no han abandonado sus creencias, y su preocupación por el uso y goce equilibrado y sostenible de la tierra. No obstante, existen también condiciones precarias y necesidades materiales agudas en las familias de la comunidad. Por lo tanto, las relaciones extensas entre los Mayangna y los actores terceros en su territorio han resultado en negocios de diferente índole y grado de formalidad. Las muchas ventas informales de lotes de tierra han ido debilitando la posibilidad de que la comunidad Mayangna en Awas Tingni actúe como colectivo en la regulación de su territorio, para poder salvaguardar la autonomía comunitaria y la autodeterminación colectiva a largo plazo. Para enfrentar los desafíos múltiples, el colectivo Mayangna ha desarrollado normas nuevas para regular el territorio y crear contratos formales de renta entre la comunidad Mayangna y los muchos terceros actualmente presentes en el territorio de forma informal e irregular. Sin embargo, el respaldo práctico del estado y la región hacia este plan sigue siendo limitado, dejando abierta la cuestión de cómo podría la autolegislación y regulación resolver a una situación de semejante vulnerabilidad y conflictividad.

BIBLIOGRAFÍA

- Anaya, J. y Campbell, M. (2009). *Gaining Legal Recognition of Indigenous Land Rights: The Story of the Awas Tingni Case in Nicaragua*. S/d.
- Anaya, S. J. (2009). Nicaragua's titling of communal lands marks major step for indigenous rights. *Indian Country Media Network*. Recuperado de: <https://indiancountrymedianetwork.com/news/anaya-nicaraguas-titling-of-communal-lands-marks-major-step-for-indigenous-rights/>
- Anaya, S. J. y Crider, S. T. (1996). Indigenous Peoples, the Environment, and Commercial Forestry in Developing Countries: The Case of Awas Tingni, Nicaragua. *Human Rights Quarterly*, 18 (2), 345-367.
- Anaya, S. J. y Grossman, C. (2002). The Case of Awas Tingni v. Nicaragua: A Step in the International Law of Indigenous Peoples. *Arizona Journal of International and Comparative Law*, (19), 1.
- Bataillon, G. (2015). *Crónica sobre una guerrilla: Nicaragua 1982-2007*. 1ra. ed. México, D.F: Centro de Investigación y Docencia Económicas - Investigación e ideas [CIDE].
- Comisión de Demarcación y Titulación [CONADETI] (2008). Título de Propiedad Comunal N.º 007-13-12-2008 - Territorio Awas Tingni Mayangnina Sauni Umani — AMASAU, República de Nicaragua.
- Corte Interamericana de Derechos Humanos [IDH] (15 de junio de 2005). Serie C N.º 124. Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas. Caso de la Comunidad Moiwana vs. Suriname.
- Corte Interamericana de Derechos Humanos [IDH] (17 de junio de 2005). Serie C N.º 125. Fondo Reparaciones y Costas. Caso Comunidad Indígena Yakye Axa vs. Paraguay.
- Corte Interamericana de Derechos Humanos [IDH] (29 de marzo de 2006) Serie C. N.º 146. Fondo, Reparaciones y Costas. Caso Comunidad Indígena Sawhoyamaya vs. Paraguay.
- Derechos Humanos, Corte Interamericana. (2001). Caso de la comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni vs Nicaragua, sentencia de 31 de agosto de 2001, Serie C, (79). Recuperado de https://www.cidh.org/Indigenas/Serie_c_79_esp.doc
- Freeland, J. (1989). Nationalist revolution and ethnic rights: The Miskitu Indians of Nicaragua's Atlantic Coast. *Third World Quarterly*, (10).
- Ghotme, R. (2012). El protectorado británico en la costa Mosquitia, 1837-1849. *Revista de relaciones internacionales, estrategia y seguridad*, 7 (1), 45—74. doi: 10.18359/ries.91
- Gómez Isa, F. (ed.) (2003). *El Caso Awas Tingni contra Nicaragua: nuevos horizontes para los derechos humanos de los pueblos indígenas*. Bilbao: Universidad de Deusto, Instituto de Derechos Humanos.

- González Pérez, M. (1997). *Gobiernos pluriétnicos: la constitución de regiones autónomas en Nicaragua: estudio sobre el Estado nacional y el proceso de autonomía regional en la Costa Atlántica-Caribe*. 1ra. ed. Distrito Federal, México: Plaza y Valdés Editores / Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense.
- Gould, J. L. (1998). *To die in this way: Nicaraguan Indians and the myth of mestizaje, 1880-1965*. Durham, N. C: Duke University Press.
- Grossman, C. (2000). *Awas Tingni v. Nicaragua: A Landmark Case for the Inter-American System*. *HeinOnline*. Recuperado de http://heinonline.org/hol-cgi-bin/get_pdf.cgi?handle=hein.journals/huribri8§ion=4
- Hale, C. R. (1996). *Resistance and contradiction: Miskitu Indians and the Nicaraguan state, 1894-1987*. Stanford: Stanford University Press.
- Houwald, Göetz D. (2003). *Mayangna - apuntes sobre la historia de los indígenas sumu en Centroamérica*. Managua: Fundación Vida.
- Incer Barquero, J. (1990). *Nicaragua, viajes, rutas y encuentros, 1502-1838: historia de las exploraciones y descubrimientos, antes de ser Estado independiente, con observaciones sobre su geografía, etnia y naturaleza*. San José: Libro Libre.
- Indigenous Territorial Government AMASAU (2012). *Caracterización Jurídica de terceros en el territorio ancestral de la comunidad Mayangna de Awastingni - Awastingni Mayangnina Sauni Umani (AMASAU)* (Marzo - Mayo 2012 - Fortalecimiento de las experiencias de ordenamiento territorial de dos pueblos indígenas en Colombia y Nicaragua. AECID, ALMACÍGA & ACIN.
- Isa, Felipe G. (2017). The Decision by the Inter-American Court of Human Rights on the *Awas Tingni vs. Nicaragua* Case (2001): The Implementation Gap. *The Age of Human Rights Journal*, 0 (8), 7-91.
- Law, H. (1987). Indigenous Rights and the Autonomy Project in Nicaragua. *Bulletin of Peace Proposals*, 18 (4), 613-620.
- Mairena, J. A. (ed.) (1998). *Sumu-mayangna - Los hijos del sol: cuentos, mitos y poemas*. Managua: URACCAN.
- Martin, E. y Frank, E. (2001). *Historia Oral del Pueblo Mayangna. FOREIBCA (Proyecto de Fortalecimiento a la Educación Intercultural Bilingüe en la Costa Atlántica)*, IPILC, URACCAN.
- Newson, L. (1982). The Depopulation of Nicaragua in the Sixteenth Century. *Journal of Latin American Studies*, 14 (2), 253—286.
- Nicaragua (ed.) (2014). *Constitución política de la República de Nicaragua: texto de la Constitución política de la República de Nicaragua con sus reformas incorporadas*. Managua: Editorial Jurídica.
- Organización Internacional del Trabajo [OIT], Internationale Arbeitsorganisation and ILO (eds.) (2009). Convenio Núm. 169 de la OIT

sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes: Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Lima: OIT.

Rivas, A. y Broegaard, R. (eds.) (2006). *Demarcación territorial de la propiedad comunal en la Costa Caribe de Nicaragua*. 1ra. ed. Managua: MultiGrafic.

Toro Huerta, M. I. D. (2008). *Los aportes de la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos en la configuración del derecho de propiedad colectiva de los miembros de comunidades y pueblos indígenas*. Recuperado de: http://digitalcommons.law.yale.edu/yls_sela/58/?utm_source=digitalcommons.law.yale.edu%2Fyls_sela%2F58&utm_medium=PDF&utm_campaign=PDFCoverPages

Tous Mata, M. (2008). *De protagonistas a desaparecidos: las sociedades indígenas de la Gran Nicoya siglos XIV a XVII*. 1ra. ed. Managua: Lea Grupo Editorial.

UNA NOTA SOBRE EL ORIGEN DE LOS DERECHOS HUMANOS: BARTOLOMÉ DE LAS CASAS Y FRANCISCO DE VITORIA¹

Julio Jensen

INTRODUCCIÓN

La presente contribución surge de una observación hecha por Habermas con respecto a dos condiciones históricas que presuponen la aparición de los derechos humanos:

Por una parte, la moral internalizada y justificada racionalmente, anclada en la conciencia individual —que Kant confina por entero al dominio de lo trascendental— y, por otra, el derecho promulgado positivo y coercitivo, que sirvió a los gobernantes absolutistas y a las asambleas tradicionales de los estados como instrumento para construir las instituciones del estado moderno y la sociedad de mercado. El concepto de derechos humanos es el producto de una síntesis inverosímil entre estos dos elementos (Habermas, 2010, p. 11-12).

Habermas señala cómo estos dos factores se habían independizado en la modernidad temprana y, en un primer momento, se desarrollaron por caminos diferentes (Habermas, 2010, p. 11). Por un lado, como resultado del individualismo renacentista, aparece la mencionada “moral internalizada y justificada racionalmente,

1 Esta contribución es una versión revisada del artículo “A Note on the Origins of Human Rights: Bartolomé de las Casas and Francisco de Vitoria”, *Nordicum-Mediterraneum. Icelandic E-Journal of Nordic and Mediterranean Studies*, 13(2), 2018, <https://doi.org/10.33112/nm.13.2.7>.

anclada en la conciencia individual”. Esto se traducirá en un principio central de los derechos humanos: proteger la autonomía subjetiva en lo que respecta a la moral y las convicciones. De esta manera, cada persona puede —dentro de los límites del debido respeto a los demás individuos— llevar una vida según criterios elegidos libremente. Esta protección de la interioridad del individuo es un aspecto central de los derechos humanos a la vez que parte esencial de lo que será el orden constitucional. La hipótesis de Habermas es que el estado moderno y su monopolización del poder debe cristalizar antes de que los derechos humanos puedan aplicarse como elemento jurídicamente vinculante. Por otro lado, y esta es la razón por la que Habermas habla de una “síntesis inverosímil”, una consecuencia de la “confesionalización” del estado en los siglos XVI y XVII fue que el poder político impuso una única religión. Todos los súbditos de una determinada monarquía tenían la obligación de seguir la misma fe y los mismos valores morales que el monarca, por lo que no había margen para una reflexión individual en torno a moral y religión.

La modernidad es, en la definición de Habermas, la época que pretende darse a sí misma su orden, es decir, el período de la historia que se ha basado únicamente en la razón humana como principio normativo (Habermas, 1989). Al mismo tiempo, el pensamiento de Habermas ha abandonado la noción moderna clásica de que la razón humana se fundamenta en sí misma, pues considera que

[...] la razón que reflexiona hasta lo más profundo de su naturaleza descubre su origen en Otro; y tiene que aceptar el poder inevitable de este Otro si no quiere perder una orientación razonable en el callejón sin salida de un intento híbrido de entendimiento de sí misma (2006, pp.72-38).²

En consonancia con esto, considera que la noción de los derechos humanos tiene —como muchas otras ideas de la modernidad— su origen en la tradición judeo-cristiana. El valor absoluto de cualquier persona, su dignidad inviolable, es la traducción, a un pensamiento laico, de la idea del ser humano como creado a imagen y semejanza de Dios (Habermas, 2006, pp. 72-42; 2010, p. 16). En palabras de Habermas, las declaraciones clásicas de los derechos humanos del siglo XVIII “delatan sus orígenes religiosos y metafísicos” (Habermas, 2010, p. 10).

En la evolución del absolutismo al constitucionalismo, una línea histórica a seguir es la cuestión de la coherencia del estado en relación con sus supuestos principios religiosos. La monarquía confesional impuso —como el término expresa claramente— una única religión a seguir por todos sus súbditos. Sin embargo, a pesar de la intensa fuerza cohesiva de una religión común, el estado

2 Esta misma idea es la base de la monumental obra *Auch eine Geschichte der Philosophie* [Otra historia de la filosofía] (2019), tal y como se desprende del subtítulo: *Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen* [La constelación occidental de fe y saber].

confesional resultaría ser una construcción inestable, entre otras razones por su defectuosa asimilación de la religión como una especie de ideología. Dado que la tradición cristiana enfatiza el valor absoluto y la racionalidad del individuo, las monarquías confesionales podían fácilmente entrar en conflicto con sus propios principios morales y religiosos, como se verá a continuación.

En relación con la genealogía de los derechos humanos, es importante aclarar que hay una diferencia significativa entre lo que se entiende por *derecho* en el sentido medieval y durante la modernidad temprana, y lo que hoy entendemos por derechos humanos / civiles / sociales, etcétera. En la terminología escolástica, *ius* se refiere tanto a lo legal como a lo que es justo (*iustum*), o sea, lo equitativo o lo adecuado a las circunstancias, por ejemplo, el pago de un salario (Jacobsen, 2011, pp. 152-153). Esto es, derecho (*ius*) y ley (*lex*) eran correlativos. En este sentido, el derecho se relaciona con la justicia más que con una esfera individual e inviolable, que es lo que en gran medida se identifica en la modernidad con el término de derecho: la protección de la persona en lo que a la posibilidad de intervención del estado respecta (Habermas, 2010, p. 9; Jacobsen, 2011). Esta idea surge con Francisco Suárez, quien da a la noción de derecho su sentido subjetivo moderno (Aubert, 1987, p. 117). Al mismo tiempo, la evolución hacia la noción de derechos humanos tiene también otra genealogía, como ha mostrado el teólogo y filósofo mexicano Mauricio Beuchot. Según este pensador, el tomismo es un factor clave en la transición del *derecho* como justicia a *derechos* en el sentido moderno del término. La escuela aristotélico-tomista considera que toda sociedad debe orientarse hacia el bien común, y esto requiere una justicia social en la que cada individuo recibe lo que le corresponde en cuanto a bienes materiales y espirituales (en función de la edad, la salud, las capacidades, etcétera.).³ Esta justicia social da un lugar digno al individuo en la totalidad de la comunidad, esto es, la tradición que va desde Santo Tomás de Aquino hasta la Escuela de Salamanca plantea una perspectiva comunitarista antes que individualista⁴. Así, según esta tradición, la organización de la sociedad

[...] debe entenderse no en un sentido individualista, en el que solo se buscaría el bien de los individuos, sino que sobre todo se busca el bien común; en ese sentido se da prioridad al todo por encima de las partes, a la sociedad por encima de los individuos.

3 Esta idea de justicia es también esencial para la actual doctrina social de la Iglesia Católica, y se basa en la convicción de que la justicia, en el sentido de equidad y proporcionalidad, más que la riqueza o el crecimiento económico, es el factor clave para el bien común.

4 Beuchot traza esta línea tomista desde la definición de justicia de Santo Tomás de Aquino hasta las reflexiones de de Vitoria sobre la organización social en su relectura *Sobre el poder civil*. Evidentemente, también de las Casas se adhiere a esta tradición de pensamiento cuando denuncia el sometimiento de los pueblos amerindios. Beuchot se remite a otros estudiosos que han mostrado esta perspectiva en la historia del pensamiento en (Beuchot, 1993, p. 50).

Sin embargo, no en todo se sujeta el individuo a la sociedad. Sus derechos individuales siempre quedan intactos, y la sociedad tan solo es un medio para que el hombre alcance su fin (Beuchot, 1993, pp. 54-55).

Por contraste, una sociedad que elude esta obligación es una sociedad injusta, y este fue el abuso que se cometió con los pueblos indoamericanos cuando fueron conquistados y esclavizados (Beuchot, 1994, p. 3, pp. 149-155). Desde esta perspectiva, entonces, la cuestión de los derechos humanos surge de la preocupación por una colectividad que se ha visto privada de lo que le corresponde en la totalidad social.⁵

En este artículo se pretende explorar uno de los momentos en el desarrollo que llevó a la aparición de los derechos humanos: la controversia que tuvo lugar en la España del siglo XVI en relación con los pueblos indígenas de América. Este episodio histórico presenta el conflicto entre el estado confesional y una tradición que confiere al ser humano una dignidad inherente y lo hace acreedor de una medida necesaria de justicia social.⁶ La confesionalización del estado puede considerarse una empresa colonial paralela a la de ultramar porque cuando el gobernante determina la religión de sus súbditos, se produce otra conquista, la de la interioridad. Los derechos humanos, entonces, serían “declaraciones de independencia” de esta colonización interior.

A pesar de que la religión institucionalizada fue cómplice, en gran medida, de esta conquista de la conciencia, los debates llevados a cabo por De las Casas y De Vitoria son notables porque el hecho de que estos dos eclesiásticos defendieran lo que hoy se llamaría los derechos de los pueblos nativos de América demuestra que la religión —también en ese momento histórico— puede generar una crítica al ejercicio del poder.

La contribución está organizada de la siguiente manera: en primer lugar, aparece una presentación de la teoría de Heinz Schilling sobre la confesionalización del estado en la modernidad temprana; a continuación, sigue un análisis de las ideas de De las Casas y de De Vitoria sobre la colonización española de las Américas; finalmente —en las conclusiones— se traza una perspectiva a la situación actual. La presentación de Bartolomé de las Casas difiere bastante de la presentación de Francisco de Vitoria dado que tanto sus personalidades como sus legados son muy diferentes entre sí. Las Casas es un gran pensador, pero, como

5 En esta misma línea, en su última obra, Habermas considera a de Vitoria un pensador clave en relación con la noción moderna de derechos tanto subjetivos como colectivos, si bien insiste sobre todo en los subjetivos (Habermas, 2019, p. 915, Tomo I).

6 En castellano existe una larga serie de contribuciones académicas que relacionan a de las Casas y de Vitoria con la cuestión de los derechos humanos, sin embargo, no tenemos noticia de que la noción del estado confesional haya sido incluida en esta discusión hasta ahora.

su principal interés era obtener justicia para los habitantes originales de América, nunca elaboró un cuerpo especulativo sistemático (Beuchot, 1994, p. 3, pp. 71-72). Su vida y sus textos forman un continuo y, por esta razón, sus obras deben ser leídas en relación con su incansable defensa política de los pueblos amerindios. De Vitoria, por el contrario, fue un profesor de teología que trabajó en un ambiente académico toda su vida, por lo que es un autor más convencional en el sentido de que su obra no está entrelazada con su trayectoria vital en la misma medida que es el caso de Bartolomé de las Casas.

EL ESTADO CONFESIONAL

Durante los siglos XVI y XVII, los estados territoriales surgieron en Europa. Como parte de este proceso, la nobleza, la Iglesia, las ciudades, las órdenes militares, etcétera, perdieron su autonomía y poder mientras que, por el contrario, la monarquía se fortaleció. Por lo general, un estado moderno se comprende como un territorio geográficamente delimitado en el que una sola autoridad política tiene la facultad de legislar y utilizar la fuerza (Morris, 1998). En la famosa formulación de Max Weber de 1919, “el Estado moderno es una agrupación que con éxito e institucionalmente organiza la dominación, y ha conseguido monopolizar, en un territorio determinado, la violencia física legítima como medio de dominio” (Weber, 2006, p. 16). De forma paralela, es en este momento histórico —a raíz de la Paz de Westfalia (1648)— cuando la autoridad internacional se asigna exclusivamente a los estados territoriales, pues la monopolización del poder sobre los asuntos internos tuvo como consecuencia que los estados serían los únicos actores significativos en el sistema de relaciones internacionales. Durante la Edad Media, el emperador del Sacro Imperio Romano Germánico, así como el papa tenían su papel en el ámbito internacional, sin embargo, la modernidad temprana es una época de transición en la que se pasa a un sistema en el que solo las relaciones interestatales tienen validez.

En cuanto a la religión, el absolutismo la incorporó como una especie de ideología. Esta es la tesis de la confesionalización, defendida, entre otros, por Heinz Schilling (2008). La obligación de todos los súbditos de compartir la misma fe creó una identidad colectiva homogénea.⁷ Además, el estado se impuso a la Iglesia, algo evidente en los reinos reformados, pero también un hecho en las

7 “La aparición de la cultura confesional y su impacto en la formación de los primeros estados modernos está estrechamente vinculada a su influencia en el auge de las identidades políticas y la construcción de la nación. En casi todos los países de Europa, y entre casi todos los pueblos, la formación de las identidades confesional y cultural-política estaban estrechamente interrelacionadas en el tiempo y en el contenido. Esta conexión formó profundamente, y todavía forma, el perfil cultural y político de las naciones individuales de Europa”. (Schilling, 2008: pp. 20-21).

naciones católicas.⁸ Desde una perspectiva que considera la religión en oposición a la modernización, este cambio sociopolítico debería considerarse inequívocamente antimoderno; no obstante, también puede comprenderse como una cualificación para el advenimiento de la modernidad:

Mi hipótesis es que las condiciones previas decisivas para el giro de Europa hacia los caminos de la modernización se instalaron, no en oposición a las fuerzas religiosas de la confesionalización que prevalecían en esa época, sino estrechamente entrelazadas con ellas, haciendo que la época del enfoque confesional en Europa —a saber, los decenios en torno a 1600— fuera un “Vorsattelzeit der Moderne” (pre-ensillar para la modernidad) (Schilling, 2008, p. 14).

La razón es que el poder religioso y el secular, que en el cristianismo están teológicamente separados, ahora se entrelazan, si bien de una manera que dio a cada uno de ellos independencia en su propia área de responsabilidad (Schilling, 2008, p. 16). A su vez, esta simultánea independencia y entrelazamiento causó una serie de transferencias de lo religioso a lo secular:

La secularización a menudo se inspiró de manera decisiva en la religión y la filosofía cristianas y fue sostenida por los movimientos religiosos. Una y otra vez, una dinámica religiosa fue transportada al mundo secular, donde dio poder y legitimidad a las actividades políticas y sociales (Schilling, 2008, p. 16).

Como se mencionó en lo anterior con referencia a Habermas, este desarrollo forma parte del trasfondo histórico de la aparición de los derechos humanos. Por un lado, el intercambio entre lo religioso y lo secular mencionado por Schilling hace posible la transferencia de una idea judeocristiana a una esfera secular (estatal). Por otro lado, el fortalecimiento del estado por medio de la religión se convertirá —para las monarquías absolutas— en una suerte de Caballo de Troya. A diferencia del caballo de los griegos, sin embargo, este llevaría, en vez de hombres armados en su interior, una preocupación moral que podía activarse contra el estado confesional —tal y como ocurrió con las reacciones de Bartolomé de las Casas y Francisco de Vitoria—.

Una de las consecuencias de la confesionalización del estado fue la creciente intolerancia ante las minorías religiosas. La prohibición de la diferencia religiosa es evidente en el caso de España, donde la convivencia de judíos, cristianos y musulmanes, que había sido posible durante la Edad Media, se truncó al establecerse el estado confesional. En 1492 los judíos se enfrentaron al ultimátum de convertirse o abandonar el territorio regido por los monarcas de Castilla y Aragón. Ese

8 La creación de iglesias estatales en los países protestantes tuvo su equivalente en los reinos católicos con la transferencia de poderes eclesiásticos a la monarquía. En España, el *patronato real* tuvo como consecuencia que el rey se convirtió, en muchos aspectos, en la máxima autoridad eclesiástica en los territorios bajo su gobierno.

mismo año, el último dominio musulmán en la Península Ibérica, el Reino de Granada, fue conquistado por Isabel y Fernando. En un primer momento, se permitió a la población musulmana practicar su religión, pero unos años más tarde, en 1502, este permiso fue revocado. Poco después de 1500, por tanto, la religión se convirtió en ese factor de identificación que aseguraría la lealtad de los súbditos al estado.⁹ Parecería lógico que una consecuencia de la asimilación de la autoridad religiosa por parte del estado fuera silenciar las voces disidentes. Sin embargo, no fue así en el episodio que pasaremos a comentar.

BARTOLOMÉ DE LAS CASAS

En 1510 los dominicos llegaron a la isla de La Española, presenciaron el trato otorgado a los indígenas y decidieron denunciarlo. En su *Historia de las Indias*, De las Casas narra esta decisión de la siguiente manera:

Los religiosos, asombrados de oír obras de humanidad y costumbre cristiana tan enemigas, cobraron mayor ánimo para impugnar el principio y medio y el fin de aquesta horrible y nueva manera de tiránica injusticia; y, encendidos del calor y celo de la honra divina y doliéndose de las injurias que contra su ley y mandamientos [a Dios] se hacían, de la infamia de su fe que entre aquestas naciones por las dichas obras hedía, y compadeciéndose entrañablemente de la jactura de tan gran número de ánimas como, sin haber quien se doliese ni hiciese cuenta dellas, habían perecido y cada hora perecían, suplicando y encomendándose mucho a Dios con continas [sic] oraciones, ayunos y vigiliass, les alumbrase para no errar en cosa que tanto iba, comoquiera que se les representaba cuán nuevo y escandaloso había de ser despertar a personas que en tan profundo y abisal sueño y tan insensiblemente dormían, finalmente, habido su maduro y repetido muchas veces consejo, deliberaron de predicarlo en los púlpitos públicamente y declarar el estado en que los pecadores nuestros que aquestas gentes tenían y oprimían estaban y, muriendo en él, [a]dónde al cabo de sus inhumanidades y cudicias [sic] a recibir [sic] su galardón iban (De las Casas, 1994, p. 1759).

Esto es, los dominicos decidieron proclamar que los que esclavizaban a los indígenas irían directamente al Infierno. Compusieron un sermón en defensa de la población original para ser leído el cuarto domingo de Adviento de 1511 por Fray Antonio de Montesinos.¹⁰ Entre los oyeron este sermón se encontraba el joven Bartolomé de las Casas, sacerdote secular y colono en el sistema de encomiendas que se estableció durante la Conquista (en la práctica, una esclavización de los indígenas). Como es sabido, De las Casas ingresaría más tarde en la orden

9 Este desarrollo tiene, evidentemente, una fuerte carga estatista, que, ya en los siglos XIX y XX, en gran medida neutraliza el aspecto universal de los derechos humanos, esto es, la dimensión global de los mismos queda eclipsada por la preocupación exclusiva del estado por sus propios ciudadanos (Beuchot, 1993, p. 15).

10 Sermón reproducido por de las Casas en su *Historia de las Indias* (De las Casas, 1994, pp. 1761-1762).

dominica, sería nombrado obispo y, para la posteridad, recordado como el más ardiente defensor de la población indígena de América.

Los encomenderos se quejaron al rey Fernando, quien vio las protestas de los dominicos como un cuestionamiento de su autoridad. Por consiguiente, ordenó que ni “ellos ni otros frailes de su orden hablaran en esta materia ni en otras semejantes, en púlpito ni fuera de él en público ni en secreto” (citado según Gutiérrez, 1993, p. 62). Además, el provincial dominico, Alonso de Loaysa, aceptó la amonestación del rey y repitió a los frailes la prohibición de hablar de este asunto. En su admirable obra *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de las Casas*, Gustavo Gutiérrez comenta lo siguiente sobre este conflicto entre los misioneros y el estado:

Si bien el contexto histórico y social es diferente al nuestro no se puede dejar de considerar el pedido de Loaysa como expresión —ella sí— de una verdadera cautividad del mensaje cristiano. Esto es lo que Las Casas, así como muchos obispos y misioneros de las Indias no aceptan; ellos mantienen, más bien, altas las exigencias evangélicas (Gutiérrez, 1993, p. 66).

Está claro que, para la monarquía, el proceso de colonización tenía prioridad sobre el misionero, y que los ingresos de las colonias eran más importantes que la práctica coherente de la religión. El trabajo forzado de los indígenas era necesario para la explotación de los recursos naturales, y por tanto cualquier otra cuestión pasaba a un segundo plano. Por otro lado, era importante que hubiera una base legal para que el proceso de colonización transcurriera de forma estable, a la vez que la conciencia del rey, no solo por su integridad moral sino también por razones de estado, debía de estar justificada. Dado que el papa Alejandro VI había resuelto en 1493, con las famosas Bulas Alejandrinas, que se repartiera el Nuevo Mundo entre Castilla y Portugal, según esta lógica el rey Fernando era su legítimo gobernante.¹¹

A consecuencia de las protestas, en 1512 el rey ordenó la reunión de un consejo de teólogos y juristas, la famosa Junta de Burgos. Como resultado, se emitió un conjunto de normas, las Leyes de Burgos, que fue el primer documento legislativo sobre la población amerindia. Aunque las Leyes de Burgos reconocían que los pobladores originales eran súbditos libres, al mismo tiempo, el sistema de encomienda se sancionaba y formalizaba. La consecuencia fue, como señala

11 Durante la Edad Media, el papa podía conferir mandatos de misión y de cruzada contra territorios antes ocupados por cristianos y ahora en manos de “infeles”. Por tratarse de territorio originalmente cristiano, estas guerras eran consideradas justas, y por tanto podían tener como consecuencia una anexión territorial legítima. Sin embargo, dado que en el siglo XVI la autoridad en el ámbito internacional estaba ya orientada hacia basarse exclusivamente en los estados territoriales, esta sería una de las últimas ocasiones en las que el papado intervendría en las relaciones entre dos estados. Al mismo tiempo, estas bulas servirían para legitimar las posesiones ultramarinas de Castilla y Portugal.

Gutiérrez, que estas leyes no cambiaron nada, solo legitimaron la opresión: “Las puertas quedaron así abiertas para reforzar la esclavitud de hecho de los indios, al mismo tiempo que se hacían líricas declaraciones sobre su libertad” (Gutiérrez, 1993, p. 396).

Uno de los resultados de la Junta de Burgos fue el tristemente famoso *Requerimiento*, escrito por Palacios Rubios, miembro del Consejo Real, como consecuencia de la pregunta de Montesinos: “¿Con qué auctoridad [sic] habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas dellas, con muertes y estragos nunca oídos habéis consumido?” (De las Casas, 1994, p. 1762). La pregunta de Montesinos conllevaba una acusación en plena regla ya que una guerra justa solo puede reclamarse sobre la base de una agresión previa. Para responder a esto, Palacios Rubios hizo uso de la teoría política teocrática medieval según la cual el poder espiritual es diferente de, pero, al mismo tiempo, superior al poder secular. En consecuencia, el pontífice debe prevalecer sobre el emperador y los reyes también en cuestiones de relaciones internacionales. Si bien esta teoría es claramente contraria al desarrollo histórico, en marcha en ese momento, que llevaría a la consolidación de los estados modernos, fue utilizada en esta ocasión para legitimar el dominio español sobre los territorios americanos. Palacios Rubios además afirmó que la violación de la ley natural, la ausencia de autoridad política legítima (debido a la incredulidad), y la oposición a la proclamación del Evangelio eran causas suficientes para librar una guerra justa. Sin embargo, antes de que se pueda llevar a cabo un acto de guerra, se debe hacer una notificación previa de estos argumentos. Así, el *Requerimiento* se redactó para ser leído en voz alta a los amerindios que los conquistadores encontraran en su camino.¹²

En este momento histórico el pensamiento teocrático ya no era en absoluto dominante puesto que la idea de que el papa pudiera tener un poder real sobre los monarcas iba en contra de la lógica del estado territorial emergente; es obvio, por tanto, que esta fundamentación de los derechos de la monarquía en el teocratismo pontificio tenía simplemente la función de justificar el dominio español sobre los territorios americanos y sus habitantes. Consciente del daño que causaba tanto a los indígenas como a la religión cristiana, las Casas no podía aceptar este documento. Al comentar el *Requerimiento* en su *Historia de las Indias*, exclama:

Queda luego manifiesta la ignorancia del Consejo del rey (y plega a Dios que les haya sido remisible), y cuán injusto, impío, escandaloso, irracional y absurdo fue aquel su requerimiento [sic].

Dexo de decir la infamia de la fe y religión cristiana y del mismo Jesucristo, que de aquel requerimiento [sic] era necesario salir e ha salido; y cosa es de reír o de llorar, por mejor decir, que creyesen los del Consejo del rey que estas gentes fuesen más obligadas a rescebir [sic] al rey por señor que por Dios y Criador a Cristo, pues para rescebir [sic]

12 De las Casas (1994, pp. 1996-1997) reproduce el texto de este documento.

la fe no pueden ser forzadas y con pena ser requeridas [*sic*]; y que, para que diesen la obediencia al rey, ordenaban los del Consejo fuesen constreñidas (De las Casas, 1994, 2002).

En esta cita queda clara la mencionada contradicción del estado confesional. La incredulidad no es una causa suficiente para iniciar una guerra justa contra otro pueblo, ya que el Evangelio no debe ser impuesto a nadie. En este caso, por tanto, el uso de la fuerza revela la inconsistencia de la monarquía confesional dado que no actuó de acuerdo con la religión que profesaba. Además, como sostuvieron De las Casas y De Vitoria, es una cuestión de derecho natural que cada pueblo tenga sus propios dirigentes políticos. Independientemente de la religión, simplemente por participar en la naturaleza humana, cualquier pueblo tiene *dominium*, esto es, potestad propia, el derecho a tener sus propios gobernantes.¹³

A pesar de la proclamación de las Leyes de Burgos y de una monarquía que no estaba dispuesta a renunciar a lo que consideraba sus legítimas posesiones, los partidarios de los derechos de los indígenas no cesaron en su caso. Es más, la presión De las Casas llegó hasta el Vaticano, ya que influyó en la bula papal de Pablo III *Sublimis Deus* (1537) (Parish y Weidman, 1992; Gutiérrez, 1993, pp. 425-35). Este documento pontificio declara que los amerindios son seres racionales, completamente humanos, personas libres y con derecho a poseer bienes; además, su evangelización debía seguir el método pacífico de la predicación y el buen ejemplo. La bula fue seguida de una carta papal que condenaba la avaricia de los que maltrataban a los nativos y declaraba la excomunión automática de quien los oprimía y esclavizaba.

Otro acontecimiento importante fue la aprobación de Carlos V de las Leyes nuevas de Indias en 1542. Estos decretos abolieron el trabajo forzado de la población indígena, y por lo tanto restringieron sustancialmente las encomiendas. Sin embargo, estas leyes causaron un levantamiento en Perú, liderado por Gonzalo Pizarro, en el curso del cual el virrey fue asesinado. Llegó un nuevo virrey, y el hermano del conquistador del imperio inca fue arrestado y enviado a España para ser juzgado por su rebelión. Sin embargo, el resultado fue que las Leyes Nuevas de Indias nunca se implementaron de hecho en el Nuevo Mundo. Además, Carlos V revocó una parte importante de estos decretos en 1545. Como reacción a esto, De las Casas, que desde 1543 era obispo de Chiapa, escribió una propuesta que resulta interesante en relación con la presente discusión. Junto con otros dos obispos, Valdivieso y Marroquín, presentó un documento a la Audiencia de los Confines,

13 La cuestión del *dominium* de los paganos e infieles es un problema teológico con origen en la Edad Media. El papa Inocencio IV (1243-54) definió que era en conformidad con la ley natural que todas las naciones, independientemente de su religión, tengan propiedad y gobierno propios (*dominium*). El Concilio de Constanza (1414-1418) condenó las tesis de John Wycliff, que esgrimía que el *dominium* se perdía por pecado o por infidelidad religiosa, tesis que se remonta hasta los valdenses en el siglo XII.

el consejo que representaba a la Corona en esta parte de América. Este documento sostenía que los nativos debían ser transferidos a la jurisdicción eclesiástica para que se pudiera reestablecer su autodeterminación política.¹⁴ La experiencia le había demostrado a De las Casas que el estado, a pesar de su supuesta identidad religiosa, daría prioridad a su propia expansión y enriquecimiento antes que a los principios cristianos. Como era de esperar, esta propuesta fue rechazada por la Audiencia.

Los colonos y los partidarios de la Conquista encontraron en el humanista Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) un portavoz para promover sus intereses. Sepúlveda fue, según Enrique Dussel, “el padre de la filosofía política moderna” (Dussel, 2007, p. 195) porque fue el primero en formular la idea de que las naciones superiores tienen derecho a dominar a las inferiores para elevar a estas a un estado más civilizado.¹⁵ Dado que la noción de modernidad con la que opera Dussel está estrechamente relacionada con la empresa colonial europea, este pensador considera a las Casas como el primer crítico del proyecto moderno.¹⁶ Dussel sostiene que los europeos, gracias a su expansión, se considerarían el modelo civilizatorio en todos los sentidos posibles. A su vez, esta autocomprensión negaría la alteridad de los pueblos indígenas americanos y de los esclavos africanos. En este contexto, las figuras de Sepúlveda y De las Casas aparecen como representantes, respectivamente, del paradigma eurocéntrico excluyente, y del pensamiento que reconoce la alteridad. Dussel (2007) ve en De las Casas al escéptico más radical en cuanto a las pretensiones civilizatorias de la modernidad, ya que articula

[...] una posición no solo de tolerancia (lo que es puramente negativo) sino de plena responsabilidad por el Otro (que es una actitud positiva), desde una pretensión universal de validez que obliga ética y políticamente a tomar “en serio” los derechos (y por ello también los deberes deducibles de dichos derechos) del Otro, de manera ejemplar hasta el siglo XXI (p. 199).

El reconocimiento por parte de Bartolomé de las Casas de los pobladores originales de las Américas lo llevó a su activismo, por así decir, contra un poder

14 Este texto es comentado por Gutiérrez (1993, pp. 446-452).

15 Aunque no de la misma manera, la noción de servidumbre natural, tomada de Aristóteles y aplicada a los nativos, fue utilizada por John Mair ya en 1508 (este fue el primer teólogo que abordó la cuestión de las Indias) (Beuchot, 1976). Del mismo modo, Palacios Rubios utilizó esta idea aristotélica como argumento durante la Junta de Burgos.

16 También Habermas, en su última obra, se adhiere a la idea de que el descubrimiento de América fue esencial para el desarrollo de la modernidad, si bien en sentido opuesto a Dussel pues sostiene que gracias a la llegada al Nuevo Mundo se inició ese “descentramiento de la autocomprensión” que llevó a relativizar la absolutización de la propia perspectiva y a buscar un universalismo propiamente dicho. Habermas asigna a Francisco de Vitoria un papel fundamental en esta evolución del pensamiento occidental (Habermas, 2019, p. 913, Tomo I; 87, Tomo II).

estatal que negaba la dignidad de los amerindios al esclavizarlos y privarlos de su autonomía cultural y política. Como se mencionó arriba, De las Casas se basa en la tradición tomista que

[...] proclama y defiende la dignidad del hombre, la igualdad de los seres humanos, su libertad y los demás derechos que brotan de su misma naturaleza. Esos derechos son los que ya había defendido Santo Tomás de Aquino y que ellos [De las Casas y De Vitoria] también defienden como derechos naturales del hombre. Sobre todo, De las Casas defiende la libertad de las personas y la autodeterminación de los pueblos (Beuchot, 1993, p. 74).

La famosa *Controversia de Valladolid*, que tuvo lugar entre 1550 y 1551, tuvo un resultado inequívocamente favorable a De las Casas. Sin embargo, el resumen de la discusión reza:

Finalmente, después de muchas discusiones entre las partes, la Junta juzgó que las expediciones, que vulgarmente llamamos “conquistas”, eran inicuas, ilícitas e injustas y, por lo tanto, debían ser totalmente prohibidas en el futuro. Sin embargo, en cuanto a las asignaciones, que vulgarmente llamamos “repartimientos”, no decidieron nada, pues duraba la rebelión de algunos tiranos en los reinos del Perú, y otras provincias se encontraban en estado de sedición (De las Casas, 1988, p. 55).

Esto es, aunque la junta condenó la Conquista, no recomendó conceder la autodeterminación política a los amerindios. Es plausible asumir que los intereses del estado pesaban demasiado para permitir cualquier cambio en lo concerniente a las posesiones americanas. La corona española estaba inmersa en conflictos armados en el continente europeo y en el Mediterráneo, y dependía en gran medida del flujo de capital procedente de América. Una vez más las dos lógicas, la de los intereses del estado y la de los teólogos, chocaban de forma clara.¹⁷ Siguiendo a Gutiérrez, es posible afirmar que para De las Casas se trata:

17 Se desprende de la cita anterior cómo, formalmente, se otorga la victoria a la posición de Bartolomé de las Casas, a la vez que la realidad política ignorará estos argumentos. Luciano Pereña divide el proceso de legitimación jurídica de la Conquista en tres fases. Primero se justificó la ocupación a partir de las Bulas Alejandrinas; después, la controversia indiana, con las intervenciones de Bartolomé de las Casas y Francisco de Vitoria, representa el cuestionamiento de la presencia española; finalmente, prima el pragmatismo político a la hora de consolidar el dominio hispánico; sin embargo, se mantiene, para toda la posteridad, la conciencia de los derechos de los indígenas a pesar de la preponderancia política de la razón de estado (Pereña Vicente, 1992, pp. 10-11). Ver también Castelló (1998). En la misma línea, Díaz Kayel afirma que “[...] ciertamente, no siempre la Corona siguió el parecer de los pensadores, por el contrario, muchas veces los argumentos de tipo teocrático prevalecieron sobre aquellos basados en el Derecho natural” (Díaz Kayel, 1993, p. 87).

[...] de los derechos de las personas, pero también —importa reiterarlo— de las *naciones indias frente a* los países occidentales y cristianos que habían emprendido la conquista y ocupación del continente indiano. Lo que está en cuestión no son solo los derechos individuales, sino especialmente los de todo un pueblo en vista a hacer respetar su religión por equivocado que pudiera estar en esta materia (Gutiérrez, 1993, p. 297; cursivas originales).

Aquí Gutiérrez menciona el doble aspecto —comunitarista e individual— de los derechos humanos de acuerdo con la tradición aristotélico-tomista mencionada arriba. Dado que los amerindios eran seres racionales, era injusto imponerles la religión pues su racionalidad les daba derecho a aceptar o rechazar la fe en Cristo. De las Casas consideraba que la fe cristiana era lo más valioso que se podía dar a los pueblos indígenas, pero también estaba convencido de que tenían derecho a permanecer en su paganismo. De igual modo, rechazó el argumento de que se podía librar una guerra justa contra los pueblos amerindios a causa de los sacrificios humanos que algunas culturas realizaban.¹⁸ Desde la perspectiva de Bartolomé de las Casas, por tanto, la Conquista de América fue injusta porque negó la autonomía e idiosincrasia de las culturas indígenas, las cuales tenían legítimo *dominium*. En la perspectiva lascasiana, entonces, la subyugación de América no tenía nada que ver ni con la civilización ni con la religión, sino con una simple voluntad de poder. Debido a la tradición cristiana a la que pertenecía, De las Casas percibió la opresión de los pueblos nativos como un abuso, y esta convicción religiosa exige la resistencia al poder cuando este actúa de forma injusta.

FRANCISCO DE VITORIA

La obra de Francisco de Vitoria consiste, por un lado, de una serie de estudios sobre la *Suma teológica* de Santo Tomás de Aquino y las *Sentencias* de Pedro Lombardo, y, por otro, de las *Relecciones* (1526-1543), en las que discute diferentes cuestiones teológicas y jurídicas. De Vitoria es considerado uno de los fundadores del derecho internacional pues establece una visión universalista del derecho en la que concibe el mundo como una *sociedad (res publica)* gobernada por un derecho común, el *derecho de gentes (ius gentium)*. Este pensador comprende la sociedad humana como algo tan natural como cualquier organismo vivo¹⁹ y, en consecuencia, su derecho de gentes se deriva de la ley natural, si bien es promulgado por la comunidad mundial: “En efecto, el orbe todo, que en cierto modo constituye una única república, tiene el poder de promulgar leyes justas y convenientes para

18 Desarrolla este argumento con considerable detenimiento de los capítulos 33 a 38 de la *Apología* (de las Casas, 1988, pp. 417-469)

19 Así, en la relección *Sobre el poder civil*, afirma: “Es evidente que la fuente y origen de las ciudades y de las repúblicas no está en una mera convención o en un invento humano, ni es algo que pueda incluirse entre las cosas artificiales, sino que debe considerarse como proveniente de la propia naturaleza, que sugirió a los mortales esta solución para su defensa y conservación” (de Vitoria, 2017, n° 5, 103, Tomo I).

todos, cuáles son las del Derecho de Gentes” (De Vitoria, 2017, n° 21, pp. 177-79, Tomo I). Esta idea de una comunidad de naciones es la que le ha valido el título —si bien los estudiosos modernos están divididos al respecto— de padre del derecho internacional.²⁰ Para De Vitoria, el derecho de gentes se deriva del derecho natural y es, por tanto, obligatorio para todos los pueblos. En palabras de Habermas, De Vitoria “desarrolla del derecho natural *derechos universales* que podían servir para un juicio crítico sobre el tratamiento de creyentes de otras religiones y estados no cristianos” (Habermas, 2019, p. 910, Tomo I).

Dos de las reelecciones de Francisco de Vitoria mencionan la cuestión del Nuevo Mundo y el sometimiento de los pueblos originales de América. Estas conferencias llevan los títulos *De indis (Sobre los indios)* de 1539 y *De iure belli (El derecho de guerra)* de ese mismo año. Aparentemente, solo la primera trata la cuestión de la Conquista en profundidad, sin embargo, De Vitoria considera que *El derecho de guerra* complementa y da fin a *De indis* (De Vitoria, 2017, p. 753, Tomo II). Ahora bien, esta complementariedad es implícita ya que no realiza, en esta segunda reelección, ninguna referencia al contexto americano, en claro contraste con la primera.²¹ La reelección *De indis* está dividida en dos partes. La primera consiste de una introducción y dos primeras discusiones; por un lado, si los amerindios tenían autoridad política (*dominium*) antes de la Conquista, y, por otro, las siete razones ilegítimas que se podrían alegar para el dominio español

20 Las referencias principales que atribuyen la paternidad del derecho internacional a de Vitoria, son: Nys (1894), *Les origines du droit international*; Barcia Trelles (1928), *Francisco de Vitoria, fundador del derecho internacional moderno*; Scott (1934), *The Spanish Origin of International Law: Francisco de Vitoria and his Law of Nations*; Truyol y Serra (1946), *Los principios del derecho público en Francisco de Vitoria*; Pereña Vicente (1952) “El concepto de derecho de gentes en Francisco de Vitoria”, *Revista Española de Derecho Internacional*, V (2). Contribuciones más recientes en esta tradición son Gómez Robledo (1989); Hernández Martín, (1995, p. 173). También Habermas le asigna a de Vitoria el papel fundador pues afirma que “constituye conceptualmente el nivel del derecho internacional moderno” (Habermas, 2019, p. 910, Tomo I).

21 La reelección *De indis* ha generado una gran cantidad de interpretaciones. Por un lado, es un hecho que no se conserva el manuscrito original como tampoco existe ninguna versión impresa hecha mientras de Vitoria aún estaba en vida. Esto, no obstante, no es un problema mayor a la hora de realizar una edición fiable ya que las variantes no son muy numerosas; según el director de la última edición crítica, “se da coincidencia entre ellos [los manuscritos] en unas cuatro quintas partes del total” (Osuna Fernández-Largo, 2017a, p. 64). Por otro lado, parece probable que de Vitoria tuviera en cuenta el contexto político y que, consciente de lo polémico del tema, no fuera completamente explícito en su presentación. Esta es probablemente la razón por la cual separó una parte de *De indis*, en la cual trata el asunto de los sacrificios humanos y la antropofagia, y la envió a su amigo el p. Miguel de Arcos (Osuna Fernández-Largo, 2017b, p. 27). Este “Fragmento sobre la templanza” fue encontrado y publicado por el p. Vicente Beltrán de Heredia en 1930. En cualquier caso, como se verá a continuación, la reelección exhibe una gran sutileza y, en algunas partes, una cierta ambigüedad.

sobre los pueblos indígenas. La segunda parte consta de los ocho motivos legítimos que podrían darse para el sometimiento de los amerindios, una conclusión y tres respuestas.

En la primera discusión, De Vitoria afirma que es un derecho universal que un pueblo se gobierne a sí mismo. Cualquier comunidad puede constituirse con sus gobernantes, instituciones y leyes, y esto no se pierde por diferencia de religión o a causa de pecados porque “se prueba por la razón. Según Santo Tomás la fe no quita ni el derecho natural ni el humano. Ahora bien, los dominios son o de derecho natural o de derecho humano. Luego los dominios no desaparecen por la falta de fe” (Vitoria, 2017: primera parte, n.º 7, 541, Tomo II). Esto, por otra parte, De Vitoria ya lo había defendido en la relección sobre el poder civil, donde estableció que vivir en sociedad y tener un gobierno justo es algo que surge de la misma naturaleza humana, o sea, es de derecho natural.²² De Vitoria considera que los amerindios poseen el uso de razón ya que

[...] guardan un orden en sus cosas, tienen ciudades, llevan vida matrimonial, tienen magistrados, señores, leyes, artesanos, comunicaciones, y todas estas cosas requieren el uso de razón. Además, tienen una especie de religión, etcétera. No yerran en las cosas que para otros son evidentes, y eso es un indicio de tener uso de razón (De Vitoria, 2017: primera parte, n.º 23, 563, Tomo II).

Como se argumentará en lo que sigue, la discusión de Francisco de Vitoria en esta relección es de índole teórica, es decir, aunque De Vitoria se remita a los hechos históricos, realiza una discusión eminentemente especulativa en torno a lo que legitimaría o no una conquista como la que ha llevado a cabo España, y cuando se refiere al contexto es con una cierta inseguridad, basado en las informaciones de las que dispone. Esto se desprende de las repetidas suposiciones que De Vitoria admite hacer a lo largo de su texto. Por ejemplo, al finalizar la primera discusión, afirma:

Por esto, el que parezcan tan carentes de uso de razón y tan torpes, creo que se debe en su máxima parte a la mala y bárbara educación, pues también entre nosotros vemos a muchas personas rústicas que en poco se diferencian de los animales” (De Vitoria, 2017, primera parte n.º 23, 563, Tomo II).

Se desprende de esta cita que la descripción que hace de los indígenas está basada en las informaciones a las que ha podido tener acceso ya que afirma explícita-

22 “Así, pues, dado que las sociedades humanas se han constituido con esta finalidad, a saber: para que cada uno sobrelleve las cargas de los demás, y entre todas las sociedades la sociedad civil es la que con mayor eficacia subviene a las necesidades humanas, se sigue que la ciudad es —por así decirlo— una naturalísima comunicación, en sumo grado conveniente a la naturaleza” (de Vitoria, 2017: n.º 4, 103, Tomo I).

mente que se trata de una estimación. La conclusión de esta discusión es que los amerindios eran lícitos gobernantes de sus sociedades antes de la llegada de los españoles, lo cual plantea un problema en cuanto a la legitimidad de la Conquista, que es la cuestión que discutirá en el resto del texto.

En la segunda discusión, De Vitoria descarta siete razones ilegítimas que se podrían alegar para justificar la conquista de los territorios amerindios. Estos *títulos ilegítimos* son: 1) porque el emperador es señor de todo el mundo, 2) porque el papa es el monarca de todo el orbe, 3) por derecho de descubrimiento, 4) porque los nativos rechazan la religión cristiana, 5) por los pecados de los amerindios, 6) por elección voluntaria inducida por la ignorancia o el miedo, y 7) por una donación especial de Dios. De estos títulos, los más interesantes en el presente contexto son los dos primeros ya que durante la Edad Media la idea de la *translatio imperii* se había basado en los poderes del papa y del emperador, ambos con pretensión de universalidad. Según la teoría teocrática, el pontífice, como vicario de Cristo, tiene autoridad para legitimar la ocupación de América, como de hecho sucedió con las Bulas Alejandrinas. A este supuesto, De Vitoria responde que, si Cristo no tuvo poder temporal o mundano, mucho menos puede tenerlo el papa como su vicario (De Vitoria, 2017, primera parte, n.º 27, p. 597, Tomo II). Por otra parte, el papa no tiene jurisdicción espiritual sobre los no cristianos, como se puede deducir de San Pablo: “¿Qué me va a mí el juzgar sobre los que están fuera?”²³ Además, y en contraste con el proceso de confesionalización, De Vitoria rechaza que la Conquista pueda ser legitimada como una ocasión para llevar el Evangelio a los pueblos indígenas porque considera —de acuerdo con la idea de la dignidad humana de toda persona— que nadie debe de ser obligado a convertirse al cristianismo. Esta parte de la reelección concluye que la Conquista de América no puede ser legitimada por estos siete motivos.

En la segunda parte de *De indis*, De Vitoria discute las razones que podrían legitimar la Conquista y la dominación de América. Estos *títulos legítimos* son: 1) si se impide a los españoles el derecho a viajar y vivir en los países de los nativos “sin causarles ningún daño” (De Vitoria, 2017, segunda parte, n.º 40, p. 655, Tomo II); 2) si los amerindios obstruyen “la propagación de la religión cristiana” (De Vitoria, 2017, segunda parte, n.º 9, p. 677, Tomo II); 3) la protección de los conversos sería una causa legítima si algunos de los amerindios se hubieran convertido y sus gobernantes quisieran obligarlos a volver a la idolatría (De Vitoria, 2017, segunda parte, n.º 13, p. 685, Tomo II); 4) si buena parte de los indígenas se hubieran convertido al cristianismo, entonces “el Papa [...] puede darles príncipes cristianos y deponer a los señores infieles” (De Vitoria, 2017, segunda parte, n.º 14, p. 685, Tomo II)²⁴; 5) “a causa de la tiranía de los

23 1 Cor 5, 12. Citado según (de Vitoria, 2017: primera parte, N° 27, 599, Tomo II)

24 No hay contradicción con el segundo título ilegítimo, pues de Vitoria sí concede al papa un cierto poder temporal en lo que a su jurisdicción espiritual respecta. Así, en la reelección primera sobre la potestad de la Iglesia, aclara que “siempre que la

mismos señores de los indios, o por las leyes inicuas y tiránicas” (De Vitoria, 2017, segunda parte, n.º15, p. 689, Tomo II); 6) por “verdadera y voluntaria elección”(De Vitoria, 2017, segunda parte, n.º 16, p. 691, Tomo II), es decir, si los habitantes de estos países decidieran voluntariamente aceptar al rey español como su gobernante; 7) “la causa de los socios y amigos” (De Vitoria, 2017, segunda parte, n.º 17, p. 693, Tomo II), es decir, si una nación determinada pide ayuda a los españoles porque ha sufrido una afrenta y tiene por ello derecho a librar una guerra justa contra otro pueblo; finalmente, 8) discapacidad mental (si bien De Vitoria considera este título como incierto).

Como fue mencionado arriba, consideramos que la discusión de Francisco de Vitoria es hipotética, y en esto seguimos la interpretación de varios estudiosos, por ejemplo Getino (1933, p. 165) o Burillo (1988, p. 170), que consideran que los títulos legítimos tienen una validez puramente condicional para De Vitoria.²⁵ Este procedimiento indica indeterminación en cuanto a la validez de los argumentos en el contexto específico, esto es, De Vitoria se abstiene de concluir sobre los argumentos dados como *títulos legítimos* en relación con la Conquista como hecho histórico concreto. Valga como ejemplo el segundo título legítimo, si los otros pueblos obstaculizan a los españoles en la propagación del Evangelio. A esto, De Vitoria añade explícitamente que es un caso hipotético y que es poco probable que haya ocurrido durante la Conquista: “Yo no dudo que sean necesarias la fuerza y las armas para que puedan los españoles perseverar allí. Pero temo que las cosas hayan ido más allá de lo que permiten el derecho y la razón. Tengo dudas” (De Vitoria, 2017, segunda parte, n.º 12, p. 683, Tomo II).

De la misma manera, los otros títulos legítimos se enumeran como posibilidades que tendrían validez si fueran el caso, pero De Vitoria no afirma que la realidad esté en consonancia con lo que presenta como causas justificadas para la conquista. Además, menciona situaciones que evidentemente no se dieron, como en el siguiente pasaje con respecto al primer título legítimo, “de la natural sociedad y comunicación entre los hombres” (De Vitoria, 2017, segunda parte, n.º 1, p. 659, Tomo II): “Este tránsito de los españoles no está prohibido y no va en detrimento de los indios, como suponemos. Por consiguiente es lícito” (De Vitoria, 2017, segunda parte, n.º 2, p. 659, Tomo II). Dado que, en este momento, en 1539, los escritos y denuncias de Bartolomé de las Casas eran ampliamente conocidas, a la vez que se habían consumado las conquistas de México y Perú, afirmar que los españoles habían llegado al Nuevo Mundo sin causar daño a los pueblos indígenas sería un cinismo flagrante. El elemento parentético “como suponemos”

autoridad temporal sea negligente en la administración de la república, si esto no revierte en perjuicio espiritual, el Pontífice no puede hacer nada; pero si revierte en grave daño de las cosas espirituales, puede el Papa poner el remedio de la forma que hemos indicado” (De Vitoria, 2017, quinta cuestión, N° 13, p. 567, Tomo I).

25 También Habermas entiende estas consideraciones como “hipotéticas” (Habermas, 2019, p. 918, Tomo I).

debe tomarse, por lo tanto, como una presuposición puramente especulativa sin relación con la realidad.²⁶ Una situación similar se da cuando De Vitoria, bajo el mismo título, discute cómo deben actuar los españoles al llegar a los territorios de los pueblos indígenas:

Si los indios quisieran prohibir a los españoles las cosas sobredichas [impidiéndoles el comercio o las otras cosas antes mencionadas] los españoles primeramente deben con razones y persuasiones evitar el escándalo y mostrar con toda clase de pruebas que no han venido para hacerles daño, sino que desean hospedarse pacíficamente y viajar por su tierra [sin causarles ningún perjuicio] (De Vitoria, 2017, segunda parte, n.º 6, p. 669, Tomo II).

Este pasaje deja claro que la discusión de Francisco de Vitoria no se basa en hechos, sino que debe ser considerada como una reflexión teórica, dado que la realidad de la Conquista divergía ostensiblemente de esta descripción.²⁷

Además de esta clara discrepancia entre los hechos históricos y las suposiciones tomadas en la relección, una mirada más detallada al posible octavo título legítimo solo reafirma el aspecto hipotético de toda esta discusión. En primer lugar, De Vitoria discute un tema que ya había tratado en el mismo texto. En la primera parte de *De indis*, “Sobre la capacidad de dominio de los indios privada y públicamente”, consideraba que los amerindios “en verdad no son amentes, sino que gozan de juicio” (De Vitoria, 2017, primera parte, n.º 23, p. 563, Tomo II). En ese momento, además, afirmó que los amerindios “tienen ciudades, llevan vida matrimonial, tienen magistrados, señores, leyes, artesanos, comunicaciones, y todas estas cosas requieren el uso de razón” (De Vitoria, 2017, primera parte, n.º 23, p. 563, Tomo II). Sin embargo, ahora, en la discusión de este último título, sostiene que “no son idóneos para constituir o administrar una república legítima y ordenada, y dentro de unos términos humanos y civiles” (De Vitoria, 2017, segunda parte, n.º 18, p. 697, Tomo II). Si no se quiere atribuir a De Vitoria una contradicción demasiado evidente, este octavo título deja claro que los motivos legítimos tienen un estatus exclusivamente hipotético. La diferencia entre la discusión, en la primera parte de la relección, sobre el *dominium* de los indígenas, y

26 En una carta al p. Arcos del ocho de noviembre de 1534, de Vitoria hace explícito e inequívoco su rechazo a la conquista de Perú: “A lo que yo he entendido de los mismos que estuvieron en la próxima batalla con Tabalipa [Atahualpa], nunca Tabalipa ni los suyos habían hecho ningún agravio a los cristianos ni cosa por donde los debiesen hacer la guerra [...] Antes se seque la lengua y la mano que yo diga ni escriba cosa tan inhumana y fuera de toda cristiandad [como] afirmar la inocencia destes peruleros” (de Vitoria, 1967, pp. 138-139).

27 Beuchot llega a una conclusión parecida: “Lo que pasó fue que todos esos títulos legítimos y las demás cosas que se pudieran alegar en favor de la presencia de los españoles en América fueron invalidados —como insistirá el propio Vitoria— por la forma violenta en que se quiso hacer la comunicación y la evangelización misma” (Beuchot, 1993, p. 66).

la del posible octavo título legítimo, en la segunda, radica en que este considera la posibilidad de una tutela temporal para el bien de los nativos,²⁸ mientras que la cuestión en aquella era si tenían potestad sobre sus propios territorios (a lo cual De Vitoria afirmó que sí). En cualquier caso, la cualidad hipotética de este octavo título se manifiesta tanto más si tenemos en cuenta que es una posición que había sido descartada dos años antes por el papa Pablo III en la bula *Sublimis Deus* (1537).²⁹

Las conclusiones son también dadas de forma condicional:

De toda esta exposición parece deducirse que, si cesasen todos estos títulos, de forma que los indios no dieran ninguna causa para una guerra justa, ni quisieran tener a los españoles como príncipes, etcétera, cesaría toda expedición y el comercio con gran perjuicio para los españoles, como también los príncipes recibirían un gran daño en sus ingresos, todo lo cual sería intolerable (De Vitoria, 2017, segunda parte, n.º 18, p. 701, Tomo II).

Con la referencia a la monarquía, De Vitoria parece reconocer que, en última instancia, lo que va a prevalecer en relación con las especulaciones que él u otros puedan llevar a cabo es la situación política real, es decir, da la impresión de ser consciente de que nada de lo que pudiera escribir cambiará significativamente el dominio español en el Nuevo Mundo. De Vitoria sugiere, en cualquier caso, que la Conquista tiene un fundamento dudoso, y a esto hay que añadir que en la reelección *El derecho de guerra* afirma que una guerra no es lícita si su base es incierta, “porque en las dudas la condición del que posee es la mejor. Luego no es lícito expoliarlo por un motivo dudoso” (De Vitoria, 2017, n.º 27, p. 801, Tomo II). La conclusión a la que invita, por tanto, es que no hay legitimidad para la Conquista.³⁰

28 “Por consiguiente podría uno decir que, por el propio bien de ellos, los príncipes cristianos podrían aceptar su administración e instituir por sus ciudades prefectos y gobernantes, y ofrecerles nuevos señores, [mientras conste que esto les es conveniente]” (De Vitoria, 2017, segunda parte, N.º 18, p. 697, Tomo II).

29 De manera similar al paralelismo entre la discusión al comienzo de la reelección sobre el *dominium* de los indígenas y el posible octavo título legítimo, el quinto título ilegítimo y el quinto legítimo parecen contradecirse pues ambos discuten los pecados de los indios, sobre todo los sacrificios humanos y la antropofagia. En el quinto título ilegítimo, lo que se discute es si esto es causa justificada para castigar a los indígenas, mientras que estos mismos pecados son título legítimo para una intervención bélica si es para liberar a inocentes de la muerte. En cualquier caso, un factor que hay que tener en cuenta antes de intervenir es que la reparación de la injuria (única razón para librar una guerra justa) no sea causa de males mayores. Así, afirma en la reelección *El derecho de guerra* “que de la misma guerra no se sigan mayores males de los que se van a evitar por ella” (De Vitoria, 2017, N.º 37, p. 819, Tomo II). Esto relativiza, por tanto, la justificación del quinto título legítimo.

30 Beuchot observa que “Vitoria consideraba que existían algunos derechos para conquistar a los indios, como el hecho de que tenían leyes inhumanas (de sacrificios

Al final de la elección, añade tres respuestas a esta conclusión, de las cuales las dos primeras parecen argumentar a favor de la retirada de los territorios conquistados mientras que la última argumenta en contra. La primera respuesta afirma que el comercio con los indígenas debe continuar, pues “hay muchas cosas entre los indios, en las que ellos abundan, y que los españoles pueden adquirir mediante cambios” (De Vitoria, 2017: segunda parte, n.º 18, p. 701, Tomo II). La referencia al comercio y el intercambio con los indígenas contradice la posesión española de los territorios. La segunda respuesta continúa en esta línea pues afirma que, aunque España abandonase el dominio del Nuevo Mundo, no perdería beneficios porque el comercio sería igual de lucrativo que la posesión de los territorios mismos. Afirma que

[...] tal vez los réditos de los reyes no fuesen menores. Pues con justicia podrían imponer una contribución sobre el oro y la plata, que se consiguiera de los indios, una quinta parte o más según la calidad de la mercancía. Y con razón, porque esa navegación fue descubierta por el rey y por su autoridad los negociantes se sienten seguros (De Vitoria, 2017, segunda parte, n.º 18, p. 701, Tomo II).

El aspecto hipotético de estas frases alude a la posibilidad de que la corona española se retire de las tierras conquistadas, es decir, aunque España permitiera a los pueblos indígenas gobernar sus propios territorios, el comercio continuaría y la corona mantendría sus ingresos a través de los impuestos aplicados a los intercambios mercantiles. Sin embargo, la última respuesta se refiere a la cuestión de los amerindios convertidos y argumenta que “después de que se han convertido muchos indios, no sería conveniente ni sería lícito que el rey de España dejara por completo la administración de aquellas provincias” (De Vitoria, 2017, segunda parte, n.º 18, p. 701, Tomo II). De esta manera, De Vitoria da, *in extremis*, una razón concreta para que la corona española mantenga sus posesiones. Al mismo tiempo, también está claro que la última respuesta no significa una legitimación de la Conquista, sino que es más bien un reconocimiento de hechos consumados. Además, De Vitoria afirma que sería un error “dejar por completo” estos territorios, lo que implica la posibilidad de dar una cierta autodeterminación a los pueblos amerindios.

humanos y antropofagia); para proteger la predicación del evangelio, para evitar la persecución de los que abrazaban el cristianismo y aun para el bien de los indios mismos. Sin embargo, dado que no se buscó su bien, sino que al contrario se les hizo objeto de muchas injurias, por la forma como fue hecha la Conquista, empezó a tener serias dudas; incluso, llegó a pensar que la presencia de los cristianos en América se volvió totalmente injusta y condenable, como lo recalcará fray Bartolomé de Las Casas en sus insistentes polémicas a favor de los derechos humanos de los indios” (Beuchot, 1993, p. 67).

La conclusión de Francisco de Vitoria es paralela a la de la *Controversia de Valladolid* (mencionada arriba) una década después.³¹ La Conquista no puede ser justificada, pero la *Realpolitik* tiene su propia lógica. De esta manera, la posición de De Vitoria se corresponde con la de Bartolomé de las Casas en el sentido de que el profesor salmantino —con sus especulaciones y sutilezas— argumenta la lógica de la religión y la dignidad humana, no la de la conquista y el enriquecimiento. Para apoyar esta interpretación, se puede mencionar una secuela a estas elecciones.

De Vitoria leyó *De indis* en enero de 1539, y *De iure belli* en junio del mismo año. A pesar de la forma indirecta en que se había expresado, en noviembre de 1539 Carlos V dirigió una carta al prior del convento de San Esteban en Salamanca, donde vivía De Vitoria. En ella el rey de España y emperador del Sacro Imperio Romano Germánico anunció que había sido informado de que “algunos maestros religiosos de esa casa han puesto en plática y tratado en sus sermones y en repeticiones del derecho que nos tenemos a las Indias yslas e tierra firme del mar océano” (De Vitoria, 1967, p. 152). Afirma que esto es “perjudicial y escandaloso” y exige que se hagan interrogatorios al respecto a estas personas. Finalmente, también ordena que en el futuro

[...] sin expresa licencia nuestra no traten ni prediquen ni disputen de los suso dicho ni hagan ymprimir escriptura alguna tocante a ello porque de lo contrario yo me terne por muy deservido y lo mandare proveer como la calidad del negocio lo requiere (De Vitoria, 1967, p. 153).

Esta carta hace explícito el mencionado conflicto entre religión y colonización, y muestra —a pesar de la confesionalización del estado— una clara contradicción entre la lógica del poder y la lógica de los misioneros y teólogos. De Vitoria, a pesar de representar una posición que podríamos llamar *humanística* en su visión del derecho internacional, acabó siendo víctima de esa *razón de estado* teorizada por pensadores como Maquiavelo o Bodin. Ahora bien, esto no significa que la posición de Francisco de Vitoria sea hoy irrelevante, antes bien, en nuestro mundo globalizado, la posición humanística en las relaciones internacionales tiene más actualidad que nunca.

31 Es posible afirmar que “aun reconociendo la justeza de los títulos que Vitoria y sus seguidores esgrimían como legítimos, los gobernantes españoles nunca dejaron de considerar que en realidad su dominio se basaba en haber sido los primeros europeos en llegar a las Indias, en la donación de que habían sido objeto por parte del Papa y, en definitiva, en la decisión de la Providencia Divina. He aquí pues el espíritu teocrático triunfando una vez más de los planteamientos basados en el derecho natural” (Díaz Kayel, 1993, p. 86).

CONCLUSIONES

En lo anterior se ha mostrado una clara separación o, mejor dicho, divergencia entre la empresa de colonización llevada a cabo por la monarquía absoluta, y la posición religiosa. Hay que reconocer que la corona española, por lo general, consideraba las actividades misioneras como una parte esencial del proceso de colonización. Sin embargo, si no hubiera sido por la comprensión, por parte de pensadores como De las Casas y De Vitoria, de los amerindios como prójimos en el sentido cristiano, la Conquista de América no habría sido cuestionada. Desde esta perspectiva, De las Casas y De Vitoria aparecen como precursores de la defensa de los derechos humanos, ya que ha quedado claro que el primer combate que hubo que librar al respecto fue contra las monarquías absolutas. Por otro lado, una vez que se estableciera el régimen constitucional, sería el estado, precisamente el aparato estatal que habían construido los monarcas absolutos y confesionales, el que salvaguardaría los principios de los derechos humanos. Bartolomé de las Casas y Francisco de Vitoria representan un momento inicial en cuanto al desarrollo que llevaría al establecimiento de los derechos humanos como principio jurídico.³² El estado confesional colonizó la interioridad de sus súbditos de manera paralela a cómo colonizó otros pueblos, pero —como se ha mostrado en lo anterior— al mismo tiempo la religión apareció como una voz crítica capaz de contradecir los intereses del estado.

Posteriormente, la idea de la dignidad humana se convertiría en “el eje conceptual que conecta la moral del respeto igualitario de toda persona con el *derecho* positivo y el proceso de legislación democrático, de tal forma que su interacción puede dar origen a un orden político fundado en los derechos humanos” (Habermas, 2010, p. 10; cursivas originales). Ese momento no había llegado todavía, pero si se toma a De las Casas y De Vitoria como ejemplo del potencial liberador de la religión, se manifiesta una lógica clara de por qué un pensador político posterior como Thomas Hobbes consideró que la religión debía ser puesta bajo la competencia del poder secular. La intención de Hobbes era evitar que la religión desempeñara un papel en la esfera política (lo cual es el ideal aún hoy para la mayoría de los estados europeos). El teólogo tiene una autoridad moral y hermenéutica que puede contradecir a los poderes seculares y a veces incluso a los intereses del estado. El proyecto de integrar la religión dentro del aparato estatal obedecía a la intención de crear una identidad colectiva, asegurar la lealtad de los súbditos y, al mismo tiempo, subordinar la religión al estado. El desarrollo histórico posterior ha demostrado que la “mejor” solución (para el estado) es marginar totalmente la religión, esto es, relegarla completamente al ámbito privado.³³ La idea de

32 Habermas afirma que de Vitoria fundamenta un derecho subjetivo que “cualifica al individuo para disponer libremente sobre sí mismo, sus actos y sus posesiones” (Habermas, 2019, p. 914, Tomo I).

33 William Cavanaugh (1995) sostiene que el interés del estado territorial moderno es eliminar el vínculo con las instituciones religiosas, ya que estas representan precisamente una potencial fuente de contradicción.

la comunidad natural de todos los seres humanos está claramente relacionada con la tradición judeocristiana, ya que uno de los principios básicos de esta última es que toda la humanidad tiene a Dios como su origen. Esta idea de parentesco está en marcado contraste con la tradición hobbesiana, que concibe al ser humano como un individuo solitario, siempre en conflicto latente o abierto con los demás. Es muy sintomático en este respecto que De Vitoria, en *De indis*, afirme que “es contra el derecho natural que el hombre se aparte del hombre sin alguna causa pues el hombre no es lobo para el hombre, como dice el cómico, sino hombre” (De Vitoria, 2017, segunda parte, n.º 3, p. 665, Tomo II). Esta cita prefigura y rechaza la idea hobbesiana de guerra o conflicto permanente como el estado natural. La diferencia entre los dos pensadores es que De Vitoria se guía por un paradigma que considera la humanidad como naturalmente comprometida consigo misma como colectividad, mientras que Hobbes pertenece a un horizonte más nihilista e individualista que comprende la lucha del individuo por la supervivencia como la principal condición humana.

Hoy, en el otro extremo del proceso histórico que lo entronizó, el estado territorial es desafiado de varias maneras. Las sociedades multiétnicas y multiculturales actuales encuentran una dificultad considerable para integrar los numerosos grupos diferentes que habitan la *civitas* actual. Además, otra de las consecuencias de la globalización es que los estados ya no tienen exclusividad de autoridad en las relaciones internacionales. Acuerdos y alianzas supraestatales, corporaciones multinacionales, la movilidad de capital, las migraciones, etcétera, representan factores que socavan la soberanía de los estados territoriales. Este desarrollo ofrece una posibilidad de universalizar realmente los derechos humanos pues representa un cierto dismantelamiento del estatismo que ha contribuido a que cada país se centrara únicamente en sus propios ciudadanos. Los derechos humanos se consideran a menudo como la base secular sobre la que puede fundarse un orden internacional universal. Es posible que, en el proceso de búsqueda de una *Gemeinschaft* global (en un sentido *tönniesiano*), se llegue a un conjunto de valores compartidos si, en lugar de evitar la religión, se reconocieran las tradiciones religiosas como base común.³⁴ Este podría ser un punto de partida para pensar la sociedad de naciones como análoga a una sociedad humana en la que tiene que regir un orden justo que asegure una dignidad mínima a todos sus miembros. Habermas (2006), entre otros, considera que la religión puede ser un antídoto contra la mentalidad utilitarista e incluso puede contribuir a un fortalecimiento de la sociedad democrática. La religión podría transmitir una relación basada en un sentido de parentesco y justicia que, a su vez, obligaría a los estados a coope-

34 Esto lo propone Scott Thomas (1999). La presente contribución muestra un ejemplo de cómo la tradición religiosa no está en contradicción con los derechos humanos (de hecho, está en su origen). Además, la historia reciente lo confirma ya que la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 es otro ejemplo de cómo la religión institucionalizada puede desempeñar un papel activo en la promoción de los mismos, véase Glendon, 2001 y Jacobsen, 2011: 338-339.

rar con un mayor grado de compromiso que la tradición del contrato social, y de esta manera se podría catalizar un reconocimiento universal de los derechos humanos.

BIBLIOGRAFÍA

- Aubert, J. M. (1987). Aux origines théologiques des droits de l'homme. *Revue d'Ethique et de Théologie moral*, (160), 111-122.
- Beuchot, M. (1976). El primer planteamiento teológico-político-jurídico sobre la conquista de América: John Mair. *La ciencia tomista*, (103), 213-230.
- Beuchot, M. (1993). *Filosofía y Derechos Humanos. (Los derechos humanos y su fundamentación filosófica)*. México D.F.: Siglo Veintiuno editores.
- Beuchot, M. (1994). *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*. Barcelona: Anthropros Editorial.
- Burillo, J. (1988). Francisco de Vitoria: los títulos legítimos de las indias. *Glossae: European Journal of Legal History*, (1), 161-177.
- De las Casas, B. (1988). *Apología. Obras completas*. vol. 9. Madrid: Alianza Editorial.
- De las Casas, B. (1994). *Historia de las Indias. Obras Completas*. vol. 5. Madrid: Alianza Editorial.
- Castelló, V. A. (1998). Los teólogos juristas de la Escuela de Salamanca, Padres de los derechos humanos en el mundo moderno y contemporáneo. *Religión y cultura*, 44 (205), 271-300.
- Cavanaugh, W. T. (1995). A fire strong enough to consume the house: The wars of religion and the rise of the state. *Modern Theology*, 11 (4), pp. 397-420.
- Díaz Kayel, B. (1993). Los “justos títulos” de España al dominio de América: la Relectio de Indis de Francisco de Vitoria y su influencia en la legislación indiana. *Revista de la Facultad de Derecho*, (5), 67-88.
- Dussel, E. D. (2007). *Política de la liberación: historia mundial y crítica*. Madrid: Editorial Trotta.
- Getino, L. G. A. (1933). Introducción. En *Relecciones teológicas del maestro Fray Francisco de Vitoria*. Vol. 1. Madrid: Imprenta La Rafa.
- Glendon, M. A. (2001). The sources of “rights talk”. *Commonweal*, 128 (17), 11.
- Gómez Robledo, A. (1989). *Fundadores del derecho internacional: Vitoria, Gentili, Suárez, Grocio*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gutiérrez, G. (1993). *En busca de los pobres de Jesucristo: el pensamiento de Bartolomé de las Casas*. Salamanca: Ed. Sigueme.
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (2006). *Dialéctica de la secularización: sobre la razón y la religión*. Madrid: Encuentro.

- Habermas, J. (2010). El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos. *Diánoia*, 55 (64), 3-25.
- Habermas, J. (2019). *Auch eine Geschichte der Philosophie: Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen; Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- Hernández Martín, R. (1995). *Francisco de Vitoria: vida y pensamiento internacionalista*. Madrid: BAC.
- Jacobsen, M. C. (2011). *Three Conceptions of Human Rights*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Morris, C. W. (1998). *An Essay on the Modern State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Osuna Fernández-Largo, A. (2017a). Proceso y características de la presente edición. En *Francisco de Vitoria, O.P. Relecciones jurídicas y teológicas*, Tomo I, pp. 58-66. Salamanca: San Esteban.
- Osuna Fernández-Largo, A. (2017b). ¿Qué es una elección? En *Francisco de Vitoria, O.P. Relecciones jurídicas y teológicas*, Tomo I, pp. 13-45. Salamanca: San Esteban.
- Parish, H. R. y Weidman, H. E. (eds.) (1992). *Las Casas en México: historia y obra desconocidas*. México D.F.: Fondo de cultura económica.
- Pereña Vicente, L. (1992). *La idea de justicia en la conquista de América*. Madrid: MAPFRE.
- Schilling, H. (2008). *Early modern European civilization and its political and cultural dynamism*. Hanover N.H.: UPNE.
- Thomas, S. (1999). The Global Resurgence of Religion, International Law and International Society. En M. W. Janis y C. Evans (eds.), *Religion and International Law*, pp. 321-338. The Hague: Martinus Nijhoff.
- De Vitoria, F. (1967). *Relectio de Indis o Libertad de los Indios. Edición Crítica Bilingüe por L. Pereña y J. M. Pérez Prendes*. Corpus Hispanorum de Pace. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- De Vitoria, F. (2017). *Relecciones jurídicas y teológicas*. 2 vols. Biblioteca de teólogos españoles. Salamanca: San Esteban.
- Weber, M. (2006). *Política y ciencia*. Buenos Aires: Leviatán.

ALGÚN DÍA, HOY: EL AMOR COMO POLÍTICA ECOFEMINISTA EN COLOMBIA

Diana González Martín

INTRODUCCIÓN

La indignación o la rabia y la esperanza son las emociones comúnmente investigadas en relación a los movimientos sociales (Castells, 2009, p. 395; Mihai, 2014, p. 43; Rigney, 2018, p. 373). La esperanza, considerada como “positiva” para la política, al contrario que la indignación (Mihai, 2014, p. 43), es además una virtud teológica para la filosofía cristiana. Sin menoscabar la importancia de estas emociones en las luchas sociales por los derechos de las personas, poco se ha investigado sobre los mecanismos de emociones como el amor, el dolor o la vergüenza en esas mismas luchas. Es probable que todas estas emociones se entrelacen en la gestación y el recorrido de los movimientos sociales. El amor es la emoción clave en la vida y el liderazgo de Betsabé Espinal (1896-1932) tal y como nos la relata la novelista Ángela Becerra en *Algún día, hoy* (XXIV Premio de Novela Fernando Lara, 2019). Betsabé fue impulsora destacada de la primera huelga de mujeres en Colombia en 1920 y una de las primeras de América Latina. Por aquel entonces, tras la última guerra civil en Colombia, la Guerra de los Mil Días (1899-1902), Betsabé formó parte de un movimiento social precursor de los movimientos feministas que irían haciéndose más poderosos a lo largo del siglo XX hasta culminar en las expresiones recientes del movimiento Ni una Menos, surgido en Argentina y replicado en la mayoría de los países de habla hispana, o en las *flashmob* de Las Tesis, iniciadas en Chile en octubre de 2019. En el caso concreto de Colombia, toda iniciativa cultural, social y política queda enmarcada en el proceso de paz

iniciado oficialmente en 2016, tras la firma de los Acuerdos en La Habana. Asimismo, un Paro Nacional sin precedentes (Gómez, 2020) surgido en noviembre de 2019, inspirado por las “explosiones sociales” (Castells, 2019) iniciadas en Chile en octubre del mismo año, se suma a la última ola de protestas mundial contra las políticas neoliberales. En el caso de Colombia, en concreto, este Paro Nacional es la evidencia de que las cosas han cambiado en el país. En efecto, varias son las voces que subrayan que un Paro tan multitudinario no hubiera sido posible en Colombia antes de la firma de los Acuerdos (Valencia, 2019).

A través del comentario de la novela *Algún día, hoy*, en las páginas que siguen pretendo explorar, por un lado, los mecanismos de una emoción como el amor tanto en el plano individual como colectivo y como ambos se interrelacionan; y, por el otro, voy a indagar en la importancia del amor en relación con las luchas por el cambio social en el marco de la transición a la paz en Colombia, proponiendo una política ecofeminista para afrontar la difícil implementación de una paz ya firmada pero esquiva en la práctica.

DOS TIPOS DE AMOR: *EROS Y AGAPE*

Ángela Becerra afirma en una entrevista que su novela es un “monumento al amor” (2019a). A qué tipo de amor, cabe preguntarnos, pues desde la Antigüedad grecolatina y judeocristiana, respectivamente, venimos distinguiendo al menos entre dos formas de amar: *eros* y *agape*. La primera hace referencia al amor entendido como el deseo físico activado fundamentalmente por la belleza externa. Platón expandió esta noción del amor hacia la búsqueda desinteresada de la verdad sobre nosotras mismas mediante el amor desinteresado hacia *los otros*. *Agape*, en cambio, traducido de la versión griega del Nuevo Testamento al latín como *caritas*, es el amor abarcador que expresamos hacia nuestros hermanos, vecinos, incluso enemigos. Este amor está inspirado en el amor del dios cristiano por la humanidad (Pahuus, 2018, p. 58) y constituye la base de la ética del otro de pensadores como Emmanuel Lévinas y Gastón Soubllette. Asimismo, tal y como elabora Chaparro Amaya (2018) esta ética cristiana del otro entronca con una propuesta de paz reflejada en el Acuerdo que, mediante la aceptación de la responsabilidad compartida por los principales actores del conflicto —gobierno, guerrilla, paramilitares, ciudadanos en general— busca la “fraternidad” con los que habían sido enemigos durante el conflicto armado.

El personaje de Betsabé Espinal en la novela *Algún día, hoy* condensa ambas formas de amor. Indagando en la biografía de Betsabé Espinal, la autora comprobó que del personaje histórico únicamente quedaban unas pocas noticias publicadas en periódicos sobre la huelga de cuatrocientas obreras de la Fábrica de Tejidos de Bello del 12 de febrero al 4 de marzo de 1920, una fotografía de su rostro incluida en la noticia de un diario socialista y recortes de sus discursos de las semanas en las que duró la huelga (Becerra, 2019a). Como cuenta la propia Becerra (2019a; Blasco, 2020) gran parte de su trabajo de novelista consistió en regalarle una infancia, una adolescencia, una adultez y un final a este personaje histórico

tan enigmático. La novela se divide en cinco partes de extensión desigual, subdivididas en breves capítulos. La trama, que avanza en estricto sentido cronológico, se inicia con el nacimiento de Betsabé y termina con su muerte. A mi entender, dos acontecimientos vertebran la trama: uno de naturaleza amorosa individual (*eros*), concentrado en la relación entre Emmanuel Le Bleu y la protagonista, que abarca desde la adolescencia hasta la muerte de ambos; y el otro de naturaleza fraterna y colectiva (*agape*), que culmina en la huelga de 1920.

EROS

La primera vez que Emmanuel Le Bleu —un joven francés amigo de la familia de los Mejía Echavarría con la que se hospeda Betsabé— y la protagonista se encuentran, surge el amor de forma instantánea. Como un flechazo. Cabe recordar que esta expresión proviene del mito de Afrodita y su hijo de ojos vendados Eros, el cual lanza flechas con su arco para clavar el amor inmediato en los corazones de los amantes. El poder de Eros no solo domina a los mortales, sino también a los demás dioses. Este primer encuentro sucede así en la novela:

La puerta se abrió y una ráfaga de viento huracanado abofeteó su cara. Emmanuel se encontró frente a un rostro que llevaba incrustados dos soles de carbón encendido que le quemaron los ojos. Su indómito cabello cubría sus labios a punto de palabra y se derramaba en cascadas sobre sus hombros.

Olía a sangre y a exacerbada vegetación silvestre.

Se quedaron frente a frente, petrificados por el instante, con la mudez del impacto inesperado. La luz que caía de la claraboya teñía de rojo el rostro de Betsabé y la convertía en el cuadro más bello jamás visto. A Emmanuel le pareció una *Vierge de Feu*. Una especie de divina vagabunda salida de una hoguera llameante.

Un silencio largo y doble se estiraba entre ellos, mezclándose con el miedo de no saber qué papel representar. La sorpresa y la vergüenza buscaban encontrar la frase idónea que aliviara el momento (Becerra, 2019, segunda parte, cap. 46).

El modo en que la narradora omnisciente —que domina el punto de vista de la trama a excepción de los fragmentos del diario narrado en primera persona por Betsabé— nos relata este primer encuentro evidencia asuntos importantísimos para la comprensión de la novela. Betsabé es selva y bosque, naturaleza indómita. Esto es algo que ya se nos relata desde su nacimiento, que abre la novela, y nos acompañará hasta su muerte. Más adelante trataré con más detalle esta cuestión clave de la relación entre Betsabé y la naturaleza. De momento es relevante señalar que el propio Emmanuel la percibe como “sangre y exacerbada vegetación silvestre”, pues es un amante a su altura, que la comprenderá como mujer y que llegado el momento se enorgullecerá de la lucha social de Betsabé (Becerra, 2019a). Asimismo, este primer encuentro entre los amantes nos revela que la emoción del amor nunca es pura, sino que va acompañada por otras emociones. De hecho, esto sucede así en todas las demás emociones ya que son procesos complejos que delimitan nuestra forma de comportarnos (Pahuus, 2018; López Carrascal, 2016).

En este caso el amor *erótico* se entrelaza con las emociones del “miedo” y la “vergüenza”. Este primer instante los rebasa a ambos y será Betsabé quien rompa ese silencio “largo y doble”, superando el miedo y la vergüenza. Betsabé es una mujer valiente, tanto en el amor individual y erótico con Emmanuel, como en el amor fraternal y colectivo que la llevará a liderar la huelga en 1920. El “miedo” es una emoción que atraviesa el relato de la vida de Betsabé, así como su superación, pues el amor por la vida y los otros es tan fuerte en su caso como para vencer un miedo que le viene heredado por su condición de pobre y de mujer. Me detendré en esta cuestión en la sección dedicada al amor “*Agape*”.

Y, por último, y de vital importancia para el presente análisis, el relato de este primer encuentro nos revela la naturaleza del amor entre Betsabé y Emmanuel, que contiene elementos inspirados en *El banquete* de Platón. Una larga tradición neoplatónica, concentrada en la poesía de Francesco Petrarca, describirá los ojos de la amada como *fuego, luz que quema, lumbre pura* (González, 1996, p. 727). La narradora nos brinda la descripción de un rostro en el que se engarzan metafóricamente “dos soles de carbón encendido que le quemaron los ojos” a Emmanuel. Este tipo de amor, el *eros*, *consume* y llega a convertirse en un *yugo* para los amantes (González, 1996, p. 727). Este vínculo, o *quemazón* o *llama*, es inextinguible y perdura para siempre, también después de la muerte, elevándose, alcanzando un grado superior (González, 1996, p. 728). Se trata de un amor porque sí, irrefrenable, fulminante y absurdo a un tiempo. El mismo Emmanuel llegará a decirse a sí mismo que “sin ninguna razón válida” está “perdidamente enamorado de Betsabé” (segunda parte, cap. 74). La diferencia entre el amor entre Betsabé y Emmanuel y el amor cortés y neoplatónico es que el de aquellos es correspondido, pues Betsabé no es ninguna *belle dame sans merci*, tópico literario que perdura hasta el Romanticismo. Comparten, sin embargo, el flechazo inicial arriba anotado y su ligación a un destino inexorable. Por muy placentero que resulte, el amor entre Betsabé y Emmanuel, será también un *yugo*, debido a su carácter irrompible. Betsabé y Emmanuel deberán pasar muchos años separados contra su voluntad, cada uno atendiendo a asuntos familiares, ella en Colombia y el en Francia. Les será imposible rehacer sus vidas, abrirse a otros amores, atados como están al *yugo* fraguado desde este primer encuentro.

Existe un contraste significativo entre el yugo del amor, que hasta cierto punto es voluntario y placentero, y el “yugo del amo explotador” en la fábrica (cuarta parte, cap. 4), que será aquello contra lo que combatir en su lucha social. “Yugo” equivale aquí a destino. Romper el ciclo fatal de este destino será algo imposible en el amor *eros*, pero algo fundamental para el amor *agape*, pues la pobreza y la condición de mujer son construcciones hechas por nuestras sociedades patriarcales (Castells, 2001). Tomar precisamente consciencia de su carácter de “construcción” y, por consiguiente, su carácter contingente, será fundamental para que Betsabé entienda que es posible cambiar la injusticia. Este es el germen de todo movimiento social: entender que la situación indeseada puede y debe cambiarse

(Castells, 2001). Se superponen, pues, en *Algún día, hoy* estos dos planos, el de lo individual y el de lo colectivo, elevando el personaje concreto de la mujer enamorada que es Betsabé a la calidad de actriz social y política.

Betsabé y Emmanuel viven unos cinco años de idilio entre 1909 y 1914 en base a encuentros nocturnos en el bosque El Edén, a medio camino entre Bello y Medellín. Estos encuentros nocturnos que suceden en el bosque. Betsabé es naturaleza y allí por donde pasa va dejando un rastro de “musgo que siempre la seguía” junto a “ese perfume clorofílico que la acompañaba desde su nacimiento” (primera parte, cap. 10). Sus experiencias más intensas, tanto en el amor entendido como *eros* como en el *agape*, no tienen a la naturaleza como marco ni metáfora, como sucediera en la poesía de tradición petrarquista, sino como centro y parte misma de su cuerpo. La narradora se detiene a conciencia en la identificación de los árboles de El Edén, como los lotos florecidos (segunda parte, cap. 74), madroños, aguacateros, cipreses (segunda parte, cap. 82) y la ceiba “de enormes raíces” que marca el punto de encuentro entre los amantes (segunda parte, cap. 97). También se mencionan otras plantas como borracheros y monstera (segunda parte, cap. 68). Asimismo, conocemos los animales que habitan El Edén: las guacharacas (segunda parte, cap. 68), las golondrinas (segunda parte, cap. 78), sapos (segunda parte, cap. 68), zorros de patas negras (segunda parte, cap. 82). Tampoco falta la luna, que “estaba en lo más alto y su luz caía sobre el agua dormida” (segunda parte, cap. 74), ni las “nubes preñadas”, las “hiedras sedientes” ni los “líquenes salientes” ni “un viento loco” ni “el eco de un trueno lejano” anunciando un inminente y apoteósico aguacero. Ante estos indicios, Emmanuel entiende que “el bosque se prepara para recibirla” (segunda parte, cap. 78). En una ocasión a Betsabé se le aparece La Madremonte, la protectora de los bosques según las creencias populares en Colombia, que se acerca a ella amenazante y que, tras olisquearla y “percibir su olor silvestre y reconocerla como a una de las suyas, se calmó y la dejó pasar no sin antes inclinar su cabeza” (segunda parte, cap. 68). La naturaleza, continuación y esencia de Betsabé, reacciona a sus emociones en numerosas falacias patéticas que pueblan la novela. Uno de los ejemplos más rotundos de esta identificación entre lo natural y Betsabé es un terremoto que, unido al aguacero, sacude a los amantes y al resto de animales (segunda parte, cap. 82). Cuando el temblor cesa, la unión entre Betsabé y Emmanuel es sellada por el zorro jefe de la manada que lame sus manos entrelazadas por primera vez en El Edén (segunda parte, cap. 82).

El amor, como la naturaleza, no es únicamente ciego, sino que va cargado de sabiduría. Betsabé, que no sabe nadar, aprende de la mano de Emmanuel en el mismo lago de El Edén. En el momento en que Emmanuel sumerge en el agua a su amada, sosteniéndola, un “águila de cabeza blanca y mirada de bronce pulido empezó a sobrevolar en círculos del lago” (segunda parte, cap. 83). Esta águila no abandonará ya a Betsabé y será una aparición, símbolo clave, en su lucha social, en la cual me explayaré en la sección siguiente. Por otro lado, otro elemento natural como el agua es central en la relación entre Betsabé y Emmanuel, pero

también lo es en la cultura colombiana. Colombia es uno de los países del mundo más ricos en fuentes, lagos y cascadas. La literatura reciente ha sabido reflejar esta abundancia hídrica en un contexto de reivindicación de la importancia de preservar tal riqueza continuamente amenazada. *El año del sol negro* (2018), la cuarta novela de la Pentalogía de Colombia de Daniel Ferreira, es otro ejemplo de cómo una parte innovadora de obras literarias publicadas después de la firma del Acuerdo de Paz relacionan naturaleza y placer y conocimiento en una mirada ecológica del postconflicto armado. Así, auspiciadora del amor entre Betsabé y Emmanuel, la naturaleza envía a sus animales para propiciar los encuentros entre los amantes. Una paloma roja, llamada *Passionata* por Betsabé, actúa de “mensajera de amor”, transmitiendo su correspondencia escrita con Emmanuel (segunda parte, cap. 62).

Finalmente, la naturaleza unirá a los amantes en su muerte enviando un “relámpago” fulminante que “cayó con fuerza sobre un cable de luz que se prendió como un loco enamorado a su pelo empapado de agua. Una descarga eléctrica la dejó tendida sobre el andén” (quinta parte, cap. 24). Al ver “la tremenda descarga de luz que caía sobre ella” Emmanuel se abraza a Betsabé y quedan así unidos para siempre. El tendido eléctrico, que evidencia de los cambios tecnológicos frenéticos en la Colombia del momento (Becerra, 2019a), resulta ser mortal. La electricidad, sin embargo, también es luz, luz artificial, que, del mismo modo que la luz incandescente de los ojos de Betsabé cegó a Emmanuel la primera vez que se vieron, sella su relación y les permite pasar a otro plano. También en la poesía de raigambre petrarquista el amor es como un rayo (González, 1996: 727). Conteniendo reminiscencias de esta tradición petrarquista, su amor trasciende la muerte. Como lectoras asistimos acto seguido al relato de su unión mística que sobrevuela la escena de su muerte física, pero no espiritual. La pureza neoplatónica de su amor no puede consumarse carnalmente en vida, así que lo hace en la muerte:

¿Qué hacían esos tendidos sobre el andén?

Emmanuel y Betsabé observaban la escena sin darse por aludidos.

—*Mon amour*, por fin estamos juntos —le dijo él—. ¿Ves lo que yo veo? Pobres se perdieron lo que vamos a vivir nosotros. Ahora es nuestro momento.

Jamás te vi de blanco, ese es en verdad tu traje, contiene todos los colores. Estás vestida de alma y te queda precioso, lástima que ahora te vaya a desnudar. ¿Me dejas?

—Haz de mi tu sueño... Yo haré lo mismo.

—¿Ves qué bien se está aquí?

—Es el mejor lugar. Nada pesa (quinta parte, cap. 25).

La estructura circular de la trama cierra el ciclo vital de Betsabé. En efecto, en su nacimiento, en el instante en que la protagonista proclama su primer grito al salir del vientre de su madre, “un rayo partió en dos el algarrobo milenario que las resguardaba del diluvio” (primera parte, cap. 1). También la lluvia, el agua, baña el nacimiento de Betsabé, cerrando el círculo de su vida.

AGAPE

Betsabé es una fervorosa cristiana. El amor universal y fraternal llamado *agape* tiene su raíz, como he mencionado en la introducción, en la tradición judeocristiana, concretamente en la ética del otro. El catolicismo de Betsabé se entrecruza, como es habitual teniendo en cuenta el contexto y el tiempo en que tiene lugar la historia de la protagonista, con las creencias locales como la que mencioné en la sección anterior de La Madremonte. Sin embargo, como todos los procesos colectivos, el amor fraternal que materializará Betsabé en la organización y liderazgo de la huelga en la Fábrica textil de Bello en 1920, se fragua en el plano individual: por un lado, en el amor *erótico* que siente por Emmanuel y, por el otro, en el amor íntimo e incondicional que, desde su niñez profesa por Capitolina, su hermana de leche. Ambas nacen el mismo día y a la misma hora, pero mientras que Betsabé nace de madre soltera, analfabeta y pobre, Capitolina es hija de una familia de clase alta, los Mejía Echeverría. Céfora, la madre de Capitolina, sin embargo, la rechaza al nacer porque no es varón y renuncia a amamantarla. Por su parte, Celsa Julia Espinal, la madre de Betsabé, no desea tenerla, ya que es fruto de una relación extramatrimonial y el padre se desentiende totalmente. Ángela Becerra (2019a) mencionará en una entrevista que la hermandad entre Capitolina y Betsabé germina a partir su condición de huérfanas pese a que sus respectivas madres siguen con vida. Será Celsa Julia Espinal la que las amamante a ambas, contratada como nodriza en la casa de los Mejía Echavarría. El vínculo del amor materno-filial, sin embargo, queda roto en ambos casos. Ni Betsabé ni Capitolina tendrá tampoco descendencia ni sentirán deseos de ser madres.

La condición de su clase pondrá a cada una en su lugar y, pese a que el amor fraternal entre ambas será irrompible, cada una seguirá caminos separados. Capitolina se consagra al amor divino —otro tipo de amor— cuando toma los hábitos en un convento de clausura. Betsabé, por su parte, entra siendo adolescente a trabajar en la Fábrica de Tejidos de Bello. Los patrones de estas fábricas de tejidos que proliferaron en el país a principios del siglo XX contrataban a mujeres en su mayoría huérfanas de la Guerra de los Mil Días (1899-1902). Se trataba de mujeres pobres que eran explotadas al nivel de producción y al nivel sexual. En efecto, debían trabajar durante jornadas de más de catorce horas y los capataces abusaban a su antojo de ellas bajo amenaza de despedirlas si no se sometían (Sánchez, 2018; Becerra, 2019a). Además, eran obligadas a ir descalzas y a aguantarse las ganas de orinar o defecar hasta que terminara la jornada (Becerra, 2019a). Betsabé relata estas condiciones de explotación y abuso en su diario. En estos escritos su reivindicación más recurrente, que va creciendo y definiéndose, es la de “dignidad”, como podemos ver por ejemplo en la segunda parte, capítulos 52, 67, 75, 89, 97; la tercera parte, capítulos, 2 y 9; la cuarta parte, capítulos 3, 10, 20, 23; y los capítulos 2 y 5 de la quinta parte. En concreto, en el siguiente fragmento, que corresponde al capítulo tercero de la cuarta parte, la autora reproduce una entrevista con un periodista y Betsabé en el mismo momento de la huelga:

- Pregunte —le dijo Betsabé señalándolo.
 —¿Por qué lucha? —le repitió el hombre.
 —Por nosotras, las obreras. Lucho por la igualdad y la dignidad. Porque castiguen a los agiotistas profesionales y a los explotadores. Lucho por la justicia. La obrera de hoy no es la tonta de hace años.
 —Dígame, señorita, ¿tiene miedo?
 —Señor, me infravalora. El miedo es una palabra que no tiene cabida en este momento. Llegó la hora de la valentía. Se creyeron que éramos unas pobres tortolitas, pero nos hemos convertido en águilas.
 —¿Adónde van con su vuelo?
 —Nos dirigimos a la igualdad, y a los que quieran seguirnos, no tienen más que extender sus alas. Esto no lo para nadie.
 —¿Y si no les hacen caso?
 —Peor para ellos. Sin nosotras, no hay telas. Y si no hay producción, no podrán ganar dinero (cuarta parte, cap. 3).

“Dignidad” sigue siendo la reivindicación principal, bajo la cual se subsumen otras reivindicaciones feministas como la igualdad de salarios y condiciones laborales y el derecho al aborto legal, entre otras. Es más, Castells (2019) considera la dignidad como la reivindicación principal de los movimientos sociales contra el sistema político neoliberal que se han manifestado mundialmente desde hace unos años. La última oleada de estos movimientos que cuestionan el mismo sistema económico y político actuales contó con varios focos en América Latina en forma de “explosiones sociales” (Castells, 2019) en Chile, Ecuador, Colombia. En este contexto, Castells (2001, p. 221) distingue entre movimientos de mujeres y movimientos feministas. No cabe duda que la primera huelga de obreras de Colombia impulsada por Betsabé Espinal y sus compañeras de fábrica fue feminista. En efecto, lo que Castells denomina “feminismo práctico” y cuyo objetivo principal son la supervivencia y la dignidad, gira en torno al eje de los derechos de las trabajadoras. Así, las reivindicaciones de pioneras como Betsabé y el resto de obreras de Bello eran feministas, a pesar de que ni ellas mismas fueran conscientes, pues el feminismo como ideología no llegaría hasta después de la publicación en francés de *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir en 1949. Las huelgas feministas que se han venido sucediendo en los últimos años desde que en 2015 eclosionara en Argentina el movimiento *Ni una menos*, denunciando principalmente la violencia contra las mujeres, según Castells (2019a), atajan algo mucho más profundo. Se trata “de la revolución más importante, porque llega a la raíz y al núcleo de lo que somos” (Castells, 2001, p. 160). En otro momento, Castells dirá:

[El feminismo] va al fondo de las formas de vida, de familia, de sexualidad, de educación de los niños. Porque el feminismo no es solo igualdad de derechos, sino otra forma de entender la vida. Está en la raíz de la paz contra la guerra. De la conciliación con la naturaleza que permitirá a nuestras hijas seguir disfrutando del planeta azul. Del

goce del cariño de los animales a los que los bárbaros, a veces reales, quieren cazar. El feminismo es amor profundo y multidimensional (2019a).

“Amor profundo y multidimensional”, “vida” y “conciliación con la naturaleza”, en palabras de Castells. En efecto, hoy día las marchas feministas a lo largo y ancho del mundo evidencian que el movimiento ecologista y el feminista van de la mano. El término “ecofeminismo” viene precisamente a explicar esta comunión (Castells, 2001, p. 137) e irrumpió ya con fuerza en los escenarios políticos latinoamericanos en la década de los 90 (Marino de Botero, 1990). La acción de Berta Cáceres (1971-2016) en el Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras [COPINH] viene a corporizar este ecofeminismo ligado, además, en muchas regiones de América Latina, con las demandas de los pueblos originarios. Berta Cáceres defendió la sabiduría de su pueblo lenca que conoce el lenguaje de los ríos y demás seres de los bosques. También el personaje de Betsabé Espinal alberga esta sabiduría. Al fin y al cabo, desde el discurso del patriarcado, la naturaleza también es *el otro*. En el contexto colombiano de transición a la paz, es urgente considerar que no solo los actores durante el conflicto armado se han considerado mutuamente los otros enemigos, como propone Chaparro Amaya (2018), sino que también las mujeres, las niñas y los niños y la naturaleza han sido, y siguen siendo, *las otras*. Aprender de la naturaleza, reconocer que alberga sabiduría, subvierte el relato hegemónico que la entiende como una otra a explotar. Apostar por un relato en donde la naturaleza no sea ni exótica, ni amenazante ni un recurso de donde extraer riqueza para el hombre, forma parte de lo que la activista y académica argentina Maristella Svampa (2018, pp. 158-159) denomina como “las narrativas anticapitalistas y de transición socioecológica”, principalmente propuestas desde el Sur y enmarcadas dentro de la categoría del “posdesarrollo”, introducida por Arturo Escobar (Svampa, 2018, p. 159). Estas narrativas subvierten el relato de la modernidad de “convertir la naturaleza y el cuerpo en objetos de conocimiento y control” (Maldonado-Torres, 2007, p. 145).

Es dentro de este marco decolonial, defendido por Svampa y Madonado-Torres, entre otros, que debemos indagar en la emoción del amor tal y como la corporiza el personaje de Betsabé Espinal en su reivindicación colectiva. Betsabé es un tipo concreto de naturaleza: la indomable, la libre, la “salvaje”. Las connotaciones alrededor del término “salvaje” aplicado a la naturaleza se han venido fijando en la tradición de novelas latinoamericanas que han ido reproduciendo a lo largo de los siglos la visión del otro nativo americano como “salvaje”, la cual iniciara Cristóbal Colón en su *Diario de a bordo* a finales del siglo XV. Gran parte de la tradición de novelas tanto latinoamericanas como europeas antes de los años 90 construyen una naturaleza salvaje e indomable opuesta a la civilización reforzando la dicotomía entre ambas que hunde sus raíces en la época colonial. Esta dicotomía es cuestionada, sin embargo, en *La casa verde* (1966) de Mario Vargas Llosa y se complejiza en *Cien años de soledad* (1967) de Gabriel García Márquez

mediante la relación inextricable entre lo humano y lo no humano. Más tarde, Roberto Bolaño relaciona en *2666* la violencia feminicida con la destrucción del medio ambiente por parte de la actividad en las maquilas en México (Williams y Salas-Durazo, 2014, p. 310). Becerra también subvierte esta noción tradicional de lo salvaje mirando a través de la lupa de la clase, la etnia y el género. En efecto, la naturaleza que es Betsabé no es la naturaleza recortada y esclavizada del jardín de los Mejía Echavarría que en la novela se describe como enjaulada y ridícula, pues los setos están meticulosamente recortados “como si fueran esclavos vegetales” (primera parte, cap. 6). Asimismo, lo salvaje se desvincula de lo étnico en *Algún día, hoy* mediante el personaje de Cenicio de la Cruz, un mulato, sirviente de los Mejía Echavarría que da todo el amor maternal que sus madres biológicas no dieron a Betsabé y Capitolina (Becerra 2019a).

En *Algún día, hoy* lo salvaje simboliza, pues, la sabiduría otra de todo aquello que no ha sido subsumido por la colonialidad del poder (Quijano, 2014, p. 297). El mensaje de esta novela de Becerra, así como de las obras que podemos enmarcar bajo “las narrativas anticapitalistas y de transición socioecológica” se sintetiza en que podemos y debemos aprender de la naturaleza para así dejar de verla como algo misterioso y distante, como algo otro. La forma de hacerlo planteada en *Algún día, hoy*, así como en *El año del sol negro*, es a través de la caracterización de la naturaleza como una experiencia placentera y generosa. *Passionata*, la paloma roja mensajera mencionada en la sección anterior, ayuda a los amantes a comunicarse. Una culebra y un águila serán también fieles aliadas de Betsabé en su lucha colectiva. La culebra, “su amada culebra” (segunda parte, cap. 22) a quien Betsabé le pone el nombre de Mejorana, es su amiga y refugio cuando habita sola con su madre y esta empieza a dar muestras inequívocas de una enfermedad mental. La conoce siendo una niña y la acompañará gran parte de su vida. Es importante señalar que estos animales cómplices no se humanizan ni domestican. La primera vez que Betsabé escribe sobre Mejorana en su diario dice:

Apenas llegamos a este lugar, la tierra se convirtió en musgo y el musgo en enredaderas y las enredaderas en orquídeas. Me persiguen y yo hago como que no me doy cuenta, pero me hablan. Hay una comunicación que me obliga a acariciarlas y me convierte en su reina. Entre ellas, una noche descubrí una culebra que resultó ser muy buena culebra (no puedo decir que sea buena persona, aunque se lo merece, dado lo que he ido conociendo en mi vida) (segunda parte, cap. 3).

La naturaleza *salvaje* que corporiza Betsabé en ningún momento se subsume a ella, sino que establecen una relación de amor *agape* que se traduce en complicidad y ayuda mutuas. Todos los animales (la paloma *Passionata*, la culebra Mejorana) y las plantas (la ceiba de El Edén en donde se encuentran Betsabé y Emmanuel) con las cuales Betsabé traba relaciones de amor fraterno mantienen su *diferencia*. A este respecto, *Labio de liebre* (2015) de Fabio Rubiano Orjuela, una obra también importantísima para comprender la transición a la paz en Colom-

bia, juega con los límites entre lo animal y lo humano, confundiendo deliberadamente su identidad. En efecto, Rubiano humaniza a los animales y animaliza a los humanos con la finalidad de acercar a las espectadoras al sufrimiento de gallinas, vacas y liebres durante el conflicto armado. En cambio, en *El año del sol negro* de Ferreira, mencionada más arriba, todavía se radicaliza más esta diferencia mencionada a propósito de *Algún día, hoy*: la naturaleza es generosa y placentera, pero no empatiza con lo humano, como si sucede en la novela de Becerra mediante numerosas falacias patéticas, como hemos visto en la sección de “Eros”.

Un caso aparte pero significativo en esta relación entre las personas y los animales en *Algún día, hoy* es el “águila de cabeza blanca y mirada de bronce pulido” (segunda parte, cap. 83) que aparece, como ya mencioné en la sección de “Eros”, en el primer baño de Betsabé y Emmanuel la noche de su primer encuentro en El Edén. Mientras está siendo sostenida por Emmanuel en el agua, Betsabé tiene miedo y, para sacar fuerzas de flaqueza, “imaginó que era una inmensa águila que extendía sus alas y sobrevolaba el mundo” (segunda parte, cap. 83). El águila aparece, pues, habiéndola convocado Betsabé con esta imagen. Todo indica que el águila es a la vez animal y símbolo, naturaleza y corporización de un ideal de empoderamiento que devendrá cada vez más nítido a medida que Betsabé vaya definiendo su acción colectiva que culminará en la huelga de 1920. En la imagen del águila de interconectan el *eros* y el *agape*, pues queda claro que es desde la confianza y la libertad que siente la Betsabé enamorada de Emmanuel en ese primer baño que surge la fuerza para activar lo colectivo. Desde entonces el águila, que fijará intensamente sus ojos en los de Betsabé, en una suerte de reconocimiento mutuo en el que “tuvo la conciencia absoluta de que el alma del pájaro acababa de entrar en ella” (segunda parte, cap. 84), la protegerá (segunda parte, cap. 87). Cuando llega el momento de la huelga, el águila alienta a las obreras e impone silencio a la muchedumbre que las apoya. Cuando uno de los asistentes pregunta que qué es, Betsabé sentencia “es la libertad que viene a acompañarnos”, a lo que sus compañeras responden a coro “sí, somos libres” (tercera parte, cap. 9). En el momento en que Emmanuel debe regresar a París sin ni siquiera poder despedirse de Betsabé, esta regresa a El Edén repetidas veces para ver si lo encuentra, si hay indicios de él. Es en estos momentos cuando el águila interviene de nuevo para recordar a Betsabé que debe dejar el *eros* de lado para centrarse en el *agape* y regresar al lago de sus compañeras obreras para organizar la huelga.

Se sumergió en el agua sin quitarse el vestido y gritó el nombre de su gran amor:

—¡¡Emmanuel!!

El batir de unas alas acompañó su voz haciendo que el agua se rizara. La majestuosa águila que siempre parecía protegerla dibujaba con su vuelo un círculo perfecto. Como si la llamara, bajó casi a ras del lago y emitió un largo gañido.

—Sí, ya lo sé —le dijo Betsabé descifrando la agitación del ave.

Debía regresar (tercera parte, cap. 10).

Este oscilar entre la emoción individual y la colectiva se produce en todos los procesos en que los sujetos se politizan (Ahmed, 2014, p. 171). Las emociones son procesos cognitivos complejos que se traducen en formas de implicación en el mundo (López Carrascal, 2016) mediante las cuales expresamos modos de pensar y códigos morales y culturales. En el caso del personaje de Betsabé Espinal el amor *eros* y el amor *agape* están interconectados y le permiten transformar su miedo, que de otro modo la paralizaría, en un amor fructífero para el cambio social. Y lo lograron. Las cuatrocientas obreras de Bello consiguieron el cumplimiento de su pliego de demandas y, por consiguiente, más derechos. Aunque la Betsabé Espinal fáctica, histórica, la de carne y hueso, lamentó no haber pedido más (Becerra 2019a), ella y sus compañeras sentaron un precedente que sería continuado hasta nuestros días en los que las reivindicaciones feministas se entremezclan en Colombia con la transición a la paz y el Paro Nacional, en donde las mujeres continúan reclamando una igualdad que no se materializa.

CONCLUSIONES. EL AMOR COMO POLÍTICA ECOFEMINISTA PARA LA PAZ

El Acuerdo de Paz entre el gobierno colombiano y las FARC es el más innovador del mundo hasta la fecha en cuanto a descentralización del poder y participación ciudadana (Ríos, 2017). Asimismo, incluye la perspectiva de género en su primer punto, que aborda “una reforma rural integral y una mayor democratización de la posesión y la propiedad del uso de la tierra” (Ríos, 2017). Por otro lado, pese al carácter innovador del Acuerdo, la cuestión de la ecología no se aborda como tal, quedando vinculada —y subsumida— a la repartición democrática de la tierra. Obviamente queda pendiente en Colombia, así como en la región de América Latina, una reforma agraria urgente, pero sin el componente de género y ecología será insatisfactoria. Una visión ecofeminista a la implementación del Acuerdo en Colombia aportaría una reformulación profunda a las estructuras sociales hegemónicas en las que pervive la visión de las mujeres y de la naturaleza como *otros*. En las últimas protestas y el paro nacional que irrumpieron con fuerza en noviembre de 2019 se reiteran las voces que reivindican esta visión ecofeminista iniciada en América Latina ya en los años 90 (Marino de Botero, 1990). En efecto, colectivos feministas reclaman ser incluidos en las demandas al gobierno del Comité Nacional del Paro, que no introduce explícitamente la perspectiva de género. En concreto, estos colectivos piden que se tenga en cuenta cómo afecta la violencia a las mujeres durante las protestas y cómo a las mujeres se les pide dedicarse a los cuidados y no a la reacción política, entre otras demandas (Morales, 2019). La ONU reconoció recientemente la labor de las mujeres colombianas en el cuidado de la naturaleza a través de la publicación del libro *Mujeres que cuidan la naturaleza. Relatos de defensoras del medio ambiente en Colombia* (2019). Sin embargo, vemos lo complicado que resulta salirse del relato de las mujeres como *cuidadoras* y de la naturaleza como algo pasivo, como el objeto directo de ese

cuidado. Asimismo, el *paradigma del desarrollo* continúa impregnando la mayoría de iniciativas ecofeministas.

La propuesta de Ángela Becerra en *Algún día, hoy*, en cambio, nos aporta un relato distinto en el que el amor a los otros y a la naturaleza logra cambios significativos en la sociedad. Como hemos visto, este relato se enmarca dentro de “las narrativas anticapitalistas y de transición socioecológica”, propuestas por Svampa (2018, p. 159), que cuenta con otras iniciativas literarias en Colombia surgidas tras la firma del Acuerdo, como son *Labio de liebre* de Fabio Rubiano y *El año del sol negro* de Daniel Ferreira. En estas iniciativas la visión de la naturaleza como lugar de sabiduría y amor, aunque sin desplazar otras emociones como el dolor, la ira, la vergüenza, el temor, abre un marco de significación en el que la ficción completa el mundo de lo fáctico. Esta obra de Becerra, además, a diferencia de las de Rubiano y Ferreira, aporta una cuestión especialmente relevante en el contexto presente de las protestas y el Paro Nacional en Colombia: la *lucha social*, la cual, en consonancia con la importancia de la participación ciudadana en el Acuerdo, se propone como la forma más factible y prometedora en la implementación de la paz.

BIBLIOGRAFÍA

- Ahmed, S. (2014). *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Becerra, A. (2019). *Algún día, hoy*. Editorial Planeta: Barcelona.
- Becerra, A. (2019a). Entrevista con Ángela Becerra. *Atrapalibros*. [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=0uSMXOZeLA>
- Blasco, L. (2020). La increíble historia de Betsabé Espinal, la joven hilandera que lideró la primera huelga feminista en Colombia (contada por Ángela Becerra). *BBC Mundo*. Recuperado el 20 de abril de 2020 de <https://www.bbc.com/mundo/noticias-51206269>
- Castells, M. (2019). Manuel Castells en el CEP. [Archivo de video]. Recuperado el 30 de abril de 2020 de <https://www.youtube.com/watch?v=h97emCUyMf0>
- Castells, M. (9 de marzo 2019a). Feminismo: alerta roja. *La Vanguardia*. Recuperado el 23 de abril de 2020 de <https://www.lavanguardia.com/opinion/20190309/46921349819/feminismo-alerta-roja.html>
- Castells, M. (2009). Reprogramando las redes de comunicación: movimientos sociales, política insurgente y el nuevo espacio público. En *Comunicación y poder*. Madrid: Alianza Editorial.
- Castells, M. (2001). El poder de la identidad. En *La era de la información: Economía, sociedad y cultura*. Vol 2. México D. F. y Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

- Chaparro Amaya, A. (2018). Acordar la paz en Colombia o “la cosa misma” de la Filosofía. En *Estudios de Filosofía*, (57).
- Gómez, J. E. S. (2020). El Paro Nacional desde los que lo promueven. *UdeA Noticias*. Recuperado el 30 de abril de 2020 de <http://www.udea.edu.co/wps/portal/udea/web>
- González, L. (1996). El léxico de tradición petrarquista en los sonetos amorosos de la Edad de Oro. *Asociación Internacional Siglo de Oro. AISO. Actas IV*.
- López Carrascal, L. F. (2016). Las emociones como formas de implicación en el mundo. El caso de la ira. *Estudios de Filosofía* (53).
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel, R. (comps.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Marino de Botero, M. (1990). El “ecofeminismo”, oportunidad política de la mujer en América Latina. *El País*. Recuperado el 30 de abril de 2020 de https://elpais.com/diario/1990/09/04/sociedad/652399202_850215.html
- Mihai, M. (2014). Theorizing Agonistic Emotions. *Parallax*, 20 (2) doi: <https://doi.org/10.1080/13534645.2014.896547>
- Morales, L. (2019). Colombia: feministas piden ser incluidas en Comité de Paro. *TeleSur TV*. [Archivo de video]. Recuperado el 30 de abril de 2020 de <https://www.youtube.com/watch?v=ZDJKG7eTglU>
- ONU Mujeres (2019). *Mujeres que cuidan la naturaleza. Relatos de defensoras del medio ambiente en Colombia*. Bogotá: Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente y Fundación Mujeres.
- Pahuus, A. M. (2018). *Love*. Aarhus: Aarhus University Press.
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder y clasificación social. *Cuestiones y horizontes de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad / descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.
- Rigney, A. (2018). Remembering Hope: Transnational activism beyond the traumatic. *Memory Studies*, 11 (3). doi: <https://doi.org/10.1177/1750698018771869>
- Ríos, J. (2017). El Acuerdo de paz entre el Gobierno colombiano y las FARC: o cuando una paz imperfecta es mejor que una guerra perfecta. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 19 (38).
- Sánchez, A. (14 de febrero 2018). Costureras colombianas en 1920: ¡mujeres a la huelga! *La Izquierda Diario*. Recuperado de <http://www.laizquierdadiario.com/Costureras-colombianas-en-1920-mujeres-a-la-huelga>
- Svampa, M. (2018). Imágenes del fin. Narrativas de la crisis socioecológica en el Antropoceno. *Nueva Sociedad*, (278). Recuperado el 22 denoviembre de 2019 de <https://nuso.org/articulo/svampa-tesis-ecologica-antropoceno-calentamiento-global/>

- Valencia, A. M. (2019). Paro en Colombia: por qué han sido tan pacíficas las protestas (y qué tiene que ver el acuerdo de paz firmado con las FARC). *BBC Mundo*. Recuperado el 30 de abril de 2020 de <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-50674831>
- Williams R. L. y Salas-Durazo, E, (2014). Ficción urbana, tecnología y naturaleza: una lectura ecocrítica de la novela latinoamericana desde el boom hasta 2666 de Roberto Bolaño. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 40 (79).

FRONTERAS ÉTICAS DE LA PUESTA EN ESCENA EN EL CINE CHICANO ACTUAL

Claudio Cifuentes-Aldunate

LA RECEPCIÓN DEL SIGNO FÍLMICO: EL PÚBLICO (APELADO) EN EL CINE CHICANO

El problema que vamos a tratar entronca con el aspecto ideológico y moral inherente a todo texto fílmico o literario. Me interesa hablar de la modalización de aquel discurso ficticio que pone en escena la frontera estadounidense, así como también analizar las formas que adquieren las representaciones de aquellos que habitan la frontera y —en lo moral e ideológico— el carácter fronterizo del estilo de vida de los seres representados. ¿Qué quiere esta tipología de ficción con la tipología de conflictos que muestra? ¿Qué propone esta filmografía con las resoluciones que se dan a los conflictos allí representados?

Para hablar del problema del artefacto fílmico y el peso ideológico de su mensaje, dirigido a un determinado público, se hace necesario tomar en cuenta la llamada teorizada hace ya varios decenios por Karl Bühler (1933) y por Roman Jakobson (1960) así como también del aspecto ilocutivo-perlocutivo del discurso (Austin, 1962) (Sbisà, 2002), esta vez aplicado al discurso fílmico. La presencia de la función apelativa y de su potencialidad ilocutiva-perlocutiva, en todo mensaje, más allá de que sea de orden estético o no, se centra en el acto de emisión, como apelación a un implícito receptor-espectador del mensaje fílmico. Es en el mensaje que se hace presente un querer mover, al auditor o espectador, a reflexionar. Ese sería el efecto ilocutivo o efecto que se produce por ejemplo por orden explícita: “*le cas d'un ordre, d'un conseil, d'une promesse, d'une interrogation, etcét*” [El caso

de una orden, de un consejo, de una promesa, de una interrogación] (Greimas y Courtès, 1979, p. 180). Sin embargo —en el mejor de los casos— el mensaje nos insta a actuar (efecto perlocutivo o efecto que se produce indirectamente “par le fait de dire” [Por el hecho simple de decir] (Greimas y Courtès, 1979, p. 273) a partir de los conflictos escenificados —en este caso— en el relato fílmico.

Aparte de que, sin duda, todo filme se dirige a cualquier tipo de público, en su abanico posible de receptores, podemos notar, junto con Umberto Eco (Eco, 1979), la presencia del fenómeno que él llama lector modelo un tipo de lector o, en este caso, público, al que toda obra, de alguna manera, se dirige especial y específicamente. Digamos que para muchos que nos acercamos, aunque con gran interés, al universo del mundo chicano y latino de los Estados Unidos, se nos hace evidente que, en el proceso de decodificación que hacemos de esos artefactos artísticos, hay muchas cosas que se desemantizan, que se nos escapan y que, obviamente, a un público espectador específicamente chicano o latino le ofrece un menor esfuerzo en el trabajo de decodificación del mensaje. Podemos suponer que un filme que nos representa un determinado medio social —en este caso, el medio chicano— el espectador de ese mismo medio efectuará una decodificación más completa y total que cualquier lector ajeno a ese medio y a su sistema cultural. De esta manera podría decirse que las películas de las que hablaré tienen como espectador cordial (o modelo) fundamentalmente a ese público al que me he referido y que vive la circunstancia de ser minoría en otro país, que —según estudios sociológico-antropológicos (Toto & Constantino, 2014) (Díaz Cruz, 2006) y estudios estético-temáticos (Hernández E., 1993) (Espejo, 2007)— sufre la estereotipización y estigmatización del contexto angloamericano dominante que lo rodea, aquel que ejerce y constituye la ley. Sin embargo, el dominio en el que accedo, como espacio de producción imaginaria definida por su etnicidad, es el medio llamado medio chicano. Toca entonces preguntarse cómo se define este concepto, qué contenidos integra o excluye para que un producto cultural sea portador privativo de este adjetivo. Beatriz Varela, en su artículo “Ethnic Nicknames of Spanish origin in American English [Sobrenombres étnicos de origen hispánico en el inglés americano]”, nos propone la siguiente definición:

[...] Pocho [...] will be studied as a synonym of Chicano, may also mean the same as coconut and bolillo con cola prieta [...] Of the ethnics nicknames, Chicano is the one that has the greatest expansion. It [...] defines a person of Mexican ancestry who was born and raised in the United States or who is a permanent resident of this country. Therefor what is essential in the definition of the term is the Mexican ethnic background and dwelling in the United States [(...) Pocho (...) será estudiado como sinónimo de Chicano, puede también significar lo mismo que nuez de coco y bolillo con cola prieta (...) De los sobrenombres étnicos, Chicano es el que ha tenido una mayor expansión. (...) define a una persona de origen mexicano que nació y creció en los Estados Unidos o que es un residente permanente en este país. Por eso, si hay algo que

es esencial en la definición de este término, es la procedencia étnica mexicana y residir en los Estados Unidos] (Valera, 1996, pp. 145-146).

Como exponía más arriba, mi propuesta aborda el aún inevitable problema del llamado mensaje. Me refiero a la moraleja que cada historia —sin enunciarla— invita a que el lector o espectador la concluya.

Instalados en el supuesto de que nos encontramos ante una producción fílmica que tiene asiento en Estados Unidos y que de algún modo presenta, al público chicano, un contenido que propone al sujeto chicano un espejo en el cual mirarse, podemos decir que ese público que vive la otredad o condición de ser otro, en su isla social de exclusión, encuentra en estos artefactos culturales fílmicos un tipo de personajes que vienen leídos como alguien como yo, que vive una vida similar o tal vez más extrema que la mía (espectador), lo cual convierte a estas historias en dignas de ser contadas pues, ¿Por qué se cuenta una historia si no hay un elemento nuevo, extremo o notable dentro de la serie temática en la cual se inscribe?

Mi interés, entonces, se dirige a plantearme ¿qué es lo que está contando esa tipología de producción fílmica a ese público?, ¿cuáles son sus historias?, ¿cuáles los conflictos que se presentan en ellas?, sobre todo, ¿cuáles son las resoluciones a esos conflictos puestos en escena? y —en lo que respecta a la función apelativa de esos mensajes fílmicos— ¿qué es aquello que el espectador común o cordial puede concluir de esa tipología de historias?, y finalmente ¿qué es lo que el emisor espera del efecto elocutivo o perlocutivo de su historia?

LA ÍNDOLE CUALITATIVA DE LA EMPIRIA

En un grupo de películas que se perfilan al interior del tema chicano, tomadas de forma aleatoria tales como; *Lone Star* de John Sayles (1996); *Real woman have curves*, de Patricia Cardoso (2002) y *Quinceañera* de Richard Glatzer (2006), se observa, en una relativa diversidad de historias, un hilo común que se concretiza en ese aspecto apelativo al espectador al que aludíamos anteriormente. Esa apelación queda evidenciada por la temática que estas historias presentan a sus receptores, que para un espectador chicano puede significar una-historia-como-la-mía.

Por supuesto que lo común a estos relatos fílmicos es su enfoque en la problemática del emigrado mexicano en la sociedad estadounidense. Tratándose de minorías culturales inscritas en un marco de otredad, y que viven en un espacio en principio ajeno, se hace dominante, en estas historias, el tema de las estrategias de integración. Una tipología de sujetos que viven como carencia el hecho aparentemente simple de la diferencia, siendo así, su carencia,¹ una falta de igualdad

1 Carencia: “Manque: Parmi les fonctions prppiennes le manque (...) occupe une position essentielle dans le déroulemenet narratif, car, au dire même de Vladimir Propp, c’est qui donne au conte som ‘mouvement’: le départ du héros, sa quête et

o de aceptación de sus caracteres diferenciales. En muchos casos el proyecto de integración, al que esos sujetos apuntan, es el de entrar en una agrupación étnica con valores compartidos (Giddens, 1994) donde al menos se atenúe la diferencia, ya que resulta imposible su desaparición total en el conglomerado social anglo.

LONE STAR LA PRESENTACIÓN DE MÚLTIPLES FRONTERAS

Relaciones prohibidas y conflictos de orden étnico es la temática del muy premiado filme de John Sayles *Lone Star*². El filme se sitúa en el pequeño pueblo de Río Grande County, Colorado. El carácter notablemente simbólico de la localización de este lugar se subraya por estar situado a orillas de Río Grande, que hace frontera entre Estados Unidos y México. Frontera es ese el marco simbólico en que se sitúa la película: un significante plural en el que Sayles elabora una gran gama de sentidos de lo que podría significar esa palabra, de los cuales lo más evidente es el sentido enciclopédico de: Línea que separa un estado de otro, equivalente a Límite. Es por su condición de límite que llegamos al concepto liminal de Tabú: límite a no pasar, peligro, zona sagrada, zona de contaminación, etcétera.

En la película se destaca esa secuencia de estas funciones establecidas por Vladimir Propp ([1928] 1971) y ordenada en una lógica más tarde estructurada en pares por Greimas (1987), y que son las funciones de prohibición y transgresión, donde el mismo paso entre lo uno y lo otro constituye uno de los sentidos de frontera que el filme propone. En relación a lo anterior, hay que notar que la diferencia entre tabú y prohibición consistiría en el aspecto sagrado del primer concepto al cual relacionamos, desde un punto de vista freudiano, con lo siniestro y lo peligroso (Leiser, 1999) (Freud, 1981), mientras que la negación llamada prohibición tendría un sentido más cotidiano y profano. Lo interesante es cuando la noción de frontera se vuelve no una demarcación nítida sino una zona de vaguedad, donde el límite se vuelve un espacio de trasiego, un espacio de transgresión porque es espacio de prácticas no-permitidas. Es el caso la frontera norteamericana entre USA y México en su puesta en escena en *Lone Star*. Esta frontera se ha vuelto tema predilecto de la cultura chicana. Literatura o filmes de frontera que se han hecho cargo de la representación de los conflictos que trae la inmigración, la ilusión de los inmigrantes, y los obstáculos a ese sueño, concretada en el rechazo, el celo y el control que ejercen los intereses angloamericanos sobre quienes atraviezan esa frontera hacia ellos.

sa victoire, permettront, en effet ue le manque soit comblé, le méfait réparé” [Falta: Entre las funciones de Propp la carencia ocupa una posición esencial en el desarrollo narrativo, pues, al decir mismo de Vladimir Propp, es lo que le da al cuento su “movimiento”: la partida del héroe, su búsqueda y su victoria, permitirán en efecto, que la carencia sea llenada, el daño reparado] (Greimas, 1979, p. 222).

2 Para los 15 premios y 19 nominaciones de este film véase https://www.imdb.com/title/tt0116905/awards?ref=ttfc_ql_op_1

Siempre en relación con el tema de la integración, se observan así lógicas endogámicas y exogámicas que proponen a las comunidades étnicas como representantes de diferentes tótems. Hablo de tótem en su sentido levistraussiano (Lévi-Strauss, 1969), es decir agrupaciones de proveniencia diversa y de fidelidad a esa proveniencia originaria con un valor totémico y territorial.

Aparte de estas temáticas, habría que decir —y es una parte de lo que me propongo demostrar en este acercamiento al tema— que en muchos casos el tema de la frontera afecta, en un nivel metapoético, al constructo filmico o literario que escenifica esa representación. En otras palabras, el tema frontera se hace a través de un tratamiento retórico que, como veremos, deja al artefacto literario o filmico también instalado en un género fronterizo, ambiguo, con elementos de uno y de otro lado en lo que constituye la fórmula representativa del tema. En este gesto, habría, para decirlo en palabras de Orecchia - Havas (2010, p. 37) “una escritura [...] en este caso filmografía o producción filmica] cuyo referente híbrido la obliga a ser consciente de su propia hibridez”. Es como si la forma quedase contaminada por el tema... y el tema fuera una zona fronteriza “en donde el límite no marca diferencias, sino que crea su propia, característica zona de influencia”, como dice Gómez Montero (2003, p. 163).

Otra cosa a hacer notar es que esta larga frontera entre México y Estados Unidos tiene un estatuto semántico más de zona que de límite. Es decir, su calidad ancha y autónoma, espacio con sus propias normas y leyes, diferente de los dos ámbitos que separa. Mi intención es así enfocar en la recepción de esas historias ficcionalizadas a través del cine de tema chicano y portadoras de fronteras morales.

LONE STAR

Se hace de rigor hacer una pequeña paráfrasis de *Lone Star*: instalados en el ahora de la narración, la historia central sería la del personaje Sam, *sheriff* de Río County, que tiene por misión esclarecer un crimen cometido hace una veintena de años. Dos amateurs de arqueología han encontrado en el desierto de Texas un esqueleto. Entorno a este se ha encontrado una bala y una oxidada estrella de *sheriff* (Sayles, 1996, 00:02:20-00:04:06).

Aparte de deber solucionar este enigma, El *sheriff* Sam, hijo del ya muerto *sheriff* Buddy, se niega a creer que haya razones para que su padre sea tan admirado por los ciudadanos del lugar. Él lleva otra investigación, de índole privada, centrada en quién era realmente Buddy, su padre (Sayles, 1996, 00:13:00).

El relato filmico muestra que el padre había sido ayudante del literalmente desaparecido *sheriff* Charlie Wave, un corrupto policía que cerraba los ojos a todo tipo de inmigración ilegal a cambio de dinero. Tenía la práctica de extorsionar a todos los propietarios de negocios que tuvieran mano de obra ilegal usando para esto a sus propios ayudantes. Buddy, el padre de Sam, que en ese tiempo era ayudante de Wave, se niega a hacer uso de violencia y extorsión con lo cual él y su jefe

terminan mutuamente amenazándose de muerte. Esa discusión, que tiene lugar en el bar de los afroamericanos del pueblo, es el último diálogo entre ambos. Esa noche desaparece para siempre Charlie Wave (Sayles, 1996, 00:08:39-00:11:30).

Estos detalles hacen sospechar al actual *sheriff*, Sam, que su padre, hace una veintena de años, habría dado muerte a su superior. El esqueleto y las insignias encontradas en el desierto apuntan a que ese cuerpo sería de Wave.

De manera que, hasta aquí, y en lo que respecta a la parte género negro con que esta película construye su verosímil semántico³, tenemos un hijo que, investigando un crimen, se da cuenta de que el asesino podría ser su propio padre (Sayles, 1996, 00:27:53-00:28:30).

Un segundo conflicto creado por la frontera lo tenemos en la escuela del lugar, donde, en una reunión de padres y maestros, los padres, divididos en dos bandos, discuten qué narrativa histórica deben enseñar las maestras en la escuela. Texas como país invadido, dicen los padres mexicanos, Texas como trozo ganado legítimamente en una batalla, dicen los estadounidenses. La historia tal cual fue, dicen las maestras, representando una posición imparcial que desea enseñar las dos posiciones: mexicanas y estadounidenses, para que los niños construyan su propia verdad (Sayless, 1996, 00:15:44-00:17:25).

Un trasiego de etnias y razas —que, aparentemente, no se rozan entre sí— en este pequeño pueblo, muestra el orden reinante del pasado, cuando una vez muerto —el por todos odiado— Charlie Wave, ese pueblo viene a ser gobernado por el *sheriff* Buddy, padre de Sam.

Buddy solía aconsejar a las diferentes etnias y razas que poblaban este espacio, de no mezclarse, como una manera de evitar conflictos, de conservar las fronteras en la frontera. Como muestra residual de aquel pasado permanece en el pueblo el Bar de un personaje llamado Otis. Un bar solo para afroamericanos, el bar *Lone Star* para los angloamericanos y, por último, el restaurante mexicano. Este, curiosamente, un espacio culinario abierto a todos.

En ese marco de definiciones territoriales según comunidad étnica, impuesto por el *sheriff* Buddy, padre Sam, es que advienen transgresiones a esa ley de no mezclarse. Precisamente es el mismo Buddy —que ha impuesto esta ley— el que comete transgresión entrando en relación secreta con Mercedes, la dueña del restaurante mexicano.

En el abanico de historias, aparece —en el presente de la narración filmica— el aspecto romántico, en la relación del ya divorciado *sheriff* Sam —de claro origen angloamericano— y la maestra de la escuela, Pilar, hija de Mercedes.

La película no termina su conjunto de conflictos solo con el problema entre chicanos y angloamericanos, se extiende también a la etnia afroamericana y

3 Verosímil semántico: la teorización semiótica de este término -que no tiene relación con el “parecido mimético con la realidad” sino con el ajuste de un texto a las leyes de su género que establecen lo escrito como “real”, aparece en *Lo verosímil* (Todorov, *et al.*, 1972).

sus diferentes grados de integración en la identificación (o no) de sus miembros con el estado americano, con el sentirse americanos. En este sentido sobresale la historia del adolescente afroamericano, Chet, que está en busca de sus raíces y quiere acercarse a Otis, su —por su padre— prohibido abuelo. Cuando lo logra, ese abuelo le enseña sobre su origen: antiguos esclavos libertos de los estados del sur que vinieron a Texas para luchar contra los indios, y que terminaron mezclándose con ellos. El nieto aprende así, por este abuelo, que en sus venas corre tanta sangre negra como indígena (Sayles, 1996, 01:28:28-01:31:32).

Pero en esta galería de personajes es Sam el personaje central en su triple búsqueda:

- a) Saber de quién es el cadáver encontrado y quién lo mató.
- b) Búsqueda de su amor de infancia, en Pilar.
- c) Deseo de saber quién era realmente su padre.

Las historias restantes se espejean con la historia central. Hay una cierta coherencia que las une: en todos hay una búsqueda identitaria.

Tenemos en este filme varias agrupaciones que podríamos llamar totémicas, que viven un no-oficial *apartheid* y que construyen un no-escrito tabú de la mezcla.

Si miramos con las gafas de *Tótem y Tabú* (Freud, 1981), su autor propone allí un modelo analítico de la cultura y de sus manifestaciones simbólicas y rituales, todo lo cual parte de la reflexión sobre, y el análisis de, las sociedades primitivas y su relación con el Tótem y lo prohibido.

La figura del padre, castrante de los hijos, el fantasma del padre culpable es algo que se encuentra de manera evidente en la película *Lone Star* y, específicamente, en la búsqueda de Sam: querer saber quién es realmente su padre, no-crear que fuera un ser tan admirable, como todo el pueblo afirma. Ese mismo pueblo, le levanta una estatua que —en el orden simbólico— debemos aquí leer como un verdadero tótem. Se trata del patriarcado mismo establecido como tótem (Sayles 1996, 00:55:36-00:57:37).

La figura del padre freudiano queda allí representada como algo sagrado. Sin embargo, para Sam, es un padre culpable y castrador pues, en su recuerdo, se manifiesta como un padre que siempre lo busca para castigarlo, para castrar simbólicamente, su deseo de estar con Pilar cuando, como adolescentes, se escondían en un *drive-in* para fingir ver películas mientras se amaban en la oscuridad. Hasta allí llegaba la linterna de Buddy que los descubría y entre gritos de protesta y persecuciones llevaba a Pilar a su madre, y a su propio hijo a casa. De esta manera, Buddy, el *sheriff* que se enfrentó al malvado Charlie Wave, y que no permite que las diferentes etnias y razas se mezclen, también separa a su hijo Sam de Pilar (Sayles, 1996, 01:17:10-01:18.22).

En su investigación, Sam se acerca cada vez más a la idea de que es Buddy, su difunto padre, el que ha cometido ese crimen. Buddy es un padre culpable,

aunque teóricamente lo haya hecho para liberar al pueblo de un mal mayor: el *sheriff* Wave. En cualquier caso, tenemos así el mitema de la culpa del padre que permite al hijo darle una muerte simbólica. El padre (Buddy) sospechoso de crimen y de infidelidad hacia la amada madre, se vuelve objeto de un odio simbólico para darle una segunda muerte simbólica, más aún cuando Buddy ha sido objeto de un homenaje estatuario. El parricidio (siempre simbólico) es mitema básico en el complejo edípico y aquí constituye un eslabón para la comprensión del final de este relato filmico.

En efecto el correlato mítico del complejo edípico, de que el padre obstaculizará toda llegada del hijo a la madre, se transforma o se transfiere —en la vida de Sam— en una imposibilidad de llegar a Pilar, que sería no la madre prohibida sino la novia prohibida. La prohibición a la madre —normal en las relaciones sociales y en la ley de prohibición al incesto— es aquí trasladada a una prohibición aparentemente exogámica: no mezclarse con seres de otro tótem, en este caso, la chicana Pilar. Insisto, esa es la explicación ingenua: el que la prohibición se deba a que Sam pertenece a la etnia angloamericana y Pilar a la etnia chicana. Como decíamos anteriormente, la mezcla de etnias es evitada por leyes de facto que el propio Buddy, impuso en el pasado.

El filme *Lone Star* se compone, así, como un artefacto híbrido que aparte de presentar un conflicto central propio del género novela negra se llena de personajes cuyos atuendos o vestimentas son propios del género Far West. El filme presenta, además, problemáticas de familia en las tres etnias representadas (de las que se compone la hibridez social del pequeño pueblo de Río County).

La película extiende su foco de interés hacia la alteridad afroamericana, la que es presentada a través del bar para afroamericanos administrado por Otis, cuyo conflicto con Charlie Wave motivó que alguien diera muerte a este último. Como decíamos, Otis tiene un hijo, Delmore, que ha querido desentenderse de la relación con su padre y, también, desentenderse de la afroamericanidad que, para él, constituye una transgresión a la unidad nacional.

Tal vez por la idea inicial de Otis de agrupar a los ciudadanos afroamericanos en su bar, se ha producido un sisma entre el padre y el hijo que no quiere seguir los pasos segregacionistas de su padre del cual se siente abandonado. Delmore, así como el *sheriff* Sam, había partido de casa y ahora ha vuelto a Río County. Como militar-de-rango americano, él defiende solo el reconocimiento de la identidad nacional americana sobre cualquier otro tipo de diferencias. Cualquier forma de apego a identidades grupales, o guetos, sean chicanos o afroamericanos, para él quedan fuera de lo aceptable (Sayles, 2006, 00:50:20).

Delmore practica y ve, en la praxis militar, el espacio neutral ideal que permite ser americano así, sin prefijo de ningún tipo, lo cual permite poder construirse a sí mismo en una esfera neutra. Para este personaje el universo militar sería el especio de integración por excelencia (Sayles, 2006, 01:37:44-01:40:37).

Es en ese marco que Chet, conversando con su abuelo, se entera de que en sus venas corre tanto sangre africana como indígena. Buscando la pureza esen-

cialista, descubre otra esencia: la hibridez. Hibridez genética creada por luchas de frontera. El filme subraya así el absurdo de la búsqueda de una esencialidad identitaria (Sayles, 2006, 01:28:19-01:31:43).

Es así como Sam, indagando el segundo misterio a resolver, aquel de orden personal: quién y cómo era realmente Buddy, su padre, averigua que este había tenido una relación amorosa con Mercedes, la madre de Pilar. Al mismo tiempo, en la investigación del crimen de Charlie Wave —donde descubre que su padre no lo cometió— se entera de que Wave había asesinado a Eladio Cruz, el marido de Mercedes. Estas averiguaciones llegan después de que Sam y Pilar se han reencontrado (Sayles, 2006, 01:22:00-01:25:30), refrescando sus amores prohibidos de juventud y han hecho el amor. Es en una conversación entre ambos, que descubren que Eladio Cruz, el supuesto padre de Pilar, había muerto un año y medio antes del nacimiento de Pilar, cuando ya Buddy, padre de Sam, tenía una relación con Mercedes. De esta manera Sam y Pilar, los supuestos representantes de dos etnias diferentes, que habían creído transgredir la ley de no-mezclarse como etnias, descubren que son hermanos, hijos del mismo padre. Pilar revela a Sam que ella ya está imposibilitada de tener más hijos y que está dispuesta a seguir la relación. Sam accede y así se cierra esta historia (Sayles, 2006, 02:03:08-02:06:20).

Observamos así que John Sayles ha decidido hacer uso del incesto como figura de resolución de su filme cuyo tema es la integración a una nación a través de la celebración de la hibridez. Se puede decir que en este filme hay un constructivismo extremo. Nunca habrá quedado mejor expuesto ese querer construirse a sí mismo bajo sus propias leyes y pasando a llevar una ley totémica esencial y universal a toda agrupación humana. Aunque en esterilidad, la pareja —por amor— desafía y pasa a llevar la determinación esencialista biológica y social. Este sería el lado romántico de este texto filmico que nos ha escenificado Sayles. Lo que vale es la índole del amor y la ignorancia, primero inconsciente de quienes son ellos, y, más tarde, consciente de la determinación biogenética y totémica. De esta manera la pareja pasa a llevar dos fronteras: una como tabú (el incesto) y otra como prohibición (la mezcla).

En este relato filmico tenemos una apoteosis de la simulación: vivirán —a los ojos de otros— como pareja exogámica, una realidad endogámica secreta. La pareja se redime en la simulación que dicta el concepto de decencia. Solo la madre de Pilar será la única que sabrá el secreto de la pareja y como el secreto es socialmente punible...lo callará.

En un filme donde el delito es atravesar la frontera, aquella político-social y geográfica, el *sheriff*, o representante de la ley y de la justicia, cuyo rol hasta ahora ha sido el limpio de todo pecado, ha decidido vivir secretamente en un incesto asumido y autoexculpado. Por decirlo de otro modo: la ley —su representante— ha decidido transgredir la ley, romper una frontera en la frontera.

Tenemos, así, un rompimiento de frontera sagrada, y una desacralización del tabú que tiene lugar en un espacio fronterizo, donde todos aquellos que buscan sus esencias (y su tótem) se encuentran con la sorpresa de que están compuestos

de una dualidad insospechada. Y los personajes que son de comunidades sociales diferentes y que desean romper con ese tabú que les impide contactarse, se encuentran con la sorpresa de que, si social, cultural y totémicamente pertenecen a dos etnias, son, sin embargo, biológicamente hermanos. ¿Un mensaje socio-constructivista liberador para un público esencialista? Tal vez. El filme muestra una cúspide de lo que se puede llegar a ser construyéndose. Hibridez en la composición de los agentes de la historia y celebración metapoética de la hibridez es lo que Sayles nos presenta con su *Lone Star*. Sin embargo, hay material suficiente de asombro para imaginarnos lo que el emisor de este mensaje (el sujeto de la enunciación, en Sayles) quiere que el espectador (cordial o no) haga con el material presentado. La frontera en que queda (ex)puesta la resolución del filme es precisamente en una cuádruple frontera: Los amantes-hermanos (frontera moral) anglo el uno, chicana ella (frontera étnica) junto al río-frontera, y el espectador en la frontera moral de comprender o comprender y aceptar, ilocutivamente, lo visto como posible. El cierre feliz de la historia (el amor triunfante sobre la prohibición étnica y biológica) transgrede los supuestos básicos de toda civilización, el amor triunfa sobre una prohibición de orden antropológico: el incesto.

REAL WOMEN HAVE CURVES

Pero veamos ahora qué realidad nos presenta *Real women have curves* de Patricia Cardoso (2002). Si pensamos en el personaje Ana, ella es la única de una familia de obreros que ha terminado su *high school*. A ella le han ofrecido una beca en Columbia University, lo que constituye una manera de integración evidente. La familia, sobre todo la madre, se niega rotundamente a este proyecto, al que podríamos denominar de integración por vía intelectual. La madre niega esa posibilidad a su hija (Cardoso, 2002, 00:09:30-00:10:10) no sabemos si es por miedo a perderla o por envidia (que la hija tenga una oportunidad que ella no tuvo). De hecho, la madre le ordena trabajar de costurera en la pequeña fábrica de vestidos de Estela, hermana de Ana. El modelo materno de lo que debe ser una mujer, se expresa cuando su marido le pide a Carmen ser comprensiva con el proyecto intelectual de Ana, cuando el maestro, Mr. Guzmán, le ha hablado sobre la beca de estudios para Ana en Columbia University. La respuesta de la madre: “Mi hija no debe educarse en otro lugar, yo sé cómo educarla para que sepa tener una casa, atender al marido y criar unos buenos hijos”. De este modo el esquema de la expectativa que Carmen, tiene para su hija, entra en un sistema axiológico pre-moderno —que la película adjudica a la etnia chicana de primera generación— y que es paralelo y coexistente a la manera angloamericana más moderna.

Aparte de cómo debe ser una mujer en la vida, la otra exigencia materna es que Ana adelgace para encontrar un marido que la sostenga (Cardoso, 2002, 01:06:56-01:10:30). Este sería el esquema-espejo en el que Ana se debe mirar. Ana defiende su apariencia física con la frase que da título al filme *Real woman have curves*, oponiéndose al modelo anoréxico o atlético y duro del modelo físico anglosajón, por lo demás, ya expuesto en otra película inscrita en la producción

de tema chicano como *Spanglish* de James Brooks (2004), donde la madre angloamericana no cesa de correr y de medir su peso y su estado físico. El cuerpo, como cebo de (a)tracción hacia otro sujeto —en el caso de Ana— no es un tema que la preocupe. El filme nos revela los encuentros furtivos de Ana con James, un chico angloamericano de clase burguesa de su misma *high school*. Aparte de una relación sentimental, la relación incluye el sexo secreto y prematrimonial, inadmisibles a los ojos de la madre de Ana. Ana, siendo así como es, incita el deseo y lo goza. En ese detalle narrativo, el filme nos enfrenta a dos fronteras: la interdicción implícita de que una chicana pierda sus valores y mezcle la raza; y la frontera-tabú del sexo prematrimonial también impuesto por la madre que, en este caso, actúa *au nom du père* [nombre del padre]⁴, ya que es ella la figura que representa la ley familiar sustituyendo a un padre existente, pero, hasta un cierto grado, anodino (Cardoso, 2002, 00:55:57-00:58:09).

Después de muchos avatares, Ana recibe la aprobación de su padre (cuando este decide hacer uso de su autoridad) y se va a Nueva York, donde comienza una nueva vida y donde la película subraya esa calidad de vida nueva evidenciando la nueva manera de caminar que Ana lleva por la calle (Cardoso, 2002: 01:18:51-01:18:36).

Tenemos así dos focos: uno que podríamos llamar tradicional y premoderno y que se identifica con el lugar de proveniencia (México provincia y de clase social proletaria) y otro moderno, individualista, donde el sujeto sacrifica la cercanía al hogar y se distancia de los valores compartidos que lo identifican ética y genéricamente: Culto a la familia, trabajo manual y desprecio de lo intelectual, posición supeditada al hombre, sumisión a la ley del padre, (aquí representado por la madre que gobierna *au nom du père*).

Ana, en la última escena del filme, se integra real y simbólicamente al caminar con la gente en las calles de Nueva York, vive el vértigo de decidir por su vida en un tipo de elección de corte existencial. Vemos así, que, con todos estos elementos, la directora de este filme, Patricia Cardoso, se dirige explícitamente a un público receptor inscrito en la categoría de mujer chicana. El nivel de empatía, exigido por la textualidad del filme, tiene a ese receptor —o espectador cordial— en el proceso de decodificación de sus contenidos. La resolución al problema de

4 “Lacan introduit une différence radicale qui consiste à disjoindre le lien du sujet au père du lien que le sujet peut avoir avec la personne du père. En ce sens, la primauté du symbolique, axe que Lacan privilégie au moment où il introduit le Nom-du-Père, est ce qui permet de concevoir le lien au père en termes de fonction et la métaphore paternelle comme ce qui permet l'introduction d'un signifiant qui aura la place d'un nom [Lacan introduit une diferencia radical que consiste en separar el lazo del sujeto al padre de aquel lazo que el sujeto puede tener con la persona del padre. En este sentido, la primacía de lo simbólico, eje que Lacan privilegia al momento de introducir el Nombre-del-Padre, es lo que permite concebir la relación con el padre en términos de función y la metáfora paterna como aquello que permite la introducción de un significante que tendrá el lugar de un nombre]” (Izcovich, 2006, p. 23).

la otredad se da a través de una integración a la multiculturalidad, que se efectúa concretamente en una calle de esa ciudad. Allí queda representado lo que podríamos llamar una elección de vida: la elección de la modernidad, que encarna Nueva York, con todos los valores que tiene, incluido el individualismo. Ana ha pasado nuevamente una doble frontera: la frontera espacial que la integra a la sociedad altamente cultural americana (Nueva York, Universidad) y la frontera que va desde un sometimiento étnico-familiar grupal a una zona de progreso individual y de autoconstrucción. El filme subraya ese paso de lo que somos fatalmente (nuestra vida de obreros, de sacrificios y de vida familiar en una cadena de herencia social) a lo que podemos ser saliendo de ese espacio de herencia social y asumiendo el construir su propia vida lejos de fuerzas obstaculizadores familiares o étnicas.

Resulta inevitable preguntarse qué habrá sentido el espectador modelo, o cordial, de esta película: esa chica chicana que vive una vida como Ana y que vive su conflicto entre dos sistemas de valores. En cualquier caso, la ilocución inscrita en el mensaje narrativo no deja de ser evidente como invitación a repetir el gesto: saltar la frontera de la interdicción familiar hacia la visión existencial y constructivista presentada a través de este ejemplo llamado Ana.

QUINCEAÑERA

En *Quinceañera* tenemos nuevamente la escenificación de una familia chicana. En el inicio de la película se asiste a una secuencia de fiestas de los 15 años de sus hijos. Se comienza con la fiesta de Eileen, prima de la protagonista, Magdalena. Los rituales de esta celebración subrayan irónicamente el parecido que estas fiestas tienen con la celebración de un matrimonio (Glatzer & Westmoreland, 00:01:15—02:20:50). Un matrimonio de jóvenes, casi niños, que, se supone, comenzarán su vida de adultos. La ceremonia incluye casi todos los requisitos y parafernalia de ese ritual clásico. El decoro y la relativa rigidez de los participantes acaba en el baile, celebrado en su domicilio, donde los adultos de la familia miran, no sin cierta envidia, el baile de los jóvenes: un reguetón donde los chicos y chicas bailan en un círculo imitando una relación sexual colectiva. “Quién fuera joven” dice una de las adultas. Todos ríen (00:07:04).

Más tarde, estas risas de los adultos toman otra significación cuando Magdalena, el personaje central de la película debe, un mes más tarde, celebrar su propia fiesta de quinceañera. La madre y una tía se percatan, al probarle el vestido, de que Magdalena tiene ligeramente hinchado su vientre (00:34:25). La madre decide llevar a su hija al médico y este constata que Magdalena está encinta (00:36:16). Ella jura no haber hecho jamás el amor con su novio. Un nuevo control médico revela que Magdalena está encinta y que, sin embargo, es virgen. La médica aclara que es algo posible si en los juegos eróticos con su novio, este hubiera eyaculado sobre el sexo de Magdalena, aunque no hubiese habido penetración (00:47:00 y 01:17:55).

Podemos observar que el filme juega con una ironía intertextual con el texto bíblico. Se trata de una ironía oblicua, pues no es una María que ha quedado

encinta siendo virgen, sino una Magdalena, que lleva el nombre de una pecadora ejemplar. La ironía se refuerza por el hecho de que el padre de Magdalena es policía y jefe espiritual de una comunidad cristiana evangelista. En el aspecto simbólico es un representante de la ley civil y moral. El padre expulsa a Magdalena de la casa a sus 15 años y encinta. Previamente, un primo de Magdalena, Carlos, también ha sido expulsado de su familia por su condición de homosexual (00:38:06). Ambos adquieren un valor de estigmatizados en dos sentidos diferentes.

Carlos y Magdalena, expulsados de sus respectivos hogares, o, en lo intertextual, de sus respectivos paraísos. Se refugian, así, en la casa de un viejo tío-abuelo llamado Tomás. Tío Tomás vive en la planta baja de una casa, donde en la parte superior viven sus propietarios, una pareja *gay* angloamericana. La pareja invita a Carlos a una fiesta (01:20:26) y esta se termina con un *ménage à trois* entre los tres hombres (01:26:20-01:27:10).

Con este hecho, Carlos ha cometido un segundo pecado original en el nuevo refugio paradisiaco de la casa del tío Tomás. Establece una relación escondida con un miembro de la pareja de propietarios (01:39:50). Esta relación se prolonga hasta que el otro miembro de la pareja los descubre (01:02:02). El conflicto acaba con lo que intertextualmente sería una segunda expulsión del paraíso (01:05:00). La pareja de propietarios decide que el viejo tío abuelo Tomás debe irse del lugar con sus dos sobrino-nietos. El *shock* hace que el anciano tío Tomás tenga un ataque cardíaco y fallezca (01:14:56).

De la pareja de primos se destaca su condición de anómala, pues viven la otredad de ser chicanos en una sociedad que los rechaza por su etnia; Carlos vive o sufre la diferencia sexual, todavía estigmatizada en la sociedad norteamericana y mayoritariamente estigmatizada en la sociedad chicana, y Magdalena se ve rechazada por su familia y por su ámbito social por el hecho de ser madre adolescente y sola. Por otra parte, esta niña-chicana-virgen-encinta, es también considerada una anomalía social (y biológica), se ha hecho digna de la expulsión de su familia y, después de muchos avatares, consigue un departamento para ella, para Carlos y su hijo a venir (01:14:40). Esta figura arquetípica e icónica (en el sentido de Pierce) de un marco espacial privado, llamado hogar y, en él, la presencia de una figura masculina y la figura de una mujer encinta constituye una fachada heteronormal perfectamente aceptable en el marco social vigilante en que se mueven estos sujetos.

La película nos ofrece lo que podríamos llamar una redención en la simulación. De cara a la sociedad, este pequeño grupo familiar se lee como instalado en la ley social. Hay la lectura de una pareja heteronormal, padre, madre e hijo, al que Carlos ha prometido sostener y proteger. La redención por la simulación la tenemos simbolizada en el juego de la celebración de la quinceañera como un matrimonio entre Magdalena encinta y Carlos. Esta escena final es la resolución del conflicto. Una resolución disruptiva pero simuladamente no-disruptiva e inscrita en el sema de lo aceptable. *Quinceañera* es un filme que en muchos momentos se detiene a subrayar la doble moral de los medios heterosexuales chicanos y homo-

sexuales angloamericanos donde, para la pareja *gay* propietaria de la casa de la que fueron expulsados, es lícito compartir la sexualidad con un tercero, usando, sin embargo, a ese tercero como objeto y sustrayéndolo de su calidad de sujeto. Apenas Carlos comienza a definir su relación con uno de los miembros de la pareja, el otro reacciona y termina impositivamente la historia con la expulsión de todo lo chicano de su propiedad. Se subraya la calidad de puro divertimento que Carlos significaba para esta pareja: un objeto exótico en el medio *gay*-anglo. El filme *Quinceañera* es un doble espejo dirigido a un público tanto chicano como angloamericano. Allí donde sus imágenes se ven reflejadas, se invita a que el espectador se mire, se encuentre y concluya: la receta queda lejos de toda ironía. Esa integración en la simulación, se propone —sobre todo— dar una imagen de una pareja que se comporta bien ¿para quién?, obviamente, a los ojos de los valores compartidos de la propia etnia chicana y, al mismo tiempo, para los angloamericanos que vigilan el comportamiento de la otredad en su territorio.

EL CARÁCTER DE LAS FRONTERAS Y LAS TRANSGRESIONES A LOS LÍMITES QUE REPRESENTAN

Hemos visto así *Real women have curves* como un proceso de integración a través de una vía intelectual. Ese pasar a este otro lado de una frontera se concreta en muchos sentidos: Ana logra liberarse de la red de rigor doméstico impuesto por la madre. El conflicto entre el deber familiar y la posibilidad de construir su ser, según su propio programa, se resuelve cuando el padre rompe con su propia castración y toma finalmente su rol de autoridad permitiendo la realización del sueño de Ana. La frontera también es física: el río Los Ángeles, que separa la ciudad en dos territorios. El salto diario que Ana hace tomando el bus hacia su *high school*, desde su barrio chicano a través del puente de la calle 6 (hoy demolido), que conectaba y dividía el barrio chicano del resto de Los Angeles. Es un puente que también dividía el *topos* de la permanencia de las tradiciones del *topos* de la realización del sueño americano, el lugar donde está el trabajo o el estudio. Ese pequeño salto diario es el que, al final, permite el gran salto de Ana a Columbia University en Nueva York, lo cual inaugura su nueva vida. La historia de Ana ilocutivamente programa su contenido, por cierto, a todo espectador, pero su apelación indiscutiblemente se dirige a una chica como Ana.

Lone Star nos propone una unión incestuosa entre representantes de dos grupos étnicos en lo que sería una doble transgresión de frontera. El conflicto entre etnias recibe una solución que integra las polaridades de una manera demasiado violenta para un público espectador. El espectador podría preguntarse lo que el enunciante de este producto ha querido con ese gesto. ¿La construcción de mi vida por sobre las leyes sociales? ¿Más allá de la diferencia étnica, más allá de la biología y de la interdicción de la unión interfamiliar? La propuesta, a menos que sea leible como simulación metafórica (de los hermanos Pilar y Sam) de las muchas simulaciones que constituyen el crisol social, no puede quedar para ningún público como receta de integración, pues es una solución condenada a no

reproducirse (en el caso concreto por la esterilidad de Pilar) y —en lo social— por la ley totémica universal del horror al incesto, que en este filme se asume sin que importe más que la unión sentimental. En este relato filmico no tenemos ilocutivamente lo que podríamos llamar un ejemplo a seguir, resulta difícilmente separable la invitación al amor entre etnias (positiva e integrativa) cuando el mismo ejemplo narrativo ha transgredido una norma civilizatoria universal.

En *Quinceañera*, las fronteras vienen impuestas desde fuera, es decir, la fe cristiana, de la cual el padre es un líder y el qué dirán de la sociedad chicana y americana frente a la homosexualidad y a la maternidad-precoz-fuera-de-matrimonio. Esos discursos externos, asumidos e internalizados por la familia misma, constituyen una frontera interior frente a la sociedad (la frontera exterior). La no-pareja o pareja fingida de primos se integra entre sí, desde su posición de excluidos o rechazados, en una tipología de familia que finge normalidad. La pareja, con el bebé de ella y la homosexualidad de él, construyen un simulacro de normalidad para salvarse, para poder seguir viviendo, lo cual queda como receta de aceptación y propuesta ilocutiva al espectador cordial, que sería aquel espectador anómalo que vive en una sociedad de legalidades familiares y de heteronormatividades.

Como vemos, en los dos últimos ejemplos de relatos filmicos analizados, (*Lone Star* y *Quinceañera*) tenemos un final inscrito en un simulacro de normalidad. Seamos pareja y hagamos como que no somos hermanos en *Lone Star* y hagamos como que somos pareja y como que no somos primos en *Quinceañera*. Desde este punto de vista es definitivamente el filme *Real women have curves*, el que trabaja con una (r)evolución en honestidad. En el conflicto solidaridad familiar, limitante del desarrollo individual, frente a individualismo autorrealizante, el filme propone implícitamente lo segundo: un desarrollo que avanza, que (ya)⁵ no disimula su deseo de cambio. Un cambio que se proyecta hacia la integración de la etnicidad en el conglomerado multicultural americano, una integración que no olvida el propio origen. Es la receta ilocutiva percibible en este relato filmico que supone un espectador empático al cambio y al rompimiento honesto e indisimulado de las fronteras asumidas por Ana.

5 Ana había tenido tenía un novio angloamericano. Había vivido en la simulación, ante la familia, de no tenerlo, puesto que había un matiz de transgresión en esa relación. Ahora, en Nueva York, donde las fronteras étnicas se diluyen más, no habrá de quién esconderse.

BIBLIOGRAFÍA

- Austin, J. (1962). *How to do things with words*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Brooks, J. (Director). (2004). *Spanglish*. [Película]. Gracie Films.
- Bühler, K. (1933). *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*. Jena: Gustav Fischer.
- Cardoso, P. (Directora). (2002). *Real women have curves* [Las mujeres de verdad tienen curvas]. [Película].
- Díaz Cruz, R. (2006). *Rosaldo, Renato: Ensayos en antropología crítica*. México: Casa Juan Pablos Editores / Fundación Rockefeller / Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Eco, U. (1979). *Lector in Fabula*. Milano: Bompiani.
- Espejo, R. (2007). *Critical Essays on Chicano Studies*. Bern, Brussels, New York, Oxford, Dublin: Peter Lang.
- Freud, S. (1981). Tótem y Tabú. En *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Giddens, A. (1994). *Sociología*. Madrid: Alianza Editorial.
- Glatzer, R. y Westmoreland, W. (2006). *Quinceañera*. [Película]. Kitchen Sink Entertainment LLC.
- Gómez Montero, S. (2003). *Tiempos de cultura, tiempos de frontera*. México: Fondo Regional para la Cultura y las Artes.
- Greimas, A. (1976). *Semántica estructural. Investigación metodológica*. Madrid: Gredos.
- Greimas, A. y Courtès, J. (1979). *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. Paris: Hachette.
- Greimas, J. A. (1987). *Semántica estructural. Investigación metodológica*. Madrid: Gredos.
- Hernández E., G. (1993). *La sátira chicana. Un estudio de cultura literaria*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- Izcovich, L. (2006). Du Nom-du-Père au père qui nomme. *Champ Lacanien*, 23-31.
- Jakobson, R. (1960). Linguistics and poetics. *Style in Language*, pp. 355-377. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Leiser, E. (1999). Cruzando las fronteras con Freud. *E.PSI.B.A.*, 8, 40-48.
- Lévi-Strauss, C. (1969). *Le totémisme aujourd'hui*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Orecchia-Havas, T. (2010). Despojos y visiones en torno a la frontera. Notas sobre Gringo Viejo y La Frontera de Cristal. *Pjecer*, 37.
- Propp, V. (1971 [1928]). *Morfología del cuento maravilloso*. Madrid: Fundamentos.

- Sayles, J. (Director) (1996). *Lone Star* [Estrella solitaria]. [Película]. Columbia Pictures.
- Sbisà, M. (2002). Speech Acts in Context. *Language & Communication*, 22, 426.
- Todorov, T. *et al.* (1972). *Lo verosímil*. Buenos Aires: Ed. Tiempo Contemporáneo.
- Toto & Constantino, M. (2014). La construcción de la identidad chicana. In: *Les latinos des USA*. Paris: Éditions de l'HEAL: 132-145.
- Valera, B. (1996). Ethnic nicknames of Spanish origin in American English. In: *Spanish Loanwords in the English Language. A tendency towards Hegemony Reversal*. Berlin, New York: Mouton de Gruyter.

PENSANDO EN CONVERSACIÓN: UN DIÁLOGO SOCRÁTICO SOBRE LA UTOPIA Y EL POPULISMO LATINOAMERICANO DESDE DINAMARCA¹

Erick Gonzalo Palomares Rodríguez

PERSONAJES DEL DIÁLOGO: ERNESTO, METTE, ANÍBAL, GALEANO.

Ernesto va a Dinamarca para un seminario sobre Utopía en la Universidad de Copenhague.

Viajé al norte de Europa, en compañía de Galeano, para dar una conferencia sobre Utopía y Populismo, y al mismo tiempo quería ver de qué manera pensaban sobre la utopía en un país donde las condiciones de vida son mucho mejores que las de la inmensa mayoría de latinoamericanos. A mí ciertamente me pareció bella la ciudad, pero no menos espléndida la manera en que los asistentes al seminario escuchaban y daban sus puntos de vista. Después de haber presentado mis ideas y haber escuchado sus críticas, salimos al pasillo del edificio para la pausa del café. Y habiendo visto desde lejos Mette, estudiante en la universidad, que me acercaba a la mesa para servirme un té, se acercó y me preguntó si podíamos hablar sobre la utopía. Yo me volví y le respondí que ese era precisamente uno de los motivos de mi viaje, tras lo cual tomó una taza de café entre sus manos y me dijo:

1 Para un desarrollo más detallado de las ideas expuestas en este texto, léase Palomares Rodríguez, Erick Gonzalo (2021). La condición utópica del populismo: claves para distinguir los populismos del siglo XXI a través de la dimensión temporal de la utopía. En Juan Pro, Monika Brenišínová y Elena Ansótegui (orgs.) *Nuevos mundos: América y la utopía entre espacio y tiempo*. Madrid / Frankfurt am Main: Iberoamericana / Vervuert.

METTE: Ernesto, viniendo desde América Latina, esta ciudad te parecerá una utopía hecha realidad, ¿no es así?

ERNESTO: Eso parece. Cuestiones como poder beber el agua del grifo en vez de comprarla embotellada, al caminar por las calles libremente sin miedo a que te asalten, moverse en bicicleta de forma segura por carriles adaptados, o en sistemas de transporte que no compiten por pasajeros, como lo hacen allá; son todas demandas de cualquier latinoamericano, sin importar su ideología, y muy probablemente las consideren como utopías en sus ciudades.

METTE: Quizá entonces te pasará como a Tomás Moro cuando vuelvas y hables de lo que viste aquí; quien te escuche le parecerá que has visitado una ciudad utópica lejana.

ERNESTO: Puede que sí, aunque preferiría que me pasara más bien como a Edward Bellamy, y que crean que la utopía no está lejos geográficamente, sino temporalmente, y que tarde o temprano será posible alcanzar condiciones de vida similares.

METTE: A mí me ha pasado algo similar, pero al revés. A partir de mis estudios sobre América Latina, y los viajes que he podido hacer por la región, me he dado cuenta de lo afortunados que somos quienes vivimos aquí, y me parece que los daneses no nos damos cuenta de que vivimos en una utopía.

En ese momento intervino Anibal, que al acercarse por un café tras haber salido del auditorio principal luego de finalizada su presentación sobre epistemología del sur, escuchó la última frase pronunciada por Mette sobre “vivir en una utopía”:

ANÍBAL: Será una utopía eurocéntrica...

ERNESTO: ¿Y cómo va a ser una utopía en Europa sino eurocéntrica? ¿No es precisamente eso lo que pedimos en América Latina, un pensamiento latinoamericano? ¿O acaso también debemos cuestionarnos sobre nuestro “latinoamericano-centrismo” al pensar?

ANÍBAL: El problema es que este tipo de utopías se quieran imponer, con diversas formas de violencia, tanto física como simbólica, sobre los pueblos latinoamericanos. Históricamente las élites latinoamericanas no han hecho sino importar ideas de Europa, siempre pensadas con categorías surgidas del Norte, en vez de inventar su propio futuro.

ERNESTO: ¿Y no podríamos tal vez hacer una diferencia entre importación e inspiración? Quizá Mette, que estudia y conoce América Latina, puede contaros si hay algo que aprender de Dinamarca sin sentirnos por ello coaccionados, alienados, explotados o engañados. ¿Cómo pensar América Latina desde aquí sin ser eurocéntricos? ¿Cómo sería un pensamiento danés sobre América Latina?

METTE: Bueno, lo primero que me viene a la cabeza es que no existe una definición unívoca de Dinamarca ni de lo “danés”, que abarque todo lo que pasa, y ha pasado, aquí. Y creo que, por extensión, tampoco sobre lo que es Europa o lo europeo. Si entre danesas somos diferentes, entre europeos lo somos aún más.

Por eso el primer paso para dejar de ser eurocéntricos es dejar de pensar con categorías universales, como “Europa” y “los europeos”. Entender que no todos somos iguales permite observar que aquí, a pesar de “nuestros privilegios de europeos”, también ha habido luchas y resistencias, que los derechos han sido conquistas y no concesiones, y que, si bien el relato sobre las Venas Abiertas de América Latina sigue vigente, no somos la mayoría de los daneses, ni por extensión la mayoría de los europeos, los responsables directos del expolio, a pesar de ser beneficiarios indirectos. Somos muchas y muchos quienes intentamos hacer algo por cambiar todo esto.

ERNESTO: Eso es como decir que en el Norte también hay clases. O como diría nuestro colega Boaventura de Sousa, refiriéndose a quienes en el sur viven una vida de privilegios, hay “norte en el sur” y “sur en el norte”.

METTE: Claro, y para nosotras es un desafío hacer ver a quienes viven aquí que, bajo la apariencia de una utopía, en Dinamarca también hay desigualdad, machismo, explotación y trabajos precarios.

ANÍBAL: Entonces, en la utopía danesa no todo es perfecto...

METTE: Por supuesto que no, pero eso no significa que esto no sea una utopía si se compara con la vida de la mayoría de las personas en América Latina. El desafío aquí es reconocer que somos una utopía para América Latina, pero que eso no significa que todo va bien, y que aún nos queda pensar en nuestra propia utopía danesa.

ERNESTO: ¿Se podría decir, a partir de lo que cuentas, que es posible distinguir entre dos tipos de utopías? Una utopía cuya dimensión es espacial, la utopía en la que se comparan dos lugares distintos, como la “*Utopía*” clásica de Tomás Moro, o la más contemporánea “*Ecotopía*” de Ernest Callenbach, en las que se cuentan las noticias de un lugar distante, y que consisten en comparar una realidad, imperfecta y criticable, con otro lugar distante, en el que las demandas han sido satisfechas y la sociedad ha encontrado una manera justa de vivir.

METTE: Que sería como hablar de Dinamarca en América Latina.

ERNESTO: Así es. Pero también estaría la utopía cuya dimensión es temporal, y que se piensa en un mismo lugar, pero en otra época. Son las utopías que imaginan un futuro mejor para la ciudad en la que se escriben, como *Mirando Atrás* de Edward Bellamy o *Noticias de Ninguna Parte* de William Morris. Utopías que imaginan un futuro distinto, pero desde un mismo lugar.

ANÍBAL: Esta distinción quizá sugiera que el problema con el pensamiento eurocéntrico en América Latina ha sido que pensaban en la utopía en su dimensión espacial, y que las élites y vanguardias han querido imitar las noticias que les llegaban de otros lugares, en vez de pensar en la utopía en su dimensión temporal, es decir imaginar sus propios futuros sin necesidad de importar modelos.

Galeano, que escuchaba junto a mí, en silencio, pero con atención toda la conversación, sacó un paquete de cigarros y nos ofreció salir del edificio para seguir conversando. Fuera,

mientras alumbraba el cigarro de Aníbal, pero mirando de reojo a Mette, Galeano retomó la conversación:

GALEANO: Mette, me parece que Ernesto ha planteado un desafío que, si te parece bien, me gustaría que siguieras abordando: ¿cómo haces para pensar América Latina desde Dinamarca?

METTE: (sonriendo) Con honestidad y humildad. Honestidad a la hora de reconocer nuestras ventajas, reconociendo que las condiciones de vida aquí, y por ende la posición desde la que pensamos, son mucho mejores que las de toda la región. Y eso quiere decir mucho: acá somos apenas 5 millones de personas en todo el país, frente a los 650 millones de latinoamericanos. Pero también humildad a la hora de reconocer que es posible aprender y establecer un diálogo de saberes entre iguales, para hacer emerger las ausencias de todo aquello que queda oculto bajo el manto del discurso oficial, tanto de los gobiernos como de las instituciones, entre ellas muchas veces las propias universidades.

ANÍBAL: Suena muy bien, pero ¿podrías poner algún ejemplo más concreto de cómo llevarlo a la práctica?

METTE: Bueno, pues pensando en la utopía

GALEANO: ¿Puedes hablarnos un poco más de eso?

METTE: Les pondré el ejemplo de una clase, en la que una profesora nos pidió que imagináramos una utopía. Luego de que cada una presentó ante el resto de estudiantes su utopía, descubrimos que casi todas habíamos imaginado una utopía inspirada en Dinamarca, una utopía que no es tan distinta de la realidad que vivimos ahora, solo que con mejor clima y más comida, particularmente frutas. Ahora bien, todas estudiamos América Latina, e incluso hemos pasado meses de intercambio gracias a las becas del gobierno danés. Así que todas reconocemos, con honestidad, que las condiciones de vida de Dinamarca son muy buenas comparadas con las de allí.

ERNESTO: Por eso me preguntabas al principio lo de ver a esta ciudad como una utopía hecha realidad...

METTE: Claro, pero la clase no terminó ahí. La profesora, que no es danesa sino latinoamericana, se sorprendió de nuestro aparente conservadurismo. Y así nos lo hizo notar: “¿cómo puede ser que no haya nada que mejorar? ¿es acaso verdad que todo aquí es perfecto?” Ella era consciente, como latinoamericana, de que las cosas aquí son en muchos aspectos mejores, pero nos pidió que hiciéramos un esfuerzo y pensáramos críticamente sobre aquellas cosas que pueden no estar del todo bien. Todas nos sentimos algo avergonzadas de este aparente conformismo, así que respondimos con un ejercicio colectivo de reflexión crítica sobre nuestra sociedad. Muchos temas salieron a la luz: el machismo que aún existe, el racismo, los trabajos precarios, la privatización de servicios públicos esenciales y que no funcionan bien, como la atención médica primaria, o las guarderías que no tienen suficiente dinero para contratar pedagogos, entre muchos otros. Pero hubo un tema en particular que causó gran debate: la monarquía.

ANÍBAL: ¡Oh! La institución europea per excellence. Hay más países con monarquías parlamentarias en Europa Occidental que sin ellas. Y los que se libraron de ellas pagaron el costo de una dictadura, como España, Grecia o Portugal. Pero el resto, con excepción de Francia, Alemania o Italia, aún siguen creyendo en ese derecho divino y hereditario que legitima la monarquía.

METTE: No estoy segura si se explique su permanencia porque se crea en ese derecho divino que las respalda. Más bien lo que surgió en el debate durante la clase, y es lo que quiero contarles, es que hubo quien dudó sobre una utopía sin la monarquía, porque era muy difícil, incluso más allá de lo utópico, imaginar que se pudiera cambiar la constitución del país, que es la que reconoce a la monarquía.

ERNESTO: Los límites de la utopía... Para que sea creíble, y no una simple ficción, debe ser una mezcla de realidad y posibilidades futuras. Pero el elemento de realidad presente, identificable por quienes lo leen, es lo que le da credibilidad y fuerza a la imaginación utópica.

METTE: Precisamente esa credibilidad utópica fue aportada en el debate con ejemplos latinoamericanos: las Asambleas Constituyentes de Bolivia y Ecuador. Veíamos que era posible encontrar inspiración en lo que hicieron al reconocerle derechos a la naturaleza, como dicta el artículo 71 de la Constitución de Ecuador, o al imaginarse otros horizontes de vida distintos a las ideas de “progreso” y “desarrollo”, con sus propuestas del Buen Vivir: el Sumak Kawsay y el Suma Qamaña. Pero fue el propio proceso de la Asamblea Constituyente lo que más nos llamó la atención, es decir, la manera en que la gente se reunió para discutir los cambios y luego votarlos en referéndum.

GALEANO: Hacer reales los cambios en la constitución que aquí parecen imposibles...

METTE: Así es. Y aquí es donde apareció la humildad de la que hablaba, porque los ejemplos nos obligaron a reconocer que esos países andinos, que suelen menospreciarse por sus bajos niveles de educación y sus altos niveles de pobreza y corrupción, con sus infraestructuras y recursos muy limitados, aun así, ellos, en un ejercicio democrático y de participación ciudadana, pudieron hacerlo realidad. ¿Por qué entonces no habríamos de imaginárnoslo nosotras acá? ¿Por qué no reconocer que eso era algo de lo cual aprender? ¿Por qué no escuchar y leer con mucha atención sobre su experiencia, que ha sido muy importante para ellos, pero que también puede serlo para nosotras si logramos establecer un diálogo transatlántico en el que se reconozca el valor de los saberes y experiencias por igual?

ANÍBAL: La intención de las preguntas es buena, pero son muchos los obstáculos para un diálogo de ese tipo, empezando por la percepción que se tiene de los gobiernos que impulsaron esas Asambleas Constituyentes, los llamados “populistas”.

ERNESTO: Aunque “populismo” en Europa suele interpretarse de forma distinta que en América Latina.

METTE: También hemos aprendido eso de América Latina, a distinguir entre diferentes tipos de populismos. Porque en Europa estábamos acostumbrados a etiquetar como populistas a los partidos políticos que tienen un discurso xenóforo, y que buscan conservar una cultura tradicional. Como aquellos que hablan de “lo danés”, o “lo francés”, o lo “holandés”, por poner ejemplos de países donde los partidos populistas, que también llamamos de extrema derecha por su odio a los migrantes, han tenido muy buenos resultados electorales, llegando a ser la tercera o incluso la segunda fuerza política más votada en el parlamento, como pasó aquí en las elecciones de 2015, año en que el Partido de Pueblo Danés fue el segundo partido más votado.

GALEANO: Qué distinto de América Latina. Cuando empezamos a escuchar sobre populismos era para descalificar a los nuevos gobiernos de principios de siglo XXI, empezando con Venezuela, y después con Bolivia, Ecuador y Argentina. Todos los tildaron de populistas, tanto los partidos opositores como los medios de comunicación, para descalificar sus programas electorales primero, y de gobierno después.

METTE: Sin embargo, parecían distintos a lo que conocíamos como populistas en Europa. Aunque también compartían ciertos rasgos, como tener líderes carismáticos, o su crítica a la economía neoliberal de libre mercado, abogando en vez de ello por un proteccionismo que diera prioridad a la economía nacional y los trabajadores locales. Además, había similitudes en su demanda de una mayor soberanía nacional, allá frente a los yanquis y a los Organismos Internacionales, y acá frente a los tecnócratas de Bruselas y la “troika” formada por la Comisión Europea, el Banco Central Europeo, y el Fondo Monetario Internacional.

ANÍBAL: ¡Oh! El FMI... un viejísimo conocido de América Latina... A los europeos también les tocó probar un poco de la medicina que nos fue recetada durante muchos, pero que muchos años allá...

METTE: Lo sé, y en eso veíamos que los populismos latinoamericanos habían ofrecido una alternativa a las políticas de austeridad recetadas por el consenso neoliberal, y que en vez de ello habían propuesto nuevas vías para una vida mejor. Y que lo habían llevado incluso a sus constituciones e intentado implementar desde el gobierno.

GALEANO: Que hayan tenido éxito o no en su misión está aún a debate, pero tienes razón al decir que al menos sugirieron nuevas vías para alcanzar una vida mejor.

ANÍBAL: En cualquier caso, hoy en día, sea cual sea el tipo de populismo, está mal visto. Que a uno lo llamen populista es una ofensa.

ERNESTO: Pero no siempre fue así, hubo un tiempo en que la palabra populismo no tenía esa connotación negativa, como cuando se fundó en 1882 el Partido del Pueblo en Norteamérica, el primer partido populista de la historia moderna de Occidente. Mientras que ahora la palabra se usa como arma arrojada para descalificar al adversario, ellos se consideraban a sí mismos como un

partido populista y estaban orgullosos de serlo, ya que esto implicaba representar al pueblo.

ANÍBAL: Un partido político que verdaderamente represente al pueblo, eso sí que es una utopía en estos tiempos...

ERNESTO: Hablando de utopía y populismo, ¿sabían que este primer partido político populista repartía la utopía de Bellamy entre sus militantes? Este libro, que llegó a ser uno de los más vendidos de la época, tuvo enorme repercusión en la conformación de los ideales y el programa político del Partido Populista.

GALEANO: Si es verdad que el Partido del Pueblo fue el primer partido populista de la historia contemporánea, podríamos decir entonces que el populismo nació acompañado de la utopía.

ERNESTO: De hecho, algo así sugerí en mi presentación durante el seminario aquí en Copenhague, que la utopía es una condición necesaria del populismo, que todo populismo es utópico. Y que es precisamente la diferencia entre utopías lo que nos permite distinguir entre unos populismos y otros.

METTE: ¿Distinguir entre populismos de derecha y populismos de izquierda?

ANÍBAL: Derecha e izquierda... nociones eurocéntricas de la modernidad que poco nos ayudan a orientarnos en la política contemporánea.

ERNESTO: Por eso propongo la distinción entre populismos utópicos y populismos retrotópicos, para reemplazar esas categorías.

En ese instante comenzó a llover. Era la primera jornada del seminario y no había más presentaciones sino hasta el día siguiente. Mette sugirió continuar con la conversación en una "bodega" danesa; bares en los que aún dejan fumar. Por dentro, las paredes del Bar Victoria estaban decoradas con fotos en blanco y negro de escritores y filósofos. Mientras Aníbal se acercaba a la barra a pedir la primera ronda, Mette nos contó que esas fotos tenían un valor muy especial para el que atendía el bar, un migrante que llegó hace muchos años de un país donde encarcelaban a personas por leer libros de esos autores.

METTE: A mí, como danesa, me cuesta trabajo pensar que pueden meterte a la cárcel por leer un libro.

GALEANO: Sí, ¡incluso la lectura puede ser una utopía!

METTE: Bueno, todas las utopías son literatura.

ERNESTO: Yo diría más bien discursos. Son discursos que tienen cierta forma, digamos literaria. Pero toda utopía es discursiva.

GALEANO: Y al parecer también populista.

ERNESTO: Bueno, todo populismo es discursivo. Y aunque no puedo decir con certeza que toda utopía sea populista, sí creo que todo populismo tiene detrás una utopía.

ANÍBAL (*volviendo de la barra y mientras repartía vasos para cada uno*): Cuéntanos un poco más de esa distinción que propones, Ernesto. ¿En qué consiste el populismo utópico y el retrotópico?

GALEANO: Primero tendrías que explicar por qué crees que la utopía es parte esencial del populismo, que es tu premisa básica.

ERNESTO: Para ello antes hay que reconocer que los políticos, los medios de comunicación y la opinión pública en general, tratan el populismo de manera diferente a como se intenta desde ciertos sectores de la academia.

ANÍBAL: Sobre los primeros está claro, el consenso entre medios de comunicación y partidos políticos tradicionales es que el populismo es un peligro para la democracia.

ERNESTO: Y en parte tienen razón. O al menos así lo piensa buena parte de la academia, que ve en el populismo una grave amenaza a los valores liberales del pluralismo. Y es que una característica de los populismos es que se abrogan en exclusiva la representación del pueblo. Solo ellos saben lo que quiere el pueblo, y por ende solo ellos tienen la legitimidad de implementar su programa electoral.

METTE: Así que la academia coincide con la opinión pública respecto a la amenaza que representa el populismo.

ERNESTO: No toda. Dentro de la academia también hay quien piensa que el populismo está íntimamente relacionado con la política en democracia. Y que en un sistema político en el que manda el pueblo es normal que se hable y gobierne “en nombre del pueblo”.

GALEANO: *Demos*: pueblo, *Kratos*: gobierno. Democracia: el gobierno del pueblo.

METTE: Así que hay tanto quien critica el populismo como quien lo defiende.

ERNESTO: Más que una defensa, es un intento por comprender lo que subyace al fenómeno, antes que despreciarlo. Y es precisamente uno de estos intentos por entender el populismo y su relación con la política, lo que me ha ayudado a observar la relación entre utopía y populismo. Un enfoque discursivo que entiende que lo que llamamos populismo es un síntoma, una consecuencia, una expresión de la política en democracia, y que sus características no son sino parte esencial de la propia política democrática. Por ejemplo, el que haya líderes carismáticos no es la causa, sino la consecuencia de un tipo de política democrática que necesita de candidatos en sus elecciones, y cuyos nombres y caras sirven para articular el descontento y aglutinar la diversidad de demandas de la sociedad.

METTE: ¿Y ese es un enfoque latinoamericano o europeo?

ERNESTO: Pues yo diría que ambos. Lo desarrolló un argentino de apellido Laclau, pensando en la política latinoamericana, pero desde Europa, en Reino Unido, y con un arsenal teórico que entra dentro de la categoría de “filosofía continental”, es decir, la filosofía posestructuralista desarrollada en Europa desde la segunda mitad del siglo XX.

GALEANO: Eso me suena a una manera de pensar que ejemplifica lo fértil que puede ser una perspectiva que incluye tanto a América Latina como a Europa en su desarrollo teórico.

ERNESTO: Lo más interesante de su perspectiva, o al menos para la relación entre populismo y utopía, es que, en su intento por encontrar lo que define de forma “ontológica” a lo político, es decir, la esencia de la política, él sugiere que hay

que desplazar nuestra atención, o lo que llamaríamos en la academia la “unidad de análisis”, de los agentes y sus identidades a las “demandas”.

METTE: ¿Cómo se podrían analizar a los populismos desde esa perspectiva?

ERNESTO: Tratemos de pensar de manera esquemática, cuáles son las características del populismo. Lo que suele decirse de todos ellos es que tienen líderes carismáticos.

ANÍBAL: Aunque algunos dirían más bien autoritarios.

ERNESTO: También se les caracterizan por sus tonos de confrontación en el discurso, de antagonismo entre amigo y enemigo, en el que ellos, y solo ellos, representan al pueblo frente a una élite, mafia, casta, o status quo que es responsable de que las demandas no se vean satisfechas.

METTE: En eso coinciden todos.

ERNESTO: Pero esas son solo las formas del discurso: autoritario o carismático, que busca la confrontación en vez de la conciliación. Ahora pensemos en el contenido de los discursos. ¿Qué demandan?

METTE: ¿Lo que yo decía, sobre el fin de la austeridad y la recuperación de la soberanía? Y en el caso de los populismos en Europa, que se vayan los migrantes, o que al menos se adapten a las formas de vida “tradicionales”.

ERNESTO: De acuerdo con este enfoque, lo que importa en nuestro análisis son las demandas. Son ellas las que hacen posible, no solo los populismos, sino “la política” en sí misma.

METTE: ¿Con demandas quieres decir reivindicaciones?

ERNESTO: Sí, la palabra “demanda” tiene una doble interpretación. Una demanda es un tema, un *issue*, se diría en inglés. Una preocupación de la ciudadanía ya sea esta una política pública, un bien, o un derecho, como puede ser una mejor movilidad urbana, el acceso al agua potable o un derecho a la salud. Pero también tiene una interpretación como “exigencia”: cuando alguien demanda algo es porque exige que se le ponga atención, que se resuelva su problema. Cuando los movimientos sociales y políticos salen a las calles a reivindicar sus derechos, hacen demandas que buscan ser atendidas.

METTE: Entonces cuando la gente sale a la calle para “demandar” algo, se refieren a algo en concreto como el acceso al agua potable o el derecho a la interrupción del embarazo, pero al mismo tiempo lo exigen.

ERNESTO: Y no solo eso, sino que precisamente son esas “demandas concretas” las que ayudan a articular los movimientos sociales. La gente se agrupa, se identifica, actúa y se moviliza en torno a ellas, para exigir que se cumplan. Una exigencia que se dirige a ese “otro”, “el enemigo”, que es el culpable de que las cosas estén como están, y no sean de otra manera.

ANÍBAL: ¿Y dónde entra la utopía en todo esto?

ERNESTO: Pues en la propia exigencia de la demanda, característica de los populismos. Para que uno quiera que algo sea diferente, primero tiene que imaginárselo. Uno tiene que creer que es posible que sea de otra manera. Exigir la satisfacción de una demanda implica imaginar un estado de cosas en el cual lo que

está ausente se hace presente, lo que falta se completa, o lo que sobra se elimina. Implica creer que es posible una situación distinta a la actual. Para demandar lo que no se tiene es necesario un ejercicio de imaginación, de deseo cumplido en el futuro. Se requiere idealizar un estado de cosas distinto, para articularlo discursivamente, y ese lugar donde todas las demandas han sido satisfechas es la utopía.

ANÍBAL: ¿Y eso fue lo que hicieron entonces los populismos latinoamericanos? ¿Proponer una utopía en el que sus demandas fueran satisfechas?

ERNESTO: Una utopía que, en el caso de Bolivia y Ecuador, por ejemplo, plasmaron en sus constituciones.

METTE: En la clase en la que discutimos sobre la utopía en Dinamarca de alguna manera llegamos también a esta conclusión. La profesora nos hizo ver que imaginar utopías no solo es posible, sino necesario. Solo creyendo que las cosas pueden ser distintas, la política puede proponer y exigir el cumplimiento de las demandas. La política así se vuelve una actividad para pensar en una vida mejor, que no necesariamente tiene que conformarse con aceptar el estado actual del mundo, como si fuera un designio divino inapelable, sino que permite intentar imaginar formas de vida nuevas, como lo hicieron los populismos en América Latina. Al mismo tiempo, el caso latinoamericano nos ayudó a reinterpretar el populismo, y considerar que no todo populismo es xenófobo y conservador, sino que hay otros tipos, como el de Bolivia, Ecuador, o Venezuela, que propusieron modelos de vida diferentes.

ERNESTO: Creo que, cuando se reconoce esa dimensión utópica del populismo, es posible distinguir entre los diferentes populismos que ha habido en Europa y América Latina, y ver que algunos imaginan utopías a futuro, mientras que otros sugieren que su utopía está en el pasado.

ANÍBAL: Me imagino que con esto llegamos por fin a tu distinción sobre populismos utópicos y retrotópicos que sirva para reemplazar las nociones de derecha e izquierda.

ERNESTO: No sé si las reemplace, pero al menos sí nos puede ayudar a pensar de otro modo a los populismos, a partir del tipo de utopía que proponen. Por ejemplo, las utopías del “Buen Vivir” de Bolivia y Ecuador imaginaban un futuro diferente, inédito, con un horizonte distinto a las tradicionales ideas de progreso y desarrollo, en el que las diversas naciones y cosmovisiones se reconozcan por igual, e incluso que la Naturaleza tenga derechos. Esto implicaba pensar en un futuro ideal, en el que todas las demandas encuentran satisfacción.

METTE: Esta es la idea de utopía que nosotras reconocimos en clase gracias a América Latina ¿Pero en qué consiste el populismo retrotópico entonces?

ERNESTO: Aquel que, en vez de mirar al futuro, mira al pasado. A principios de este siglo XXI, esto fue lo que destacó en los populismos de Europa primero, y después en nuestro continente con Trump en América del Norte y Jair Bolsonaro en Brasil. Estos populismos proponían la satisfacción de las demandas mirando al pasado, planteando utopías que describían con ideas como “de nuevo”, “volver a”, “retomar”, “recuperar” o “tener de vuelta”. Todas estas nociones hacían

referencia a un pasado mejor, y que por lo tanto era necesario recuperar para mejorar las condiciones de vida de las personas. Estas utopías no se plantean como un futuro nunca antes visto, sino una *mirada atrás*, una vuelta al pasado.

METTE: Me has hecho pensar en la campaña impulsada por el Partido de la Independencia del Reino Unido para salir de la Unión Europea, que decía “*Recuperar el control de nuestro país*”

ERNESTO: Ese es un ejemplo que además tuvo enorme repercusión política.

GALEANO: E histórica...

ERNESTO: Y podemos ver otros ejemplos en Europa. Marine Le Pen en Francia, que fue la segunda más votada en las últimas elecciones, proponía “*Volver a poner a Francia en orden*”; así como los dos movimientos populistas holandeses con gran respaldo electoral, el Forum por la Democracia, que proponía “*Recuperar tu voz*”, o el eslogan de Geert Wilders que fue “*Holanda nuestra de nuevo*”.

METTE: Acabo de recordar que el año en que el Partido del Pueblo Danés fue el segundo más votado, su reunión anual, la más concurrida en su historia según declararon a los medios, llevó por título “*Dinamarca debe recuperar el control*”.

ERNESTO: Y esta referencia al pasado puede estar en los slogans de forma explícita, pero también de forma implícita. Como en el caso de Brasil, con slogans como “*Quiero mi país de vuelta*” o “*Brasil encima de todo, Dios encima de todos*”, pero también en las opiniones y decisiones de Jair Bolsonaro, que nunca ha ocultado en sus declaraciones su aprecio por la dictadura militar impuesta el año 1964, y que ha intentado de algún modo traerla al presente gobernando de la mano de militares, y con un estilo autoritario que recuerda esos años.

ANÍBAL: Ya que has cruzado el Atlántico con tus ejemplos, habrá que agregar entonces el “*Hacer América Grande de nuevo*” de Donald Trump.

ERNESTO: Aunque es muy famosa, esa frase no ha sido utilizada solo por Trump; en España, durante las elecciones de 2016, el partido político VOX proponía “*Hacer España grande otra vez*”

METTE: ¡Qué original...!

ANÍBAL: Serán los límites de la utopía de los que hablábamos...

GALEANO: Más bien los límites de la imaginación... (*risas de todos*)

ANÍBAL: Pero no todos los populismos de derecha, o retrotópicos como propones, han articulado tan claramente estas referencias al pasado. Más bien en lo que todos coinciden es en su rechazo a los migrantes.

ERNESTO: Claro, pero ¿cómo articulan discursivamente este rechazo?

METTE: ¿Promoviendo una cultura originaria y auténtica? O al menos eso es lo que creo que pasa aquí en Dinamarca, que se pide a los migrantes que se “integren” en la cultura danesa, que “se vuelvan daneses”. Aunque claro, yo que soy danesa no sé bien qué significa eso; sobre todo cuando sé que hay daneses con cuyas ideas, hábitos o creencias no tengo nada en común.

ERNESTO: Conservar y promover lo “danés”, lo “brasileño”, lo “español”, lo “holandés”, es la manera en la que estos populismos proponen una utopía que

vincula esa situación ideal de satisfacción de las demandas con una restricción a la diversidad que evoca el pasado. Ese pasado al que se mira para conformar la utopía se identifica con una identidad nacional, relacionada con cierta religión, lenguaje y tradiciones.

ANÍBAL: Es decir, lo caracterizaba la época de los Estados-Nación de la Modernidad, antes de que los flujos e interconexiones de personas, bienes, servicios e información se intensificaran con la globalización.

ERNESTO: Por eso se vuelve utópico proponer barreras en el mundo globalizado, poroso, dinámico e interconectado de este siglo XXI, y cualquier referencia a preservar intacta “la cultura típica” o una “identidad originaria”, como lo brasileño, lo español o lo danés, es una “retrotopía”, ya que mira a un pasado en el que esto era posible.

ANÍBAL: Preservar las identidades nacionales de la época de la modernidad se antoja una utopía en un mundo postmoderno, y creer que se pueden conservar intactas las “culturas antiguas” en una época de interculturalidad es una utopía.

ERNESTO: Una utopía que aspira a un pasado en el que no existía la globalización, por eso es una retrotopía. Lo característico de los populismos retrotópicos es que su mirada al pasado se vincula con la necesidad de cerrar la comunidad política en nombre de una autenticidad tradicional, y de abrogarse a sí mismos el derecho de expulsar a quienes no forman parte de ella, como condición necesaria para alcanzar la satisfacción de las demandas.

METTE: No sé si sea así en todos lados, pero al menos aquí en Dinamarca sí lo es. Existe un discurso populista que intenta excluir lo que no es “danés”, como condición para que las cosas sean mejores.

ANÍBAL: Así que la utopía danesa no es perfecta.

METTE: Claro, y esa fue la conclusión a la que llegamos en nuestra clase gracias a los ejemplos latinoamericanos; y a la que de nuevo ahora llegamos con esta nueva forma de ver el populismo a partir de la utopía que mira al futuro y la que mira al pasado.

ERNESTO: Bueno, debo reconocer que esta distinción entre una utopía del futuro y una utopía del pasado no es novedosa. Todo lo contrario, se remite a los orígenes del pensamiento político europeo: “*La República*” de Platón y su contraparte, “*La República*” de Cicerón. Platón idealiza su *polis* en un futuro, y aunque cree que es bastante improbable implementarla considera que es necesario intentarlo para que “la vida valga la pena ser vivida”. Frente a eso, Cicerón plantea que la mejor manera de organizar la vida en sociedad debe encontrar inspiración mirando al pasado, lo que él llama “el pasado glorioso” de Roma.

METTE: Así que, al igual que nosotras que durante la clase fuimos capaces de pensar sobre la utopía en Dinamarca gracias a América Latina, tú eres un latinoamericano que se ha inspirado en Europa para pensar la utopía y el populismo en ambos continentes.

ERNESTO: Pero con humildad y honestidad como decías.

METTE: Quizá ahora puedo responder a tu pregunta y decir que en eso consiste pensar sobre América Latina desde Dinamarca: tomar en consideración ambas orillas del Atlántico en un diálogo entre iguales.

GALEANO: ¡Como el que acabamos de tener hoy!

ANÍBAL: ¡Salud por eso!

Al escucharnos reír tras el brindis, un grupo de daneses en la mesa más próxima buscó integrarse en la conversación, y rompieron el hielo preguntando “de dónde son” y “qué hacen aquí”. Mette aprovechó para despedirse, quería dormir temprano para estar fresca durante la segunda jornada del seminario. Aníbal decidió quedarse más tiempo en el bar, para responder a esas dos grandes preguntas de la filosofía con las que se saluda a todo extranjero. Galeano y yo decidimos irnos, pero no a dormir; preferimos antes dar un paseo junto al canal, y assimilar este ejercicio de pensar sobre América Latina desde Dinamarca.

SOBRE LAS AUTORAS Y AUTORES

ANNE MARIE EJDESGAARD JEPPESEN

Doctora, profesora titular emérita, fundadora y exdirectora de Centro de Estudios Latinoamericanos [CLAS] en la Universidad de Copenhague, área de trabajo: historias y culturas de América Latina. Ha publicado sobre movimientos sociales, democracia, mujeres, en especial sobre Bolivia y Argentina.

JULIA SUÁREZ-KRABBE

Profesora titular en Estudios Interculturales en el Departamento de Comunicación y Artes de la Universidad de Roskilde. Su trabajo se centra en el racismo y la colonialidad, los derechos humanos, el desarrollo, la producción de conocimiento, la educación y la descolonización en Europa y las Américas.

JAN GUSTAFSSON

Profesor titular de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Copenhague desde 2012. Anteriormente ha sido profesor titular de Estudios Latinoamericanos en Copenhagen Business School y, de 2010-2012, director de The Center for American Studies de esta universidad. Tiene un doctorado en estudios culturales latinoamericanos de 1999. Ha publicado sobre varias temáticas de sociedad y cultura latinoamericanas, entre ellas historia, literatura y cultura cubanas, especialmente desde 1959 hasta hoy; La utopía en sus dimensiones teórica y empírica; La

fotografía en la ficción narrativa; Construcciones identitarias en América Latina; Cine y sociedad en Cuba y América Latina; Música y subjetividad en América Latina; Narrativa Latinoamericana Contemporánea. Sus artículos han sido publicados en revistas y libros en Chile, México, España, Uruguay, Escandinavia y otros. Ha publicado, además, tres novelas (en danés) y, en colaboración con el fotógrafo cubano Oscar Alvarez Holt Seeland, el libro de fotografías y ensayos breves *Memorias de la utopía — Cuba en los 80 y 90* (2017).

ÓSCAR GARCÍA AGUSTÍN

Profesor titular en el Departamento de Cultura y Aprendizaje de la Universidad de Aalborg y director del grupo de investigación Democracia, Migración y Sociedad [DEMOS]. Sus principales líneas de investigación son la teoría y las prácticas democráticas, populismo, migración y solidaridad. Ha publicado *Podemos and the New Political Cycle* (Palgrave Macmillan, 2018), editado junto a Marco Briziarelli, y *Left-Wing Populism. The Politics of the People* (Emerald, 2020).

GEORG WINK

Profesor titular de Estudios sobre Brasil y director del Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Copenhague. Con una formación interdisciplinaria en Estudios Latinoamericanos, ha ocupado puestos en la Universidad Libre de Berlín, la Universidad Federal de Minas Gerais, de Brasil, y la Universidad Técnica de Dresde. Además de numerosos artículos, ha publicado monografías sobre la prensa brasileña independiente durante la dictadura militar y las construcciones discursivas de la identidad colectiva en Brasil. Publicó recientemente *Brazil, Land of the Past: The Ideological Roots of the New Right* (Bibliotopia, 2021) y el volumen editado con Sara Brandellero y Derek Pardue *Living (Il)legalities in Brazil: Practices, Narratives and Institutions in a Country on the Edge* (Routledge, 2020).

MARIE KOLLING

Investigadora posdoctoral en el Instituto Danés de Estudios Internacionales. Tiene un doctorado en antropología de la Universidad de Copenhague y está afiliada a la Universidad Federal de Bahía. Su investigación se centra en la marginalidad urbana, la deuda, el género, la vivienda y la política en Brasil. Ha publicado en revistas académicas como *Bulletin of Latin American Research*, *City & Society* y *Ethnos*, y publica en periódicos y revistas sobre temas de política y actualidad en Brasil. Ha producido una película etnográfica sobre el reasentamiento forzoso en Recife, Brasil, *De Andada [Moving]* (2014), y coprodujo un podcast sobre pobreza, deuda y nuevas tecnologías financieras titulado “Cashlessness: A Look at Life on the Margins of a Digitalizing Economy” (2019).

ELENA ANSÓTEGUI

Investigadora vinculada a Center for Latin-American Studies [CLAS] de la Universidad de Copenhague, donde también trabaja como docente. Ha publicado varios artículos y editado dos monografías sobre el estudio de la utopía. Su investigación se centra en el análisis del discurso de movimientos sociales indígenas, principalmente, en las manifestaciones del zapatismo.

JULIE WETTERSLEV

Una investigadora y activista danesa, actualmente cursando su doctorado en Derecho Internacional en el Instituto Universitario Europeo, en Florencia, Italia. Su tesis está centrada en el proceso de titulación de tierras como territorios indígenas en la Costa Caribe Norte de Nicaragua, desde un acercamiento histórico y antropológico a la creación de normas legales y su interpretación.

JULIO JENSEN

Profesor titular del Departamento de Inglés, Alemán y Lenguas Románicas de la Universidad de Copenhague, especializado en literatura y cultura del mundo hispánico, especialmente Siglo de Oro y siglo XX.

DIANA GONZÁLEZ MARTÍN

Profesora del Departamento de Comunicación y Cultura, Universidad de Aarhus, Dinamarca. Licenciada en Filología Hispánica (2003, Universitat Autònoma de Barcelona) y Doctora en Artes Escénicas (2009, Theatre Institut Barcelona). En 2011 participó del proyecto de investigación de la Universitat Autònoma de Barcelona “The Novelized Memory” para realizar investigaciones sobre estudios de memoria cultural principalmente aplicados al pasado violento reciente de España. Sus intereses principales en la investigación se centran, por un lado, en explorar los movimientos sociales en todo el mundo y, por otro, en encontrar formas alternativas de recuerdo en Europa que nos permitan vivir juntos en sociedades inclusivas y cohesionadas.

CLAUDIO CIFUENTES-ALDUNATE

Chileno de nacimiento y danés de adopción. Doctorado en literatura hispanoamericana por la Universidad de Friburgo, Suiza, con un doctorado sobre Mario Vargas Llosa publicado en Odense University Press en 1983, con el título “Conversación en la Catedral, Poética de un Fracaso”. Es, desde 1981, profesor titular de Literaturas Iberoamericanas en el Instituto de Ciencias de la Cultura de la Syddansk Universitet, Dinamarca. Durante toda su vida académica ha tenido como foco central de interés la semiótica y el análisis literario y cinematográfico. Una parte de su investigación se centra en la escenificación de la verdad en la historia y en la literatura. Ha sido profesor invitado durante diez años en la Universidad de Aquisgrán, Alemania. Ha sido miembro del Laboratorio de estudios italianos ibéricos e iberoamericanos [LEIA] de la Universidad de Caen,

Baja Normandía, Francia, donde se ha ocupado especialmente del microrrelato y de la literalización de la ciudad en poesía y prosa. Actualmente se ocupa de un proyecto sobre las últimas tendencias en el cuento argentino y chileno, así como también de un proyecto “de vida” sobre semioestética. Dentro de esto último, lleva adelante un proyecto sobre el sentido del silencio en la cultura en general y en la literatura en particular.

ERICK GONZALO PALOMARES RODRÍGUEZ

Investigador del Centro de Estudios para América Latina CLAS de la Universidad de Copenhague e Investigador Asociado para el proyecto Ciudades Transformadoras y Atlas de Utopias del Transnational Institute [TNI], Amsterdam. Cuenta con un doctorado en Gobierno y Administración Pública por la Universidad Complutense de Madrid y una maestría en Desarrollo, Innovación y Cambio, por la Univesidad de Bolonia.

**COLECCIÓN ANTOLOGÍAS DEL PENSAMIENTO SOCIAL
LATINOAMERICANO Y CARIBEÑO**
SERIE **MIRADAS LEJANAS [DINAMARCA]**

Plantear o acusar que cierto pensamiento latinoamericano puede ser eurocentrista, implica asumir que las ideas tienen un origen, una nacionalidad y que, además, puede no corresponder con la identidad y el territorio de quienes las piensan: latinoamericanos pensando con ideas europeas. Esta distinción epistemológica entre la identidad de las ideas y la de las personas que las piensan nos es útil para introducir los escritos de este libro: autoras y autores que, pese a estar en Dinamarca, piensan de "forma latinoamericana sobre Latinoamérica". Como en el reflejo de un espejo, estas autoras y autores están situados en Europa, pero piensan en y con América Latina, un "pensamiento en diálogo" con Latinoamérica.

Los textos aquí reunidos no solo desbordan estas categorías entre pensamiento puramente eurocéntrico o latinoamericano, también rebasan los límites impuestos por las disciplinas académicas: las humanidades y las ciencias sociales se dan la mano para ofrecer análisis rigurosos y originales sobre la política, la cultura y la sociedad latinoamericana.

De la Introducción de Erick Gonzalo Palomares Rodríguez y Georg Wink.

Patrocinado por



Asdi
Agencia Sueca
de Desarrollo Internacional



CLACSO
Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

ISBN 978-987-613-058-3



9 789878 130583