

MIRADAS INTERDISCIPLINARIAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

MEMORIAS 2024

Efraín León Hernández
Daniela Castro Alquicira
(Coordinadores)



UNAM
POSGRADO
Estudios
Latinoamericanos



INSTITUTO DE
INVESTIGACIONES
ECONÓMICAS

Colección Nuestra América
Memorias de la Maestría en Estudios Latinoamericanos

MIRADAS INTERDISCIPLINARIAS DESDE AMÉRICA LATINA
Y EL CARIBE

MEMORIAS 2024

COLECCIÓN NUESTRA AMÉRICA
MEMORIAS DEL PROGRAMA DE MAESTRÍA EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Leonardo Lomelí Vanegas
Rector

Patricia Dolores Dávila Aranda
Secretaria General

Tomás Humberto Rubio Pérez
Secretario Administrativo

Hugo Concha Cantú
Abogado General

Cecilia Silva Gutiérrez
Coordinadora General de Estudios de Posgrado

Miguel Armando López Leyva
Coordinador de Humanidades

PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

Entidades participantes:

Mary Frances Rodríguez Van Gort
Directora de la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL)

Alejandro Chanona Burguete
Director de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (FCPyS)

Mauricio Sánchez Menchero
Director del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades
(CEIICH)

Jesús Gerardo Torres Salcido
Director del Centro de Investigaciones Sobre América Latina y el Caribe (CIALC)

Armando Sánchez Vargas
Director del Instituto de Investigaciones Económicas (IIEc)

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ECONÓMICAS

Armando Sánchez Vargas
Director

José Manuel Márquez Estrada
Secretario Académico

Nayeli Pérez Juárez
Secretaria Técnica

Graciela Reynoso Rivas
Jefa del Departamento de Ediciones

Miradas interdisciplinarias desde América Latina y El Caribe Memorias 2024

Efraín León Hernández
Daniela Castro Alquicira
(coordinadores)

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Facultad de Filosofía y Letras (FFYL)
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (FCPYS)
Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH)
Centro de Investigaciones Sobre América Latina y El Caribe (CIALC)
Instituto de Investigaciones Económicas (IIEC)

México, 2025

Miradas Interdisciplinarias desde América Latina y el Caribe
Memorias 2024

Primera edición electrónica, junio de 2025
ISBN: 978-607-587-508-8

D.R. © Universidad Nacional Autónoma de México

Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos
Edificio H, 1er. piso, cubículos 102, 109 y 110, Circuito de Posgrados, Zona
Cultural, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, CDMX, México
<https://latinoamericanos.posgrado.unam.mx>

Diseño gráfico de la portada: DALL·E, 2025

Formación tipográfica y arreglo de portada: Ricardo Ojeda

La presente obra, arbitrada bajo el sistema “doble ciego” por
especialistas en la materia, se privilegia con el aval del Programa
de Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la
Universidad Nacional Autónoma de México.

Esta edición y sus características son propiedad de la Universidad
Nacional Autónoma de México.

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin
la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Hecho en México

Índice

Introducción

EFRAÍN LEÓN HERNÁNDEZ
DANIÉLA CASTRO ALQUICIRA9

Feminismos Populares: reproducción social y Economías del Cuidado en tiempos de crisis

YENY PAOLA SUÁREZ13

El populismo como proyecto político en Latinoamérica

ÁNGEL ISRAEL LIMÓN ENRÍQUEZ37

Hacia una teoría feminista del Estado dependiente: debates sobre el conflicto capital-vida en América Latina

MARINA MAGALHÃES MOREIRA67

Cazando brujas. Ampliación del concepto del tipo femenino de la bruja en las luchas feministas contemporáneas

RODRIGO HERNÁNDEZ SANDOVAL97

El socialismo en la obra de José Carlos Mariátegui y la interpretación de Miguel Mazzeo en el debate actual latinoamericano

ARANZA RODRÍGUEZ RAMÍREZ123

Combatir desde el cuerpo negro: lucha de clases y antirracismo en el Brasil de Bolsonaro (2020-2021)

YARA ALMONTE VILLASEÑOR147

Narrativas sobre la mujer embarazada en el discurso científico médico de la *Revista Colombiana de Obstetricia y Ginecología* (1950-1970)

ANGÉLICA PATRICIA BAQUERO PORRAS173

La influencia de la Revolución cubana en Rodolfo Walsh como escritor y militante. El testimonio y la denuncia, escrituras comprometidas WENDOLYN DEL CARMEN MARTÍNEZ GARCÍA	203
Imbricaciones de la religión y la política en el catolicismo revolucionario de Golconda: una crítica al secularismo a partir de la religiosidad latinoamericana NICOLÁS ARIAS HERRERA	231
El periódico <i>Nuestra Tribuna</i> y su proyecto utópico anarcofemenino (1922-1925) NAYELI MARCELA HERNÁNDEZ ÁLVAREZ.....	259

Introducción

Este Anuario 2024, *América Latina y el Caribe: Miradas Interdisciplinarias*, forma parte de la *Colección Nuestra América. Memorias de la Maestría en Estudios Latinoamericanos*. En él se recopilan diez investigaciones realizadas por estudiantes de maestría del Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Este volumen es el reflejo de un recorrido intelectual y personal que llevó a sus autores a adentrarse en el análisis de realidades complejas de América Latina. Cada artículo que aquí se presenta es una puerta hacia el conocimiento crítico y un testimonio del compromiso de estudiantes que, con sus contribuciones, amplían el horizonte de nuestra comprensión sobre los fenómenos económicos, sociales, políticos y culturales de la región.

Estos trabajos resaltan la riqueza de enfoques y metodologías que los estudiantes han aplicado en sus investigaciones. En sus artículos, se entrelazan perspectivas feministas, análisis del populismo, revisiones de la teoría política, estudios sobre la historia intelectual y críticas al discurso científico-médico, entre otros. En cada una de sus páginas se puede percibir una dedicación al análisis interdisciplinario de los fenómenos que configuran la región, abordando temáticas que, aunque diversas, están unidas por la voluntad de proponer respuestas y alternativas a los desafíos que enfrenta América Latina.

El primer artículo, titulado “Feminismos Populares: reproducción social y Economías del Cuidado en tiempos de crisis”, pone el foco en las economías feministas y las luchas de las mujeres que, desde la base, sostienen las resistencias sociales en tiempos de crisis. En este análisis, los cuidados emergen como una categoría central para entender cómo las economías populares

feministas desafían los marcos tradicionales de las relaciones económicas y cómo estas acciones, muchas veces invisibilizadas, articulan un proyecto de transformación más amplio.

El segundo artículo, “El populismo como proyecto político en Latinoamérica”, ofrece una mirada crítica al concepto de populismo en el contexto latinoamericano. A partir de un análisis teórico basado en la obra de Ernesto Laclau y otros estudios contemporáneos, el autor explora las características fundamentales de los regímenes populistas y las implicaciones que estos tienen para la formación del Estado en la región. Este artículo es una valiosa contribución al debate actual sobre la naturaleza del populismo, su capacidad para movilizar masas y su relación con los clamores sociales, la hegemonía y el liderazgo en la política latinoamericana.

La tercera contribución, titulada “Hacia una teoría feminista del Estado dependiente: debates sobre el conflicto capital-vida en América Latina”, presenta una propuesta teórica que busca articular los debates feministas sobre la reproducción social con las teorías marxistas de la dependencia. El texto argumenta que los Estados dependientes en América Latina no solo operan para la superexplotación del trabajo reproductivo, sino que también facilitan la migración de fuerza laboral precarizada hacia los países centrales, configurando una dinámica internacional de subordinación. Este texto se destaca por su capacidad para conectar las dinámicas de explotación capitalista con la desvalorización del trabajo de cuidados, abriendo una puerta a nuevas interpretaciones del papel del Estado en la perpetuación de las desigualdades de género.

El cuarto artículo, “Cazando brujas. Ampliación del concepto del tipo femenino de la bruja en las luchas feministas contemporáneas”, analiza el uso del arquetipo de la “bruja” en las luchas feministas contemporáneas, particularmente en la obra de Verónica Gago. A través del marco metodológico de Yuri M. Lotman, el texto propone una lectura semiótica de la cacería de brujas como una manifestación del miedo social hacia los colectivos feministas que desafían las estructuras de poder. Este enfoque permite comprender cómo el arquetipo de la bruja ha sido resignificado en contextos de lucha social, y cómo las feministas latinoamericanas han adoptado este símbolo para crear lazos transversales de resistencia.

En quinto lugar, el artículo “El socialismo en la obra de José Carlos Mariátegui y la interpretación de Miguel Mazzeo en el debate actual latinoamericano” retoma la obra del intelectual peruano José Carlos Mariátegui,

referente clave en el pensamiento socialista latinoamericano. El análisis explora cómo el escritor argentino Miguel Mazzeo ha reinterpretado el legado de Mariátegui en el contexto actual, destacando la relevancia de su pensamiento en las luchas contemporáneas de las comunidades indígenas. Este artículo, además de ser una contribución valiosa para la historia del pensamiento socialista en América Latina, subraya la importancia de mantener un diálogo constante con las ideas que han formado parte del imaginario de la emancipación en la región.

En la sexta contribución, “Combatir desde el cuerpo negro: lucha de clases y antirracismo en el Brasil de Bolsonaro (2020-2021)”, se abordan las luchas antirracistas en Brasil, particularmente desde las experiencias de mujeres negras durante el gobierno de Jair Bolsonaro. El texto analiza cómo las luchas de estas mujeres articulan un discurso anticapitalista y feminista negro, y ofrece un enfoque clasista que explora las imbricaciones entre raza, género y clase en la lucha social. Este artículo es un valioso aporte para los estudios sobre la interseccionalidad y el activismo en América Latina.

El séptimo artículo, “Narrativas sobre la mujer embarazada en el discurso científico-médico de la Revista Colombiana de Obstetricia y Ginecología (1950-1970)”, analiza críticamente las representaciones de la mujer embarazada en el discurso médico en Colombia. A través de una revisión de los números de la revista, la autora revela cómo la medicina obstétrica no es neutral, sino que reproduce relaciones de poder desiguales entre médico y paciente. Este artículo pone en el centro del debate la medicalización del embarazo y la violencia obstétrica, invitando a cuestionar las implicaciones políticas y de género que subyacen en el discurso científico-médico.

El octavo artículo, “La influencia de la Revolución cubana en Rodolfo Walsh como escritor y militante: el testimonio y la denuncia, escrituras comprometidas”, examina la relación entre el compromiso político de Rodolfo Walsh y su producción literaria, influenciada por su participación en la Revolución Cubana. A través del análisis de sus obras testimoniales, el artículo ofrece una lectura crítica sobre cómo Walsh transformó la escritura en una herramienta de denuncia social y política, consolidando su rol como precursor del género testimonial en América Latina.

El noveno artículo, “Imbricaciones de la religión y la política en el catolicismo revolucionario de Golconda: una crítica al secularismo a partir de la religiosidad latinoamericana”, examina la relación entre religión y política a partir del grupo Golconda en Colombia. El autor argumenta que las

prácticas religiosas en América Latina han sido inherentemente políticas, desafiando el marco secularista que busca separar ambas esferas. Este artículo ofrece una crítica al secularismo desde una perspectiva latinoamericana, mostrando cómo la religión puede ser un espacio de resistencia y liberación en contextos de injusticia social.

Finalmente, el décimo artículo, “El periódico Nuestra Tribuna y su proyecto utópico anarcofemenino (1922-1925)”, explora el aporte del periódico anarquista *Nuestra Tribuna* al pensamiento utópico femenino en Latinoamérica. A través de un análisis de sus números, la autora muestra cómo las mujeres que escribieron en este periódico promovieron una visión emancipadora que buscaba la transformación de las relaciones de poder en el hogar, el trabajo y la sociedad en general, estableciendo un proyecto anarcofeminista que desafió las convenciones sociales de la época.

Ponemos en sus manos este Anuario, que es testimonio del vigor intelectual de una nueva generación de académicos comprometidos con la realidad latinoamericana. Los artículos aquí reunidos son una invitación a repensar nuestro presente, pero también un llamado a seguir construyendo, desde el conocimiento crítico, caminos hacia una sociedad más justa e inclusiva. La labor de estos jóvenes investigadores no termina en estas páginas; al contrario, es solo el comienzo de un diálogo constante con los desafíos de nuestra región, una conversación que seguirá resonando en los debates futuros sobre América Latina y el Caribe.

Efraín León Hernández

Daniela Castro Alquicira

Feminismos Populares: reproducción social y Economías del Cuidado en tiempos de crisis

Popular Feminisms: Social reproduction and care economies in times of crisis

Yeny Paola Suárez

Resumen

Las actuales teorías de las economías feministas plantean los cuidados como la principal categoría de análisis para pensar el mundo en crisis y las propuestas que se sitúan fuera de las esferas del mercado y el saqueo de la vida desde distintas perspectivas. Estas teorías han estado dialogando con los procesos de lucha del feminismo popular, los cuales, mediante acciones organizativas, se movilizan para enfrentar las crisis desde propuestas alternativas, las cuales van desde lo comunitario hasta lo político. Todas las dimensiones de los cuidados circulan tanto en ámbitos domésticos, como en esferas de importancia social y económica, incluso en contextos de estallidos sociales, donde la reproducción de los cuidados se manifiesta en la resistencia que emerge en el calor de las huelgas populares en América Latina.

Palabras clave: economías feministas, reproducción social, cuidados, feminismo popular, lucha popular.

Abstract

The current theories of Feminist Economies position care as the main category of analysis to consider the world in crisis and the proposals that lie

outside the spheres of the market and the looting of life from various perspectives. These theories have been in dialogue with processes of Popular Feminist struggles that, through organizational actions, mobilize to confront crises with alternative proposals ranging from community-based initiatives to political actions. All dimensions of care circulate in domestic spheres and areas of social and economic importance, even in contexts of social unrest where the reproduction of care is manifested in the heated popular strikes in Latin America.

Keywords: Feminist Economies, Social Reproduction, Care Work, Popular Feminism, Popular Struggle.

Introducción

Este artículo se enmarca en un contexto álgido para la región, múltiples disciplinas insisten en una revisión crítica de las condiciones sociales y ambientales producto del sistema globalizado capitalista, heteropatriarcal y racista, causal principal de las dinámicas destructivas de la vida. Como reflejo de estas dinámicas, se han producido consecutivos estallidos sociales en varios países de América Latina, los cuales han tenido como detonante las políticas económicas orientadas al desmejoramiento de las condiciones de vida digna.

En este sentido, las agendas de mujeres se disponen a discutir sobre estos grandes temas que demanda políticamente el momento en la región. El movimiento feminista se está rearticulando con estrategias y herramientas de conexión global, donde, a través de diversas corrientes, busca posicionar la vida en el centro de las discusiones políticas y económicas, y trabaja en un discurso más sostenible, democratizado, popular y comunitario, tal como se manifiesta en América Latina. Esta rearticulación toma como referencia vital las necesidades de la mayoría de las mujeres, quienes, estén o no vinculadas a alguna corriente del feminismo, reflexionan sobre los cuidados y el conflicto entre lo productivo y lo reproductivo (Pérez, 2019; Herrero, 2017). De igual manera buscan trabajar en feminismos amplios, representativos o, como lo manifiesta Nancy Fraser, feminismos para el 99% (Fraser, 2019).

Así, los aportes feministas han desarrollado teorías que develan las relaciones estratégicas entre el capitalismo y el patriarcado en diversos ámbitos, que involucran tanto lo humano como lo no humano. Estas perspectivas nos brindan herramientas de análisis importantes para leer, desde una visión

amplia, las condiciones de las mujeres en la región. Los feminismos sostienen que el sistema capitalista no solo se ha fundado sobre el patriarcado, sino que necesita constantemente de su estructura para asegurar la continuidad de sociedades desiguales.

La vasta literatura feminista contemporánea nos muestra la complejidad de esta relación estructural, en la cual el patriarcado es la dimensión central de las dinámicas destructivas de todas las esferas vitales de la humanidad. Con la intención de fundamentar esta simbiosis capital-patriarcado y sus efectos, es relevante dirigirse a las contribuciones que sitúan la importancia de la vida en el centro de los análisis de las relaciones socioeconómicas (Pérez Orozco, 2011). Es decir, las grandes contribuciones que, desde las economías feministas, dialogan con perspectivas críticas al problematizar las llamadas economías del cuidado, con el objetivo de encontrar relación con los activismos de mujeres que, desde las posturas de los feminismos populares, logran desarrollar propuestas alternativas necesarias para reaccionar ante un mundo en crisis.

En este artículo se reflexiona sobre el término “crisis”, no desde la visión ortodoxa de la economía, usada para efectos financieros, análisis de bolsa o sectores especulativos, sino desde las propuestas feministas que lo abordan con el interés de cuestionarlo. Se retoman propuestas como la “crisis de reproducción” (Quiroga, 2022; Pérez Orozco, 2015) y la “crisis de los cuidados” (Herrero 2015), posturas relevantes para reconsiderar la noción de “crisis” desde una perspectiva de sostenibilidad de la vida.

Con frecuencia, se intenta situar la crisis de reproducción en un ámbito exclusivamente social, externo a la economía. Sin embargo, la crisis de reproducción se refiere a la exclusión sistemática de amplios sectores de la población al acceso a recursos indispensables para satisfacer sus necesidades de reproducción biológica y social (Quiroga, 2022). Esta lectura se evidencia de manera profunda en acciones que afectan el Sur Global o centro-periferia, dependiendo de la perspectiva analítica que se quiera seguir. Por lo tanto, la crisis de reproducción social se refiere a que el “conjunto de expectativas de reproducción material y emocional de las personas resulta inalcanzable, pudiendo a menudo derivar en muerte, como ocurre con la crisis alimentaria” (Pérez Orozco, 2015).

La noción de crisis de los cuidados parte de la constatación de que los seres humanos son fundamentalmente interdependientes; por lo tanto, durante toda su vida dependen del tiempo de otras personas para satisfacer las necesidades de la reproducción social. Este tiempo es mayoritariamente

asumido por mujeres en espacios invisibles a la política y la economía, como son los hogares. Así, la crisis de los cuidados surge de la tensión generada por la creciente necesidad de cuidados y la disminución del tiempo disponible para cuidar la vida (Herrero, 2018).

A estas perspectivas heterodoxas sobre la visión de la crisis, se suma la crisis ecológica, que abarca diversas dimensiones, como el cambio climático, el agotamiento de recursos naturales y el colapso de la biodiversidad (Pérez Orozco, 2012). Estas dimensiones están interrelacionadas en un modelo de valorización del capital, donde están en juego tanto la vida humana como los recursos naturales. A grandes rasgos, estas son las posturas que se retoman desde la perspectiva feminista de la crisis para ahondar en los objetivos de este artículo.

Como hipótesis, se plantea que las cargas de los cuidados recaen principalmente en mujeres rurales, indígenas, afrodescendientes y populares, cuyos contextos socioeconómicos, donde se manifiestan relaciones de desigualdad y violencias, están interrelacionados con los distintos escenarios de despojo que impactan los territorios. El interés de este artículo radica en profundizar en las mujeres populares y sus luchas en contextos urbanos y periurbanos, donde se desarrollan proyectos extractivos, procesos de gentrificación, actividades del narcotráfico, consecuencias de la crisis climática, precarización laboral, desigualdad económica y crisis alimentaria, entre otras. En estos escenarios emergen propuestas alternativas de resistencia y denuncia que, de manera colectiva, son apropiadas por mujeres, grupos mixtos y feministas en busca de condiciones dignas de vida, lo que muchas denominan "feminismos populares".

Pensar en los feminismos populares nos lleva a procesos situados y contextos políticos, económicos y culturales particulares, que exhiben la organización de mujeres desde diversas perspectivas que podemos analizar. En este artículo se pretende hacer un acercamiento a las contribuciones de las economías feministas, sus aportes teóricos, debates y análisis, buscando establecer un diálogo con las luchas concretas y experiencias vivenciales de los contextos sociales, así como con sus propuestas alternativas de la lucha popular representada por mujeres.

El objetivo es dar cuenta de esa relación entre pensar y luchar, tan necesaria para avanzar en propuestas concretas de transformación certeras para las mujeres. Aunque gran parte de la teoría se basa en la lectura de contextos sociales, de donde surgen hipótesis y problemas, las teorías feministas más

críticas y los feminismos desde abajo también contribuyen a complejizar el pensamiento académico e institucional, logrando lecturas pertinentes y aportando categorías que complementan las disciplinas, siempre de la mano del movimiento social de mujeres.

Se hace un repaso del momento histórico reciente de movilización en América Latina, que a finales de 2019 inició una serie de estallidos sociales. En este contexto emergieron importantes escenarios con acciones protagonizadas por mujeres. Resulta interesante analizar su participación y los roles que desempeñaron en esos escenarios de manifestación, organización y resistencia coyuntural de lucha popular. Centrarse en la reproducción de los cuidados en estos contextos permite sacar las esferas de lo privado las labores referidas al cuidado y comprender la relevancia de estas tareas para el sostenimiento de la vida en todos los escenarios: domésticos, públicos, de huelga y de efervescencia social.

Lo que se propone aquí es un ejercicio analítico, en el que, en primer lugar, se invita a acercarse a los aportes teóricos de las economías feministas: debates, tensiones y desarrollos que ayuden a establecer un punto de partida para reflexionar sobre las estrategias de los feminismos populares frente a las condiciones económicas, que son la base de sus reflexiones políticas de incidencia territorial. En segundo lugar, se invita a relacionar los análisis y puntos en común de la reproducción social y los cuidados, a partir de la siguiente pregunta: ¿cómo se trasladan estos análisis a la comprensión de la participación de las mujeres en la lucha popular, particularmente en contextos de estallido social?

La contribución de este artículo, desde una perspectiva feminista popular, pretende analizar las resistencias de las mujeres para el cuidado en todas las esferas que involucran la reproducción de la vida. Cuestiona el modelo económico actual como el principal factor de amenaza para la permanencia de las comunidades en sus territorios y propone alternativas para pensar en formas de poner la vida en el centro de las disputas ecoterritoriales en América Latina (Svampa, 2021).

Economías feministas como categoría de análisis

Actualmente podemos cuestionar los patrones hegemónicos que dominan el análisis global de la economía. Dentro de las primeras definiciones de economía feminista se consideran, por ejemplo, los ensayos compilados en *Beyond*

Economic Man: Feminist Theory and Economics, editados por Marianne Ferber y Julie Nelson en 1993 (Esquivel, 2016).

Estos primeros artículos dieron una pauta al oponerse a la economía ortodoxa y sus sesgos de género. El año de 1990 se considera un momento decisivo para el desarrollo de la economía feminista, ya que en esa década se fortalecieron los artículos y publicaciones de la economía desde la perspectiva feminista en revistas especializadas, lo que dio lugar a la creación de *The International Association For Feminist Economics* (IAFFE) en los Estados Unidos. “Una organización planteada para el debate de las distintas corrientes Económicas Feministas y que publica a partir de 1995 la revista “Feminist Economics” primera revista de esta naturaleza”. (Carrasco, 2016).

Estos estudios critican el pensamiento heterodoxo de la economía, que sitúa la división sexual del trabajo como un dato; cuestionan y amplían el concepto de trabajo, las perspectivas del trabajo doméstico, los aspectos sobre la discriminación laboral de las mujeres, las políticas económicas, los problemas de género y desarrollo, las consecuencias de la liberalización comercial y sus efectos sobre las mujeres, las políticas y aspectos del cuidado, la invisibilidad de las mujeres en los modelos macroeconómicos, el sesgo de género en gastos e ingresos de los presupuestos públicos, la no inclusión de los trabajos no remunerados en las estadísticas contables de los países, y los estudios sobre el uso del tiempo, entre muchos otros temas que forman parte de los aportes de la economía feminista al pensamiento heterodoxo, los cuales también se trasladan al análisis de las sociedades androcéntricas.

En este sentido, la economía feminista se desarrolla desde un pensamiento que resalta la reproducción de la vida, distanciándose del funcionamiento económico basado en la reproducción del capital. Es importante destacar que el pensamiento de la economía feminista no es estático, al igual que los feminismos y sus diversas corrientes, hay elaboraciones conceptuales desde distintas perspectivas, con visiones interdisciplinarias, que abordan el análisis de fenómenos sociales y que acercan la economía al estudio de otras disciplinas de las ciencias sociales.

Según la economista argentina Corina Rodríguez (2015), la economía feminista tiene un objetivo político de transformación que le apunta a la equidad socioeconómica y a superar la desigualdad de género que se da en el nivel económico. Para ello, busca que quienes tienen el poder político atiendan las condiciones particulares de las mujeres: “los impele a que indaguen cómo las relaciones de género impactan en las relaciones económicas, e

insiste para que emitan políticas públicas que eviten los mecanismos económicos que reproducen la desigualdad”. (Rodríguez, 2015).

La economía feminista se caracteriza por poner en el centro del análisis la sostenibilidad de la vida (Pérez, 2017). En consecuencia, el objetivo del funcionamiento económico desde esta perspectiva no es la reproducción del capital, sino la reproducción de la vida (Rodríguez, 2015), lo que también se acompaña de propuestas heterodoxas, como la economía solidaria y las economías populares, entre otras que emergen.

Las economías feministas y su afluencia por América Latina

El aporte de la economía feminista que ha tenido mayor impacto en América Latina es la incorporación del trabajo doméstico y del cuidado no remunerado, más conocida como *economía del cuidado*. Los estudios sobre las economías del cuidado han posicionado agendas en torno a políticas sociales e investigaciones sobre el análisis del uso del tiempo y el trabajo en los hogares. Esto se refleja en las agendas de los Consensos de Quito, Brasilia y Santo Domingo, resultado de las conferencias regionales sobre la mujer de América Latina y el Caribe, así como en los movimientos de mujeres (Esquivel, 2016).

Otro tema relevante en el contexto regional tiene que ver con políticas fiscales y el reto de estrategias de desarrollo de los gobiernos, así como sus prioridades en políticas económicas y sociales. La política fiscal comprende dos aspectos: por una parte, expresa cómo los Estados obtienen recursos para realizar sus labores de conducción de la economía: es decir, la recaudación de ingresos, y, por otra parte, cómo y qué actividades públicas financian; es decir, la distribución de recursos públicos. La expresión más concreta de ambos aspectos es el presupuesto (Pérez, 2011). La economía feminista ha desarrollado herramientas específicas para el análisis de la política fiscal, encaminadas a reducir la desigualdad.

Del mismo modo, se consideran de gran importancia los aportes hechos desde América Latina en torno a las formas de producción alternativas y la crítica al desarrollo, basadas en estrategias lideradas por grupos de mujeres que fomentan, discuten y proponen la sostenibilidad de la vida como un nuevo paradigma de pensamiento económico transformador. Este es un aspecto primordial de la economía feminista: “la sostenibilidad de la vida”, en el que también se suman reflexiones de las economías solidarias (Quiroga Días, 2017; Coraggio, 2007); el Ecofeminismo (Herrera, 2015; Shiva V. y Mies

M., 1997); la Ecología Política Feminista (Astrid Ulloa, 2020), y los estudios Ecoterritoriales (Svampa, 2021). Estos debates se suman a las discusiones referentes a los procesos económicos en términos ecológicos, de soberanía alimentaria y resistencias contraextractivas.

Estos aportes, que se pueden leer en escenarios académicos e intelectuales, se complementan principalmente con experiencias sostenidas por mujeres indígenas, afro y campesinas, algunas de las cuales se identifican con los feminismos comunitarios, feminismos populares, feminismos territoriales, campesinos, afrodiaspóricos¹, o que, sin adherirse a ninguna corriente, mantienen procesos que cuestionan el modelo de desarrollo desigual en la región y critican al sistema capitalista y patriarcal.

Aunque las propuestas y acciones de la economía feminista en Latinoamérica dialogan de manera cercana con las posturas de los países centrales, es particular el aprendizaje derivado de la interacción de la economía feminista con la idea de colonialidad, tema desarrollado con fuerza en América Latina.

Una mirada decolonial de las teorías del cuidado

Proponer una mirada decolonial a la economía feminista latinoamericana resalta la importancia de indagar en los procesos políticos y económicos que han sido promovidos en la región por grupos en condiciones de subalternidad. También resalta las experiencias particulares de comunidades que piensan sus estrategias económicas de manera situada, basadas en saberes propios, desde una perspectiva étnica, orígenes territoriales, en situaciones de clase particulares y construcciones culturales específicas.

En este sentido, es necesaria una perspectiva decolonial para el caso latinoamericano en relación con los vínculos entre las mujeres y la economía, pues permite comprender que los grupos sociales tienen posibilidades distintas para resolver necesidades materiales y simbólicas. Una muestra de ello se puede observar en el mercado laboral, que reproduce escenarios de jerarquía en términos de etnia, género, edad y clase. Estas distinciones profundizan las brechas salariales, posicionando a la región como la más desigual del mundo.

¹ El pensamiento afrodiaspórico es un proyecto humanista para la dignificación de ser humano africano y sus descendientes, como sujetos políticos.

La perspectiva feminista plantea que la transición a otro tipo de economías es necesaria, y expone que las propuestas que dialogan desde la solidaridad y la sostenibilidad de la vida son urgentes. Además, resalta que es fundamental retomar saberes ya presentes en las prácticas tradicionales de los pueblos. Sin embargo, desde la perspectiva de la modernización, estas prácticas se consideran atrasadas o ineficientes para la concepción hegemónica de lo que se supone es el desarrollo. Ligado a esto, el reconocimiento al trabajo de cuidado es un aspecto central para resolver la separación artificial, reforzada por el capitalismo, entre producción y reproducción (Quiroga, 2017).

Por tanto, se amplian las categorías de cuidado y trabajos del cuidado para considerar las propuestas de las economías feministas desde la perspectiva decolonial, subrayando la importancia de los escenarios de lucha popular y de las acciones del cuidado que emergen desde las iniciativas de las mujeres, y no de los mercados.

La economía del cuidado y las manifestaciones de los cuidados

El análisis y desarrollo de las categorías sobre el concepto de trabajo, trabajo doméstico y trabajos de los cuidados no remunerados son debates con fuerza en América Latina. Las posturas han sido insistentes en incorporar estos aspectos en la agenda pública, con el fin de indagar quién, qué, cuánto y de qué manera se organiza la reproducción cotidiana de la vida y las implicaciones que eso tiene en el funcionamiento del sistema económico. Los estudios sobre economías del cuidado se convierten en un área de investigación y producción de conocimiento, pero también impulsan la lucha para obtener mayores niveles de autonomía y una mejor calidad de vida para las mujeres.

Los cuidados, por tanto, constituyen una pieza clave en el sostenimiento de la vida, y reflejan claramente la relación entre lo económico y lo social. “En la discusión latinoamericana, las nociones del cuidado se han asociado a las actividades indispensables para satisfacer las necesidades básicas de la existencia y reproducción de las personas, brindándoles los elementos físicos y simbólicos que les permite vivir en sociedad” (Rodríguez, 2017). Por lo tanto, representa un factor en disputa que busca poner en tensión el uso del tiempo.

El tiempo destinado al cuidado se podría utilizar para diversas actividades necesarias para las mujeres, como por ejemplo la organización

popular, social o comunitaria, actividades de ocio, acceso a derechos culturales, sociales, de trabajo y salud, entre otras. La tensión se centra en aquellas personas que pueden recurrir al mercado de los cuidados y delegar estas tareas para disponer de tiempo en otras actividades.

La profesora Nancy Fraser (1996) propone dos conceptos importantes para ampliar las dimensiones que involucran el análisis de la justicia social: redistribución y reconocimiento. Por un lado, la redistribución se asocia a una distribución más justa de bienes y recursos que están en disputa al medir los niveles de justicia; esta noción también se traslada a las relaciones entre el Norte y el Sur, o entre ricos y pobres, así como a las relaciones entre hombres y mujeres en términos de redistribución.

Mientras que el reconocimiento resalta que, para llegar a una justicia, es necesario pasar por el reconocimiento de “un mundo que acepte las diferencias de un modo amistoso” (Fraser, 1996, p. 18). Es decir, el reconocimiento busca resaltar los grupos poblacionales discriminados a raíz de imposiciones culturales, incluyendo los roles delegados, las poblaciones étnicas, raciales y sexuales, además de la distinción de género. Sin embargo, Fraser sostiene que, para englobar una noción de justicia, es necesario considerar ambas connotaciones. Por lo tanto, es fundamental combinar los aspectos de “la clase explotada con rasgos de las sexualidades despreciadas”; a esto la autora lo denomina colectividad bivalente².

En relación con los trabajos domésticos y la función de reproducir la fuerza de trabajo como elemento central para el capital, la filósofa y feminista Silvia Federici (2010) se pregunta ¿Cómo se presentan los trabajadores todos los días a las fábricas o las oficinas? El trabajo que realizan las mujeres, niñas, adultas, ancianas, las “amas de casa”, es considerado por el sistema económico como un simple servicio personal o como un recurso natural.

Se trata de labores invisibilizadas y separadas de la esfera pública, confinadas a otra que es “privada” y oculta a la sociedad. Generalmente, el trabajo doméstico y de cuidado se representa como un trabajo subalterno al trabajo “real” del obrero, a pesar de haber sido construido socialmente para el sostenimiento del mercado laboral. Las mujeres, históricamente, han

² El género vendría a ser entonces una colectividad bivalente, en la medida en que abarca estas dos dimensiones; sostendremos que la división sexual del trabajo que claramente revela la correlación de opresión desde estructuras socioeconómicas y culturales que generan marcos de injusticia en relación con género. Retomando el tema de los trabajos remunerados y no remunerados, este último asignado principalmente a las mujeres.

estado creando valor de manera sistemática desde la esfera privada, pero al no recibir retribución, esto se ha configurado como una forma de explotación (Federici, 2010).

Estos aspectos, estudiados por Fraser y Federici, están ampliamente desarrollados y ayudan a dar relevancia teórica a la concepción del cuidado como categoría. También se encuentran aportes teóricos de autoras como Cristina Carrasco Bengoa (2017), Verónica Gago (2017), Cristina Vega (2020), Amaia Pérez Orozco (2019), Corina Rodríguez (2017) y Lina Gálvez (2016), entre otras. Todas ellas fortalecen la teoría sobre las implicaciones de los cuidados y sus alcances a nivel macro y micro en la economía.

Aportes como los de Lina Gálvez (2016) son relevantes para referirse a las economías del cuidado y su análisis, desde donde se puede ampliar la mirada frente a los trabajos no remunerados, aportando a la noción referida a *Organización Social del Cuidado* (OSC), que es la manera en que, de manera interrelacionada, las familias, el Estado, el mercado y las organizaciones comunitarias producen y distribuyen el cuidado (Rodríguez, 2017).

La evidencia con la que se cuenta demuestra que, en la región, las responsabilidades del cuidado también tienen componentes inequitativos. Por un lado, hay una distribución desigual de las labores en los hogares, el Estado, el mercado y las organizaciones comunitarias; esta distribución se conoce como sistemas de cuidado. Por otro lado, la desigualdad en la distribución de responsabilidades tiene un sesgo de género (Rodríguez, 2017). Como se mencionó, el análisis de las políticas fiscales desde una perspectiva feminista ayuda a comprender el estudio de la desigualdad. Para facilitar este análisis se han implementado metodologías de análisis y recolección de datos para constatar las brechas de desigualdad. Una muy efectiva han sido las encuestas sobre el uso del tiempo, que proporcionan información acerca de cómo distribuye su tiempo la población, según variables como sexo, edad, etnia y nivel socioeconómico.

Se presentan cifras concretas que complementan esta noción; como ejemplo, se revisa el caso colombiano para representar la importancia de los trabajos no remunerados y su aporte a la economía nacional. Se utilizan datos del Departamento Administrativo Nacional de Estadística DANE³ y

³ DANE, Departamento Administrativo Nacional de Estadística. Entidad, responsable de la planeación, levantamiento, procesamiento, análisis y difusión de las estadísticas oficiales en Colombia.

su informe *Participación de las mujeres colombianas en el mercado laboral, 2020*⁴, en el que se recogen algunas cifras que ayudan a interpretar lo expuesto.

Para el año 2019 las mujeres colombianas presentaron una tasa de desocupación del 59%, y su ocupación principal estaba centrada en las labores del hogar. La brecha de la tasa de ocupación ha sido, en promedio, de 22.6 % durante la última década en comparación con la ocupación de los hombres. También se rescata el aporte del Trabajo Doméstico y de Cuidado no Remunerado (TDCNR) a la economía⁵, que corresponde al 20% del producto interno bruto (PIB). Es decir, ese porcentaje, en términos económicos, indica que gran parte del presupuesto nacional lo aportan las mujeres con sus labores del cuidado doméstico. Si los trabajos de cuidados tuvieran remuneración monetaria, sería el sector más importante de la economía, superando al sector del comercio (17.5% del PIB), al sector de la administración pública (14.6% del PIB) y al de la industria manufacturera (11.9% del PIB).

Estos datos, analizados en términos de tiempo, muestran que la carga total de trabajo de las mujeres es de 14 horas con 49 minutos diarios, de las cuales destinan el 49% al trabajo no remunerado (trabajo doméstico y de cuidados); por su parte, los hombres dedican 12 horas con 39 minutos al trabajo no remunerado (27%). Es decir, las mujeres dedican 2 horas y 10 minutos más que los hombres a este tipo de tareas, según los reportes del DANE, lo que refleja niveles desiguales en la distribución de las tareas del cuidado.

Según los datos, se pueden observar claramente dos factores relevantes: por un lado, que la menor participación de las mujeres en la ocupación laboral remunerada significa menores oportunidades de acceder a recursos propios, lo que mantiene obstáculos para su autonomía económica y, en muchas ocasiones, detona distintos tipos de violencias; por otro lado, el aumento de tiempo para la ocupación en tareas del cuidado reduce las posibilidades de desarrollo y crecimiento.

Estos datos y estudios en la región contribuyen a influir en políticas públicas que, en cierta medida, garanticen la reducción de la brecha y acerquen un mayor nivel de justicia en estos ámbitos económicos. Algunas experiencias surgidas de las luchas del movimiento de mujeres en América

⁴ <https://www.dane.gov.co/>

⁵ El valor de Trabajo Doméstico y de Cuidado no Remunerado: Cuenta Satélite de Economía del cuidado ENUT, 2016-17, Ley 1413 de 2010.

Latina son destacables, como el Sistema Nacional del Cuidado, en Uruguay, el Sistema Distrital del Cuidado, en la ciudad de Bogotá, y la Red Nacional de Cuidado y Desarrollo Infantil, en Costa Rica.

Feminismos populares: la crisis como oportunidad para la creatividad política

En los apartados siguientes la discusión se centra en las aproximaciones a los aportes de los feminismos populares como escenarios que le apuestan a transformaciones del modelo económico neoliberal, el cual, como se comentó, es un sistema que promueve la individualidad, el despojo y la acumulación, todos ellos materializados en América Latina, donde la desigualdad se manifiesta en todas las formas de relación económica, política, cultural y social.

Los orígenes de los feminismos populares emergen y se configuran en coyunturas económicas que, en momentos de crisis, se presentan como oportunidad. La relevancia y el aporte de estos movimientos populares radica en brindar respuestas alternativas, creativas, colectivas y articuladoras para responder al sistema capitalista, abriendo paso a la posibilidad de pensar los feminismos de manera situada y contextualizada, con la amplitud necesaria para interpretar política y socialmente a la región. Surge la oportunidad de que las historias de las mujeres se nombren a sí mismas en la construcción de sus lugares comunes, su presencia e incidencia en los territorios, cuestionando las relaciones de poder tradicionalmente impuestas y las condiciones que, en nombre del progreso, mantienen a las sociedades en situaciones cada vez más adversas para la vida.

El feminismo popular vincula principalmente la relación género-clase como característica fundamental para reflexionar sobre las reivindicaciones de las mujeres rurales, asalariadas y amas de casa de los barrios populares, en conexión con los procesos asociados a las luchas feministas. “Las feministas populares asumimos que en el sistema capitalista patriarcal y colonial las distintas formas de dominación y disciplinamiento de los cuerpos, los territorios, las comunidades, la naturaleza de la que somos parte se refuerzan mutuamente, y que cada logro en una perspectiva emancipatoria erosiona los pilares del sistema, en la medida en que contribuye a la creación de subjetividades –individuales y sociales– autónomas, capaces de imaginar un mundo diferente, y de crearlo” (Korol, 2016).

Con ello, se ha hecho un rastreo de procesos que se nombran desde una perspectiva popular para dar nombre a experiencias de mujeres que habitan las periferias, los barrios, villas y comunas latinoamericanas, y para resaltar, de alguna manera, el vínculo teórico de las economías feministas y ampliar los análisis y reflexiones feministas.

A continuación se hace un recorrido por las experiencias de algunos países donde la emergencia de los feminismos populares se presentó como un escenario político y de articulación popular.

Las autoras Gisela Espinosa y Ana Lau Jaiven (2013), en el caso mexicano, señalan que el feminismo popular está asociado al descontento social producido por el largo periodo de crisis económica a finales de los años setenta y al autoritarismo, lo cual se expresó en la oposición política y en la exigencia de independencia política y apertura democrática a los movimientos sociales.

El feminismo popular es la expresión surgida del contacto de mujeres de los movimientos populares con temas y problemas divulgados por el neofeminismo mexicano o feminismo histórico (Espinosa, 2013, p. 276). A partir de ahí, resuenan las voces de trabajadoras, obreras, empleadas, campesinas y amas de casa de los barrios pobres, quienes comparten el ideal de cambio radical a través de organizaciones mixtas, y comienzan a vincular la crítica al capitalismo, tanto con el sexismo en los espacios de participación social como en su vida cotidiana. En este contexto, “las mujeres de los movimientos populares crean la fuerza social más dinámica del feminismo mexicano a lo largo de la década y construyen un discurso fresco que articula a sus reivindicaciones de clase una perspectiva de género, con lo cual redimensionan el proyecto político de los movimientos populares y evidencian el carácter plural del movimiento feminista” (Espinosa, 2013).

En la experiencia argentina, la autora Claudia Korol (2016) vincula, como antecedente relevante, las asambleas de mujeres piqueteras sobre el puente Pueyrredón, realizadas después del asesinato de Darío Santillán y Maximiliano Kosteki en el año 2002. Mientras se exigía justicia, las mujeres comenzaron a organizarse para crear espacios de reflexión sobre necesidades, retos y temáticas comunes en sus organizaciones. Estos debates abrieron el camino para que varias organizaciones mixtas comenzaran a incorporar la lucha antipatriarcal en sus reivindicaciones.

De igual manera, la crisis económica del año 2001, conocida como “el cacerolazo”, generó uno de los eventos de movilización social más grandes de la historia reciente en Argentina, lo que también desencadenó el surgi-

miento de reflexiones sobre el creciente feminismo popular. En ese contexto de rebeldías nacieron varias colectivas feministas articuladas, como *feministas inconvenientes*, “en un espacio donde participamos mujeres, lesbianas, travestis y trans, que pensamos de un feminismo con raíces en el continente, mestizo, descolonizador, anticapitalista, autónomo, de acción directa, integrado a las luchas populares” (Korol, 2016).

Por su parte, la colectiva feminista Las Minervas, en Uruguay, propone los feminismos desde abajo, que no se encuentran alejados de la lucha social, partiendo de problemas concretos de las mujeres y, de esta manera, superando los sistemas de dominación (Minervas, 2016). Sus propuestas vienen acompañadas de un discurso que promueve superar los límites de la clase social y trascender hacia un horizonte de sentido antipatriarcal, anticapitalista, ecologista y decolonial. De esta manera se generan rupturas con una idea androcéntrica de la política, dando paso a la discusión sobre la interdependencia en relación con la naturaleza y los seres vivos, donde se reproduce la vida. Este es un elemento primordial del desarrollo teórico de la noción de la reproducción vista desde la perspectiva feminista, donde la idea central es la vida.

En Venezuela también se escucharon las motivaciones populares de las mujeres. Este momento está vinculado con el proceso revolucionario inspirado por las propuestas del socialismo del siglo XXI, liderado por Hugo Chávez, en el que la agenda integró las propuestas de las mujeres en un proceso de transformación y liberación popular. Se impulsó el reconocimiento del trabajo doméstico y no remunerado como trabajo que goza de garantías sociales. Se crearon misiones, como Madres del Barrio, que reconocen, a través de un pago mensual, el tiempo dedicado a actividades domésticas y de cuidado no remuneradas. Además, promovió la alfabetización, empoderamiento y organización política de las mujeres en la base (Fuentes, 2019).

De allí surgieron espacios como la Escuela de Feminismos Populares, Identidades y Sexualidades Revolucionarias, que sostiene que el “feminismo Popular es fuerte porque las que lo hacemos somos pobres, mestizas, indígenas, negras y debe haber un feminismo que responda a nuestra realidad y para que responda a nuestra realidad tiene que trabajar lo étnico, la clase y nuestras realidades cotidianas” (Suárez, 2016).

Sin embargo, en el caso venezolano, el movimiento feminista denuncia que la guerra económica por la que pasa el país y los ataques al gobierno

fueron sentidos como sistemáticos hacia las mujeres, dado que representan el 80% de la participación popular en los consejos comunales. Al dificultarse el acceso de productos para los bienes básicos de las familias, aumentan los tiempos dedicados al cuidado y atención del hogar, lo que disminuye su participación en los espacios de política comunal. Ahora, en un país con un bloqueo económico, podemos preguntarnos ¿cómo se sostiene la vida en estos escenarios de crisis alargadas en el tiempo? Surgen preguntas sobre las diferentes formas de reproducir la vida y las alternativas organizadas por las mujeres para sostener a las familias y el núcleo social desde lo concreto y cotidiano.

Las recientes expresiones del feminismo popular en Colombia van acompañadas de reflexiones en el ámbito económico y reflejan las necesidades propias del contexto político que atraviesa el país. Como antecedente, se encuentra la campaña *Comercio con justicia: "Mis derechos no se negocian"*, sobre derechos laborales de las mujeres, que comenzó en el año 2004 en pleno tránsito del Tratado de Libre Comercio (TLC) de Colombia con varios países, principalmente Estados Unidos.

Grupos de mujeres y feministas discuten sobre las implicaciones de estos tratados en sus vidas. Estas reflexiones calaron en las dinámicas organizativas de mujeres, que comenzaron a hacer eco de los temas económicos que afectan a las mujeres populares y de las periferias, como es el caso de la Red Popular de Mujeres de la Sabana de Bogotá. Este grupo de organizaciones propone una reflexión nacional sobre las experiencias de mujeres en el país, condensadas en una publicación colectiva e independiente⁶ publicada en 2016, que documenta las prácticas enriquecedoras y el momento histórico relevante para la historia colombiana.

Junto a las reflexiones de las mujeres afrocolombianas, indígenas, campesinas y de barrios populares de algunas ciudades, el libro presenta tres importantes temas por los que atraviesan las mujeres colombianas. En primer lugar, los crecientes proyectos extractivos, que afectan la permanencia de las mujeres en los territorios e incrementan las violencias basadas en género. En segundo lugar, destaca la implicación del prolongado conflicto armado interno, un punto nodal en las reflexiones de las agendas de las mujeres, pues recorrer cualquier rincón de Colombia es hablar de la intensidad con que la guerra se ha manifestado en la vida de las mujeres.

⁶ Diálogos, reflexiones y desafíos en Colombia hacia un feminismo popular, Red Popular de Mujeres de la Sabana de Bogotá. 2016.

El tercer tema central de las reflexiones y análisis del libro se refiere al trabajo, la economía y la autonomía. Por un lado, se destacan las dificultades para garantizar empleos con salarios dignos, donde el progresivo aumento de trabajos informales y pequeños emprendimientos se ha normalizado. Por otro lado, se señala que las labores de cuidado son asumidas de manera desproporcionada por las mujeres en todos los contextos del país. Son ellas quienes sostienen la vida en los territorios afectados por transformaciones económicas o por la guerra interna.

Como se observa, los feminismos representan la espiral de vivencias, prácticas, estrategias y luchas que las mujeres construyen en contextos situados, con experiencias relacionadas con los lugares donde se construyen subjetividades y prácticas directamente ligadas a la noción de territorio. Estas prácticas se van tejiendo en un todo: medios de vida, relaciones, prácticas concretas, que se llenan de sentido con la fuerza de la organización de mujeres encaminadas a reivindicaciones en busca de transformaciones estructurales de los sistemas de vida.

Las mujeres como sostén de las luchas populares

Como se ha mencionado, la emergencia de los feminismos populares tiene sus orígenes en coyunturas de crisis económicas y sociales. En su momento, estos fueron escenarios de encuentros de mujeres, donde se expandieron infinitas formas de reaccionar a las crisis y construir sus propias reflexiones y nociones feministas. Una vez más, una ola de manifestaciones, huelgas, paros y revueltas convergen en el panorama político de América Latina.

En este sentido, cabe preguntarse sobre esas nuevas formas, las agendas actualizadas de las mujeres y las participaciones en estos escenarios de lucha popular: en la calle, en los piquetes, corte de rutas, barricadas, en el sostenimiento en las marchas, paros, huelgas, a asambleas y todas las formas que se presentan en estas intensas expresiones sociales.

Es importante destacar aquí que las motivaciones organizativas de las mujeres populares tienen en su matriz un componente económico, cuestionando y reaccionando ante un modelo que no cuenta con las necesidades diferenciadas y que en momentos de crisis, impacta de manera directa la vida de las mujeres. Sin embargo, los movimientos mixtos, mujeres organizadas y feministas, también desarrollan valiosas actividades de cuidado para el desarrollo del movimiento y las luchas sociales.

Para ello se proponen tres momentos que facilitarán la reflexión sobre la relevancia de las mujeres en los análisis de las situaciones que América Latina ha atravesado en los últimos años. El primer momento tiene que ver con los detonantes: las políticas y reformas que convirtieron el cansancio social en presencia de manifestantes en las calles; segundo, la participación activa de las mujeres durante las manifestaciones y en el calor de la huelga popular y el tercero, la represión y su impacto en el cuerpo de las mujeres.

Como *primer momento*, se distinguen las reformas de corte económico, que fueron los detonantes de históricas manifestaciones sociales en la región, ya que estas impactaron durante años en la vida cotidiana de las personas, quienes, ante su evidente crisis, comenzaron a reaccionar socialmente. Tal fue el caso de Ecuador a comienzos de octubre de 2019, donde los gremios del transporte llamaron a un paro nacional ante el anuncio de eliminación del subsidio a los combustibles. La medida se enmarcaba en las reformas neoliberales pactadas con el FMI (Vega, 2021).

En ese mismo año, en la ciudad de Santiago de Chile, tras anunciar el alta en la tarifa del sistema de transporte público, grupos de estudiantes de secundaria motivaron la masiva evasión del pago al sistema del metro, lo que, con el pasar de las horas, se convirtió en una ola de protestas en la ciudad y en otras ciudades del país. El detonante por el aumento del sistema de transporte abrió la puerta para protestar por los altos costos de vida, temas de pensiones, crisis del sistema de salud y un rechazo generalizado a toda la clase política y al desprestigio institucional acumulado durante los últimos años, incluyendo a la propia constitución del país, que aún sigue su proceso de constituyente popular.

El anuncio de proyecto de reforma tributaria en plena emergencia sanitaria, crisis política social y económica, provocó manifestaciones sin precedentes en la historia reciente de Colombia en el año 2021, caracterizadas por el uso desmedido de la fuerza pública y graves violaciones de los Derechos Humanos en el contexto de las protestas. Con una amplia participación de sectores sociales, como el magisterio, sindicatos y movimientos sociales, pero sobre todo una masa social sin afiliación ideológica y población joven del país, mantuvieron durante meses barricadas, protestas y bloqueos en varias ciudades de Colombia.

Estas reformas traen consigo un deterioro de la vida que impacta seriamente a las clases populares. Los estudios de las economistas feministas recuerdan que la región atraviesa una crisis donde la pobreza feminizada,

la desigualdad, las brechas laborales y el aumento de las labores de cuidado profundizan cada vez más las violencias contra las mujeres. De igual manera, las agendas de los feminismos populares trabajan para proponer alternativas acordes a sociedades que apuestan por la vida desde lo local para pensar luego en lo estructural.

Estas coyunturas de levantamientos sociales y populares, impulsadas por el cúmulo de inconformismo social frente a políticas económicas, tuvieron componentes particulares que se desea analizar como segundo momento. Estos componentes tienen que ver con la duración tanto de las jornadas de marchas como de la instalación de plantones, barricadas y sitios de acopio para los manifestantes, lugares que se convierten en espacios en los que la reproducción toma vital importancia para su sostenimiento. “Cuando hablamos de reproducción, nos referimos a la capacidad, muchas veces inadvertida y silenciosa, que tenemos para mantenernos en el día a día. Dicha capacidad también se expresó no solo como reiteración de tareas aprendidas en los ambientes domésticos, sino también como creación de situaciones inéditas de cooperación en la diversidad y la desigualdad, que nos devuelven al trabajo reproductivo como labor creativa” (Vega, 2021).

La urgencia de resolver necesidades en estos contextos hace que resalten las actividades esenciales: “hablamos de cuidar, alimentar, garantizar el descanso, la contención, el acompañamiento, el resguardo” (Vega, 2021). La importancia que adquiere la reproducción es una y otra vez destacada por los feminismos en ámbitos domésticos, sociales, en espacios de movimientos sociales e incluso, como se observa, en contextos de estallido social.

Las exhaustivas jornadas vienen acompañadas de tareas que se van resolviendo de manera improvisada: lugares para resguardo, ollas comunes, recepción de alimentos, medicamentos y donativos en dinero, primeros auxilios, atención psicológica y jurídica, así como la formación de comisiones de derechos humanos integradas por mujeres y madres que buscan a sus hijos. Estos escenarios se fueron armando sobre la marcha y en el calor de las protestas. Todo esto, evidentemente, no formaba parte de las demandas o los cuestionamientos públicos; muchas veces queda fuera de lo que se considera trabajo político. En cambio, se resaltó de manera mediática la presencia de hombres en las primeras líneas, en las mesas de concertación y en escenarios de vocerías y representaciones.

Aquí cabe preguntarse sobre cuáles feminismos se movilizaron en las jornadas de paro y revueltas populares. Por encima de muchas reivindicaciones

ciones, las mujeres se hicieron presentes en las diversas formas de ocupar el espacio público en colectivo, en un escenario que se volvió visible en un conjunto de actividades relacionadas con el cuidado y en la reflexión sobre las mujeres y sus agendas en medio de las coyunturas políticas.

En Chile, las agendas feministas afloraron, con propuestas como el Encuentro Plurinacional de las y les que Luchan (2020, 2021), con la iniciativa de constituyente feminista y continuas huelgas generales feministas que demuestran su capacidad de confluencia en la actualidad. En Colombia resultó muy interesante la formación de primeras líneas de madres que se organizaron para resguardar a sus hijos heridos o retenidos por la fuerza pública, así como la creciente capacidad de convocatoria en fechas conmemorativas. Los movimientos de mujeres y grupos feministas tuvieron un rol relevante en el estallido, con propuestas performáticas y grandes movilizaciones que hicieron un llamado a frenar la ola de violencia.

Un tercer momento tiene que ver con las progresivas denuncias y acciones de mujeres que buscan la visibilización y justicia por casos de violaciones en el marco de las protestas. En el caso colombiano, según el informe de la Campaña Defender la Libertad (2022), 808 mujeres fueron víctimas de violencia policial, de las cuales 23 están relacionadas con agresiones sexuales. En el caso chileno, la situación no es diferente: la importante presencia de las mujeres en las manifestaciones de la huelga recibió una respuesta estatal en forma de violación sexual por parte de los carabineros, incluidos estudiantes de secundaria. Se presentaron múltiples denuncias de abuso en las detenciones policiales, violaciones y todo tipo de acoso sexual, que evocan las vivencias de las mujeres durante la dictadura.

Si bien la represión fue una constante para todas las personas que participaron activamente en las manifestaciones, para las mujeres esta situación desencadenó agresiones y violencias de índole sexual, que se utilizaron para generar intimidación y terror social. Un agravante de estos acontecimientos tiene que ver con la difusión mediática de discursos encubridores por parte de autoridades y funcionarios públicos. Sobre estos sucesos se presentaron varios informes sobre la situación de las mujeres en el marco de las protestas sociales.

Reflexiones finales: feminismos populares y economías feministas recorridos paralelos en tiempos de crisis

Con la intención de sugerir los puntos comunes entre las nociones propuestas por las economistas feministas, y las reflexiones y prácticas de los feminismos populares, se presentan algunas características de esta corriente, que han ido tomando forma en el transcurrir histórico y económico de los países en los que se ha materializado. Las experiencias desarrolladas y autonombradas como feminismos populares en México, Argentina, Colombia, Uruguay y Venezuela ofrecen pistas para caracterizar estas luchas.

Como distintivo inicial, es importante destacar que el objeto de análisis se centra en las reivindicaciones de las mujeres de las periferias urbanorurales, asalariadas y amas de casa de los barrios populares, en relación con los procesos asociados a las luchas de los movimientos sociales y en diálogo con otras propuestas feministas en la región. Cabe resaltar que sus análisis conllevan un fuerte cuestionamiento político, pero sobre todo estructural, y sitúan como premisa que no todas las mujeres son iguales, ni todas las opresiones de género son iguales ni se dan en los mismos niveles; por lo tanto, estos análisis vinculan fuertemente la relación género-clase.

Varias nociones que se proponen en los análisis de las economías feministas arrojan datos suficientes para hablar de la redistribución de la riqueza en relación con el género. Como se mencionó en los apartados anteriores, se posiciona la crítica a las políticas fiscales y se examinan las brechas salariales, entre otros aspectos. En relación con lo anterior, una de las múltiples cifras que los estudios feministas aportan diariamente para medir la inequitativa redistribución de la riqueza muestra que en Latinoamérica el 54.3% de las mujeres trabaja en sectores que presentan alguna precariedad, o varias, ya sea en salario, condición de informalidad o acceso a protección social (González, 2021).

Ampliar la mirada a la noción de trabajo, las perspectivas del trabajo doméstico y las encuestas de uso del tiempo son herramientas que se pueden analizar desde la perspectiva de las economías feministas, con la connotación política con la que los feminismos populares abordan el tiempo. En este enfoque se plantea la necesidad de una organización social del trabajo de los cuidados de manera más justa, y se señala que el tiempo destinado a las tareas domésticas no remuneradas disminuye el tiempo disponible para la participación política, el trabajo comunitario, los liderazgos en los movi-

mientos sociales y populares, así como la posibilidad de que estos trabajos de cuidado sean reconocidos política y salarialmente.

Los feminismos populares profundizan su quehacer con mujeres organizadas, que se encuentran en redes, plataformas sociales, partidos políticos y movimientos sociales mixtos. Estos escenarios están también en permanente tensión debido a las formas en que replican, en distinta medida, prácticas patriarcales. Asuntos como las prioridades en las agendas políticas, las voces y liderazgos, la misma redistribución de las tareas reproductivas en las organizaciones y temas vinculados con las relaciones amorosas forman parte de las discusiones que buscan la transformación. Al respecto, Korol (2016) señala que “se repite a la hora del reparto de roles en las organizaciones. Las mujeres están encargadas de la cocina, las actas, el comedor popular o la huerta, los círculos de cuidado de niños y niñas, las tareas educativas. Más difícil resulta encontrar a las mujeres en los lugares de decisión y representación política”.

Tanto las economías feministas como las posturas de los feminismos populares han planteado la necesidad de superar la dicotomía entre la producción de mercancías y la reproducción de la vida. El desastre regresivo neoliberal obliga a recuperar las experiencias solidarias de supervivencia, y en esas experiencias se encuentran múltiples formas de reproducir la vida de maneras solidarias y sustentables, lideradas por procesos feministas desde la educación y comunicación popular, las economías solidarias, las redes de consumo local y los proyectos cooperativos, entre muchos otros escenarios que se presentan como alternativas al desarrollo.

Las luchas de mujeres de sectores populares, organizadas en torno a necesidades vitales, que han transformado los modos de pelear y pensar al sacar a la calle las ollas populares, autogestionar la vida en los barrios o defender los territorios rurales como espacios de reproducción de la vida en común (Vega, 2021). En los últimos años, los feminismos han cambiado la dinámica de la movilización, revelando un nuevo sentido de lo político que no puede ser pensado fuera de las acciones cotidianas y reproductivas en defensa de la vida en todas sus dimensiones, donde se permita pensar un futuro digno, en el cual “por sostenibilidad de la vida nos referimos al sostenimiento de las condiciones de posibilidad de vidas que merecen la pena ser vividas” (Pérez, 2019).

La crisis de los cuidados, propuestos por las economistas feministas, sugiere que somos seres ecodependientes e interdependientes, y que ambas

nociones están en crisis. Se necesita tanto de los bienes ecológicos para la subsistencia de la vida como de personas que cuiden y resguarden la reproducción en los ciclos vitales. Ahora bien, si se sostiene que somos interdependientes, se hace referencia a que necesitamos de otras personas para las actividades vitales de reproducción, y son las mujeres populares, indígenas y afrodescendientes quienes asumen la mayor carga de estos cuidados. Es decir, la crisis económica y ambiental está siendo sostenida por la base de estos trabajos invisibilizados de las mujeres.

Las propuestas de organización de los feminismos populares, y las actividades relacionadas con las alternativas, constituyen un marco de lectura para las economías feministas. “La creación de nuevas formas de cooperación que escapen a la lógica capital-mercado para pensar la organización de la reproducción social en el contexto de un capitalismo financiarizado nos propone herramientas para analizar la crisis de los cuidados actual” (Pérez, 2006).

En América Latina ya no es posible ignorar las innovaciones introducidas por los feminismos y las luchas de las mujeres indígenas y de sectores populares. Los estallidos sociales de los últimos años en la región han tenido una impronta feminista nunca antes percibida con tanta intensidad. Las agendas y reivindicaciones de las mujeres no pueden quedar fuera de las exigencias políticas, y la presencia de las mujeres en las acciones directas en las luchas populares es un claro llamado a que la reproducción de las labores del cuidado toma vital importancia en todos los contextos es los que se deba resguardar la vida.

Estas nociones hacen parte del proyecto emancipador y transformador de los feminismos populares, los cuales buscan, mediante el trabajo colectivo, cambios también colectivos de relaciones humanas, sin discriminación, antipatriarcales, anticapitalistas, ecologistas, contraextractivistas, decoloniales y antirracistas. Con estas posturas, proponen, desde lo particular, éticas del cuidado que ponen la vida en el centro, trabajando desde muchas prácticas una agenda de liberación que interpela el orden político cultural, y que, como se ve, constituye una alternativa económica.

Referencias

Amnesty International. 2021. Colombia, la policía no me cuida: Violencia sexual y otras violencias basadas en género en el marco del paro nacional 2021. Amnesty.org.

- Arruzza, C., Bhattacharya, T. y Fraser, N. 2019. *Manifiesto de un feminismo para el 99 %*. Barcelona: Ed, Herder.
- Burch, S. 2013. *Feminismo popular al debate*. Documento final del 9º Encuentro Internacional de la Marcha Mundial de las Mujeres. En América Latina en Movimiento- ALAI NET. Recuperado de: <http://www.alainet.org/es/active/67170>
- Carrasco, B. y Díaz Corral, C. 2018. *Economía Feminista desafíos propuestas y alianzas. Traficantes de sueños*. Buenos Aires: Madreselva editorial.
- Carrasco, B. 2006. *La economía feminista: una apuesta por otra economía*. Madrid: María Estudios sobre género y economía, Akal.
- Colectivo de Mujeres Las Minervas. 2016. *Mujeres por la vida digna, tejiendo feminismos desde abajo*. Alemania: Fundación Rosa Luxemburg.
- DANE. 2020. *Participación de las mujeres colombianas en el mercado laboral* recuperado en abril de 2020 de: <https://www.dane.gov.co/>
- Escobar, N. 2017. *Avances fundamentales de la Economía Feminista en América Latina*. Argentina: Sociedad de Economía Crítica. Cuadernos de Economía Crítica, núm. 7, pp. 17-41.
- Espinosa, G. 2013. Feminismo popular: Tensiones e intersecciones entre el género y la clase. En: Espinosa Damian, G. y Jaiven A. (eds). *Un fantasma recorre el siglo. Luchas feministas en México 1910-2010*. México: Universidad Autónoma de Xochimilco, El Colegio de la Frontera Sur, Editorial Itaca, pp. 275-306.
- Esquivel, V. 2016. La Economía Feminista en América Latina. En: *Revista Nueva Sociedad* 265. Recuperado en septiembre de 2016 de: www.nuso.org.
- Federici, S. 2010. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*. Madrid: traficantes de sueños.
- . 2018. *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Fraser, N. 1996. Redistribución y reconocimiento: hacia una visión integrada de justicia del género. En *Revista Internacional de Filosofía Política* 8.
- Fuentes, M. 2019. Reflexiones sobre el feminismo en Venezuela. En *Revista Marea Especial un año*. Disponible en: <https://www.printfriendly.com/p/g/cnvCqc>

- González, L. 2019. *Silvia Federici: el diálogo marxismo-feminismo para el análisis de la nueva acumulación capitalista*. España: universidad de Zaragoza. zaguan.unizar.es/record/87981
- Herrera, Y. 2015. Apuntes introductorios sobre el Ecofeminismo. Centro de Documentación Hegoa, *Boletín de recursos de información*, 43.
- Korol, C. 2016b. Feminismos Populares, las brujas necesarias en tiempos del cólera. En *Revista Nueva sociedad* 265. Disponible en: <https://nuso.org/articulo/feminismos-populares/>
- 2016a. *Feminismos Populares, Pedagogías y Políticas*. Buenos Aires: Editorial Chirimbote, América Libre.
- Moreno, A. 2014. Feminismo marxista “Calibán y la bruja”: Reseña, *Revista marxismo crítico*. Disponible en: <https://marxismocritico.com/2012/03/04/caliban-y-labruja-resena/>
- Pérez F, L. 2011. Políticas Económicas en América Latina y el Caribe en perspectiva feminista. Política fiscal. En: Sanchis, N. (ed.). *Aportes al debate del desarrollo en América Latina*. Buenos aires: Una perspectiva Feminista. pp 125-135.
- Pérez O, A. 2017. ¿Espacios económicos de Subversión feminista? En: Carrasco, C, y Díaz, C. (ed). *Economía Feminista: Desafíos, apuestas y alianzas*. Buenos Aires: Madreselva. pp 23-50.
- 2019. *Subversión feminista de la economía, sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Ed. Traficantes de Sueños.
- Quiroga D, N. 2011. Economía del cuidado. Reflexiones para un feminismo decolonial. *Revista casa de la mujer*, 20. Argentina: Universidad Nacional de San Martín. pp 97-116.
- 2017. Economía Feminista, social y solidaria. Respuestas heterodoxas a la crisis de reproducción en América latina. En: de Santiago Guzmán, A., Borja, E. C., y Ortuño, G. G. (eds). *Mujeres intelectuales: Feminismos y liberación en América Latina y el Caribe*. CLACSO. Disponible en: <https://doi.org/10.2307/j.ctv253f4j3>
- Rodríguez H., C. 2015. Economía Feminista y Economía del Cuidado Aportes conceptuales para el estudio de la desigualdad. *Revista Nueva Sociedad*, 256. pp 30-44. Disponible en: www.nuso.org.
- Suarez, P. 2016. *Diálogos, reflexiones y desafíos en Colombia hacia un feminismo popular*. Red Popular de Mujeres de la Sabana de Bogotá. Bogotá: Ed. Fundación Rosa Luxemburg.

- Ulloa, A. 2016. *Feminismos territoriales en América Latina: Defensa de la vida de la vida frente a los extrativismos*. Colombia: Revista Nómada, Universidad Central. pp. 123-139.
- Vega, C. 2020. ¿De qué hablamos cuando hablamos de reproducción? En: Cruz H., D. y Barón M. (eds) *Cuerpos territorios y feminismos. Quito: Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas*. Ediciones Abya-Yala. pp 357-378.
- _____ 2021. La Reproducción de la lucha en la Revuelta de octubre en Ecuador. aprendizajes desde y para los feminismos y la acción política en femenino. México: *Revista Bajo el Volcán*. del posgrado de sociología BUAP, Año 3, núm. 5 digital.

El populismo como proyecto político en Latinoamérica

Populism as a Political Project in Latin American

Ángel Israel Limón Enríquez

Resumen

El populismo es un concepto que tiene distintas connotaciones según el lugar de enunciación, una mirada panóptica de las propuestas teóricas y de la forma de la política, es lo que se encuentra en este artículo. Se explora el carácter polisémico del populismo y sus correlaciones como proyecto político, una disertación que pretende aproximarse a un conjunto de ideas que buscan caracterizar a esos regímenes: pueblo, masas, hegemonía, líder, democracia, clamores sociales, Estado y la práctica específica de la política.

En primera instancia el artículo explora el concepto desde sus bases teóricas retomando a teóricos como Ernesto Laclau y nuevos estudios; en segundo término, el texto contiene una disertación que reflexiona en torno a si un individuo —líder— y sus acciones se ajustan con las características que comúnmente se asocian con la idea de populismo para así, finalmente reflexionar en torno a los fundamentos populistas como proyecto político, y si este -el proyecto- tiene implicaciones en la formación Estatal de las naciones latinoamericanas.

Palabras clave: populismo, pueblo, líder, democracia, proyecto Político, hegemonía, Estado, Latinoamérica, América Latina.

Abstract

Populism is a concept that has different connotations depending on the place of enunciation; a panoptic view of the theoretical proposals and the form of politics is what will be found in this article. The polysemic nature of populism and its correlations as a political project will be explored, a dissertation that aims to approach a set of ideas that seek to characterize these regimes: people, masses, hegemony, leader, democracy, social clamors, State and the specific practice of politics.

In the first instance, the article explores the concept from its theoretical bases, returning to theorists such as Ernesto Laclau and new studies; Secondly, the text contains a dissertation that reflects on whether an individual—leader—and his actions fit with the characteristics that are commonly associated with the idea of populism. In order to finally reflect on the populist foundations as a political project and whether this - the project - has implications for the State formation of Latin American nations.

Keywords: Populism, People, Leader, Democracy, Political Project, Hegemony, State, Latin America, Latin America.

Introducción

El concepto de populismo se utiliza en múltiples esferas, como la política y la académica, pero la ausencia de una definición que lo describa en forma integral permite que este concepto adquiera un conjunto de significados otorgados por quien lo define. El intento de aproximarse al axioma también atraviesa las improntas del tiempo en el que se estudia. La idea de populismo tiene su raíz en lo popular y puede ser vista, o no, como una deformación del poder que un pueblo otorga a su líder. En este texto se plantea un análisis de la relación pueblo-líder a través de un conjunto de discursos o bienes simbólicos que se manifiestan cuando los llamados líderes populistas llegan al gobierno.

El populismo adquiere distintas connotaciones según el lugar de enunciación del autor, la teoría y el contexto, los cuales coexisten en los estudios sobre el populismo. El concepto fue abordado en 1967 por Isaiah Berlin, quien describió al populismo como una “forma de hacer política”. Otros estudios buscaron caracterizar a los líderes denominados populistas en relación con la forma de gobierno y su práctica específica de la política. En estas

primeras dos décadas del siglo XXI se han publicado diversos textos que estudian a líderes que, al ocupar el cargo de presidente de su nación, son calificados como populistas. Algunos de esos estudios definen un conjunto de funciones de carácter político que, en muchas ocasiones, buscan desacreditar al populismo como forma de gobierno.

La noción de populismo resulta compleja y problemática, ya que bebe de las ideas de pueblo, democracia, masas, líder, hegemonía, Estado, sociedad e incluso nación. El concepto tiene distintas variantes de análisis; una de ellas se refiere a los populismos clásicos que estudian regímenes como los de Lázaro Cárdenas, Juan Domingo Perón y Getulio Vargas en la primera mitad del siglo XX. Otra variante, más actual, toma como punto de partida el gobierno de Hugo Chávez en Venezuela y abarca los gobiernos de los primeros años del siglo XXI en Argentina, Ecuador y Bolivia. Es importante advertir que la mayor parte de los estudios a los que nos referimos en este artículo giran en torno a los debates sobre el populismo en América Latina.

El concepto de populismo que se analiza en este trabajo involucra determinados vínculos sociales; por lo tanto, se propone desmenuzar la significación del populismo mediante un conjunto de operaciones que nos permita identificar algunos indicadores de lo que se puede considerar como populista, retomando a teóricos como Ernesto Laclau y nuevos estudios. En primera instancia, el artículo explora el concepto desde sus bases teóricas; en segundo lugar, el texto contiene una reflexión sobre si un individuo —líder— y sus acciones se ajustan a las características que comúnmente se asocian con la idea de populismo. Finalmente, se reflexiona sobre los fundamentos populistas como proyecto político y si este —el proyecto— tiene implicaciones en la formación estatal de las naciones latinoamericanas.

Recientemente han surgido nuevas corrientes teóricas que buscan cambiar la connotación negativa del populismo, reivindicando su uso y tensándolo como un elemento de cambio social. Desde distintos ámbitos también han surgido voces que observan el fenómeno populista como una amenaza para el orden democrático. Los textos que se analizan en este artículo son estudios que centran su análisis en el populismo y buscan disertar sobre qué es un régimen populista. En cualquier caso, una mejor comprensión de este concepto, sus orígenes y sus usos nos permitirá entender con mayor profundidad esta práctica específica de la política y su proyecto político.

El problema teórico de la definición del populismo como proyecto político

Este apartado aborda el estudio de la obra *Populismo y neopopulismo en América Latina: el problema de Cenicienta*, de Mackinnon y Petrone (1998), texto que nos permite observar algunos planteamientos de Isaiah Berlin, Margaret Canovan, Francisco Weffort, Emilio de Ipola, Pierre André Taguieff, Peter Worsley, Gino Germani, Fernando Cardoso y Enzo Faletto. Estos autores, de hecho, son recurrentemente citados en los estudios sobre populismo. Es significativo advertir que la mayor parte de los escritos tienen como centro de análisis a los gobiernos latinoamericanos.

Una de las propuestas que contiene el libro que nos ocupa es que la idea de populismo transita entre la filosofía y la ciencia política, buscando explicar el momento populista y sus elementos, en un intento por establecer unidades de análisis para entender la forma de gobierno, el fenómeno político, el liderazgo y el pueblo. Para Mackinnon y Petrone (1998), el populismo es: “denostado por científicos sociales, condenado por políticos de izquierda y de derecha, portador de una fuerte carga peyorativa, no reivindicado por ningún movimiento o partido político de América Latina para autodefinirse, el populismo es la Cenicienta de las ciencias sociales; es, en resumidas cuentas, un problema” (p. 12). Isaiah Berlin, en la conferencia “Definir el populismo”, pronunciada en la *London School of Economics* en mayo de 1967, elaboró el concepto de “complejo de Cenicienta”, al emular la existencia de una zapatilla, que en este caso resulta ser el populismo.

En ese orden de ideas, Mackinnon y Petrone (1998) retoman lo planteado por Margaret Canovan, quien manifiesta: “las interpretaciones del populismo se encuentran fuertemente influenciadas por los resquemores de algunos intelectuales hacia lo popular y toda su progenie repulsiva, y por el idealismo de otros que han exaltado al hombre común y sus simples virtudes” (p. 13). Canovan señala que, para estudiar el populismo, es esencial observar la relación entre el fenómeno y sus intérpretes; es decir, los académicos. Peter Worsley advierte que: “a diferencia de socialistas y comunistas, el populismo no es parte de una tradición compartida más amplia, a lo cual se relaciona el uso del término de populismo; el concepto adquiere un estatus tipológico que es solo analítico” (pp. 13-15).

Francisco Weffort aborda el populismo como fenómeno histórico y observa “su especial capacidad de conciliar aspectos esencialmente contra-

dictorios en la perspectiva de las leyes que rigen una sociedad capitalista y un Estado moderno” (p. 13). Otra veta para el estudio del populismo se refiere al discurso ideológico; en ese ámbito se encuentran los escritos de Ernesto Laclau, Emilio de Ipola, Pierre André Taguieff y Peter Worsley. Mackinnon y Petrone (1998), que muestran algunas diferencias entre la obra de Laclau y la de Ipola:

Mientras Laclau sostiene que lo que transforma a un discurso ideológico en populista es la articulación de las interpelaciones popular-democráticas como conjunto sintético-antagónico respecto a la ideología dominante y que existe una relación de continuidad entre populismo y socialismo, De Ipola y Portantiero argumentan, desde la noción gramsciana de construcción de una voluntad nacional y popular, que la relación entre socialismo y populismo es, sobre todo, una de ruptura” (p. 23).

Respecto de la propuesta de Gino Germani, Mackinnon y Petrone (1998), lo sitúan entre los promotores de la teoría de la modernización y el estructural-funcionalismo. Germani analizó el período en términos del tránsito de una sociedad tradicional a una sociedad desarrollada, producto del avance y crecimiento económico. Torcuato S. Di Tella, según señalan Mackinnon y Petrone (1998), sustenta su estudio en que, para el surgimiento del populismo como una expresión de movilización de masas, debe existir una élite vinculada y permisiva a esa manifestación del pueblo; a esto se suma una crisis del liberalismo “como motor de cambio que, al fracasar, posibilitará la experiencia populista [...]” (p. 24).

Mackinnon y Petrone (1998) también exploran las propuestas de Fernando Cardoso y Enzo Faletto con respecto al populismo desarrollista, y advierten que esa tipología se encuentra imbricada y “depende de las alianzas de poder realizadas durante la fase de transición, 1930-1960, donde existe un cambio demográfico, principalmente en América Latina, donde se robustecen los núcleos urbanos y los Estados se encuentran en un amplio proceso de institucionalización de las prácticas gubernamentales. Estos impulsan procesos de expansión industrial en algunas ramas económicas y persisten esfuerzos para el establecimiento de acuerdos políticos entre diversos sectores, incluidos algunos del ámbito popular.”

La razón Populista de Ernesto Laclau

En la elaboración de un estudio como el que nos hemos propuesto, es fundamental considerar la obra de Ernesto Laclau, quien es ampliamente reconocido por el desarrollo de una teoría política del populismo. Es imprescindible señalar que muchos de los textos que forman parte de este trabajo se articulan a partir de *La razón populista* (Laclau, 2005), una obra que reflexiona sobre las estrategias discursivas a través de las cuales el populismo ha sido desestimado, o bien denigrado como fenómeno político, al dejar de lado su especificidad como vínculo político. Este vínculo está estrechamente relacionado con “la denigración de las masas” y con acusaciones de marginalidad, transitoriedad, pura retórica, vaguedad y manipulación sobre esta forma de hacer política. En su estudio y análisis, el populismo adquirió cierto repudio en favor del medio indiferenciado que constituye “la multitud o el pueblo” en nombre de la institucionalización y la estructuración social (p. 88).

Laclau (2005) estudia el peronismo de los años 1960 y 1970, marcado por una fuerte particularidad: “un peronismo sin Perón”, lo que permite al pensador articular manifestaciones concretas en torno a un líder que consolidó una sólida base de apoyo frente a su exilio, derivado del asedio surgido del Golpe de Estado en Argentina. Analiza cómo la figura de Juan Domingo Perón se convirtió en un fenómeno precisamente a raíz de su ausencia. Es a través de “la relación palabras/imágenes, el predominio de lo ‘emotivo’ sobre lo ‘racional’, la sensación de omnipotencia, la sugestibilidad y la identificación con los líderes, etcétera, [que] se constituyen rasgos reales del comportamiento colectivo” (p. 59). En este sentido, el caso ejemplifica el peso determinante de la figura, aunque con riesgos inherentes: la constante amenaza de fricción entre los eslabones de seguidores (con características heterogéneas) y la posibilidad de no lograr articular algo concreto (no alcanzar la institucionalización). No obstante, el exilio permitió que el movimiento se articulara por sectores heterogéneos con demandas concretas, que sirvieron como una sólida base de apoyo popular.

En el preámbulo del derrocamiento de Juan Domingo Perón en 1955, se produjo un cambio simbólico en el discurso de ese régimen, orientado a crear un espacio integrado: la sustitución de la figura del “descamisado” por una imagen de “comunidad organizada”. Laclau (2005) señala que esto respondió a la necesidad de estabilizar el proceso revolucionario, tanto en el período previo a 1955 como en los años posteriores. Para ejemplificar este

punto, el autor menciona una carta enviada por Perón en la que habla de los tres niveles por los que atraviesa una revolución: preparación ideológica (Lenin), toma del poder (Trotsky), e institucionalización de la revolución (Stalin). En dicha carta, Perón hablaba del momento de pasar de la etapa dos a la etapa tres: institucionalizar la revolución; de ahí la importancia de “estabilizar el proceso” y crear figuras homogéneas.

Tras el Golpe de Estado y el intento de desaparecer la figura de Perón, así como la clara intención del nuevo gobierno militar de entregarse al capital financiero internacional, el movimiento peronista asoció a su líder con la identidad nacional y una tendencia antisistema. Este enfrentamiento duró 18 años con Perón en el exilio, aunque como figura de resistencia, la imagen del líder perduró contra los gobiernos militares hasta 1973. Laclau (2005) señala que las condiciones particulares de Argentina permitieron la acelerada irradiación del movimiento peronista de los años 60, en gran medida porque Argentina concentra la mayor parte de su población urbana en un triángulo: Buenos Aires, Rosario y Córdoba.

Otro rasgo importante fue el de las condiciones del exilio: los países que aceptaron a Perón le prohibieron realizar declaraciones políticas, y en Argentina se vetó la circulación de cualquier declaración suya. Esto obligó a que Juan Domingo Perón enviara correspondencia privada y grabaciones con instrucciones verbales, lo que resultó de gran importancia para la resistencia peronista organizada en barrios obreros y fábricas.

Este esquema derivó en un abismo entre los actos de llamamiento a la figura de Perón y el contenido de dichas enunciaciones, lo que permitió una gran variedad de interpretaciones. A ello se sumó la circulación de mensajes apócrifos y de dudosa autenticidad, aunque no había hacia ellos un rechazo explícito, por lo que su ambivalencia resultó clave en la construcción del movimiento.

En este punto, Perón se convirtió en una figura central del imaginario político argentino, dado que, por una supuesta infalibilidad, no se podía negar nada de lo que se decía que había pronunciado. Para Laclau (2005), esta caracterización se puede relacionar con la noción del “significante amo” de Jacques Lacan. En esta lógica, se señala la posibilidad de evocar varias acepciones para Perón, estableciéndose como un centro de irradiación equivalencial, como la expresión de una “construcción de una identidad global a partir de la equivalencia de una pluralidad de demandas sociales” (p. 110). Uno de los medios para esta irradiación equivalencial es a través del discurso

emitido por el liderazgo de Perón, lo que edificó una “frontera antagónica a partir de esa articulación particular de equivalencia y diferencia que denominamos identidad popular” (p. 110). Así, surgió el discurso con respecto a la demanda de solidaridad en voz de Perón, que permitió articular asociaciones heterogéneas bajo una demanda general y pragmática, y abrió otra posibilidad: que el significante tendencial se volviera completamente vacío.

Ernesto Laclau (2005) explica en forma certera a qué se refiere con la idea de vacío y el significante tendencial, como se expone a continuación.

En otras palabras: la identidad popular se vuelve cada vez más plena desde un punto de vista extensivo, ya que representa una cadena siempre mayor de demandas; pero se vuelve intensivamente más pobre, porque debe despojarse de contenidos particulares a fin de abarcar demandas sociales que son totalmente heterogéneas entre sí. Esto es: una identidad popular funciona como un significante tendencialmente vacío (Laclau, 2002, p. 125).

Sin embargo, si la cuestión se aborda desde la perspectiva que hemos esbozado, referida a la producción social de significantes vacíos, las conclusiones son totalmente diferentes. El carácter vacío de los significantes que dan unidad o coherencia al campo popular no es resultado de ningún subdesarrollo ideológico político (Laclau, 2005, p. 127).

De esta manera, los eslabones heterogéneos podían coincidir, no porque hubiera algún punto concreto de acuerdo, sino por la figura del significante vacío, en este caso la propia figura de Perón. Esto implicaba algunos problemas, como que el antagonismo entre los eslabones pudiera explotar en cualquier momento y que el amor por la figura del líder no cristalizara en ninguna forma institucional. De ahí que Laclau (2005) señale la necesidad de Perón de cristalizar su movimiento a través de las etapas de la revolución. Esta operación puede volverse aún más compleja al advertir que “No hay hegemonía sin la construcción de una identidad popular a partir de una pluralidad de demandas democráticas” (p. 124). El populismo resulta ser un complejo entramado constituido por un conjunto de prácticas políticas, formas de gobierno y la articulación de las masas en torno a un bloque de demandas que logran gravitar y articularse alrededor de un líder, teniendo como eje al Estado y aspirando a una hegemonía que difícilmente se alcanza.

Finalmente, uno de los aspectos centrales en las tesis de Laclau (2005) es la idea de totalidad, que se considera un objeto imposible y necesario, en el

cual se expresan las tensiones entre la equivalencia y la diferencia, que en el momento populista adquieren esta totalidad:

una particularidad asume una significación universal inconmensurable consigo misma es lo que denominamos hegemonía. Y dado que esta totalidad o universalidad encarnada es, como hemos visto, un objeto imposible, la identidad hegemónica pasa a ser algo del orden del significante vacío, transformando a su propia particularidad en el cuerpo que encarna una totalidad inalcanzable. Con esto debería quedar claro que la categoría de totalidad no puede ser erradicada. Pero que, como una totalidad fallida, constituye un horizonte y no un fundamento (p. 95).

Laclau (2005) advierte que, si hubiera la prevalencia de una coherencia sistémica en las sociedades, esa totalidad sería óptica; sin embargo, al no haberla, la totalidad se representa a través de un nivel conceptual, y señala que, frente al momento populista, alcanzar “una totalización hegemónica requiere una investidura radical -es decir, no determinable a priori- y esto implica involucrarse en juegos de significación muy diferentes de la aprehensión conceptual pura” (p. 95).

Hasta aquí, hemos analizado el populismo desde su veta clásica a través de la figura de Juan Domingo Perón, mediante el estudio de la obra de Ernesto Laclau (2005). A través de esta vía hemos logrado identificar en el régimen populista de Argentina algunos conceptos desarrollados en *La razón populista*, como identidad popular, la idea de vacío, el significante tendencial, la articulación de las masas, el pueblo, la totalidad y la hegemonía. Estos conceptos, sin duda, son referentes y temas de debate en el estudio de este tipo de gobiernos y, de manera insistente, para referirse a algunos de los gobiernos latinoamericanos del último siglo.

A continuación, de Paula Biglieri (2017) se recupera la identificación de un grupo de hipótesis de autoría de Ernesto Laclau, las cuales se vislumbran en su obra presentada en 2002, en coautoría con Chantal Mouffe: *Hegemonía y estrategia socialista*. Estas propuestas teóricas se nutren del pensamiento de Antonio Gramsci y Louis Althusser, desembocando en una ruptura definida como posmarxista. Biglieri (2017) plantea que recuperaron la idea de Gramsci, quien “desestabilizó la distinción tajante entre clase social y tareas y colocó en el centro de la escena el concepto de hegemonía, minando con ello las bases fundamentales del marxismo” (p. 248). Esto permitió desplazar la hegemonía desde la topología marxista clásica (base material/superestruc-

tura) hacia el plano del discurso, y así comprender el orden social como un espacio discursivo. Además, sostiene que:

en el terreno primario de la dispersión discursiva, lo que tenemos desde el inicio es el puro juego de las diferencias, esto es, la contingencia más radical. Es decir, las condiciones de existencia de un orden siempre son contingentes, porque lo que existe no es producto de una objetividad fundante naturalmente dada, sino, por el contrario, tiene un carácter radicalmente histórico. Entonces, la “objetividad” que existe es, en todo caso, efecto de un acto de poder, en el sentido de que es producto de la sobredeterminación de ciertos elementos discursivos que imprimen un detenimiento –siempre precario– al juego de las diferencias. A esta fijación precaria es a lo que Laclau y Mouffe van a denominar “hegemonía”. De aquí se desprende que por definición todo orden es siempre, en cuanto tal, hegemónico. Y hegemónico para los autores va a significar un orden suturado, es decir, no pleno. Toda universalidad, desde esta perspectiva siempre es hegemónica y, por ende, será siempre fallida (p. 250).

Bajo este conjunto de premisas, Biglieri (2017) establece que las luchas políticas son siempre hegemónicas, ya que “la articulación de una hegemonía es un acto de poder, pero no en el sentido de una voluntad que decide caprichosamente, sino en el sentido de que suturar un orden (representar aquello que es irrepresentable) supone siempre la exclusión de otras posibilidades también abiertas” (pp. 253-254). Esta propuesta de hegemonía coincide con la que Laclau propone en *La razón populista* (2005), al definir el populismo como “forma directa de la política, por dos razones. En primer lugar, porque el populismo es una dimensión inerradicable de la política y, en segundo lugar, porque es la forma de la política radical de hoy” (p. 254). Laclau define que política y populismo son una catacrexis, a través de:

un término figural [de la retórica clásica] que no posee un sustituto literal [en] una dimensión de lo figural en general y, en este sentido, constituye la retoricidad en cuanto tal; [para así comprenderse como] la ausencia de una significación literal y, en consecuencia, el desplazamiento constante del significante en la medida en que un término asume la representación de algo que lo excede. (p. 249).

La catacrexis a la que nos referimos nos permite comprender la definición de hegemonía de Laclau para decir que “es una práctica figural y no literal”, y es un orden suturado, es decir, no pleno. Y así afrontar la imposibilidad “que

todo orden pueda constituirse como una totalidad coherentemente unificada” (p. 250). Para así formarse en:

[un] significante o elemento particular que asume una totalidad que es completamente inconmensurable respecto de sí misma (de allí la constitutiva distorsión de la representación) es para Laclau el significante vacío. Esa es su función: hegemonizar, asumir tal representación porque quedó sobredeterminado al haber condensado la mayor cantidad de cadenas asociativas de elementos. La hegemonía es una operación retórica ya que, ante la falta de una literalidad última, un elemento figural –sobredeterminado– viene a interrumpir el deslizamiento metonímico que supone la lógica de la diferencia (p. 250).

Paula Biglieri advierte que una vez que Laclau estableció que la hegemonía es una práctica figural y no literal, el pueblo es la figura en la cual esa práctica toma forma en el populismo. Así, en el populismo el pueblo “se escapa a toda métrica, cuenta o emplazamiento; de allí su potencial radicalmente emancipatorio” (p. 254). Inscrito en la posibilidad emancipatoria del pueblo visto por Laclau, es el pueblo el único que logra desencadenar luchas emancipatorias que buscan la modificación del *status quo*.

El populismo de Ernesto Laclau, entre la teoría y la práctica política.

En este apartado, nos referimos a la obra de Paula Biglieri y Luciana Cadahia, *Siete Ensayos sobre el populismo* (2021). Las autoras afirman que su libro “Se trata de un trabajo en el que asumimos nuestra posición política como modo de hacernos responsables de nuestra propia implicación teórico-subjetiva” (p. 29). En mi opinión, la afirmación de Biglieri y Cadahia al asumir su lugar político, le otorga al texto un marco de análisis que logra insertarse en la arena política latinoamericana. La obra está dividida en siete capítulos sobre los que asientan su propuesta teórica y política. En ella exploran el antagonismo discursivo, el carácter polémico del discurso del término populismo, y colocan su mirada para observar las disputas que se deslizan en los campos de la ontología y óntico de nuestro objeto -el populismo-, reconociendo la contaminación de los términos de la teoría de Ernesto Laclau. Estas acciones se acompañan de una idea: cómo el populismo se inscribe en la realidad política de nuestro tiempo.

Biglieri y Cadahia (2021) reconocen que obtener una definición de nuestro objeto de estudio -el populismo- resulta una empresa problemática, inmersa en el desdén por el populismo y en la carga negativa construida en

ejes. El primero es el mediático, donde “suele emplearse la palabra populismo para aglutinar acríticamente todas las experiencias políticas que no encajan en el modelo de democracia liberal de mercado” (p. 43). El segundo es el empírico, y las autoras detallan que se soporta en las experiencias políticas directas en las que los Estados oligárquicos-elitistas sufren fracturas, las observaciones de un tipo muy específico de modernidad y los vínculos entre lo popular y el poder estatal, lo cual construye una serie de prejuicios que distan de la modelación de un concepto político capaz de convertirse en un paradigma explicativo (p. 44).

La cuestión ontológica del populismo es la tesis central de *Siete Ensayos sobre el populismo* (2021), específicamente en el apartado “El populismo como ontología de lo político”. Biglieri y Cadahia recurren a la idea de Chantal Mouffe para reformular los “conceptos de reactivación y sedimentación sus posteriores nociones de dislocación y heterogeneidad, pueblo y líder se comprenden en un mismo doble movimiento: tanto en clave ontológica como en clave política” (p. 56). Bajo esta premisa, las autoras buscan recuperar a la política su lugar primordial y hacer operativa la emancipación surgida desde el populismo. Esta operación permite que nuestro objeto de estudio se convierta en una manera de construir lo político a través de la lógica equivalencial y la construcción del significante vacío, para colocar al “populismo [en] la forma políticamente que cabalmente responde a la lógica del antagonismo” (p. 58), y descubrir que el populismo es una forma singular de pensar en lo social, y así destacan “El carácter paradójico del quehacer político que revelaba el populismo...” (p. 63).

El estudio de Biglieri y Cadahia (2021) construye una hipótesis que advierte que “el populismo no puede limitarse a una mera estrategia política, sino que debe ser pensado en su dimensión política, sino en su dimensión inerradicablemente ontológica” (p. 65). Es precisamente en esa dimensión -la ontológica- que se manifiestan las consecuencias de la articulación de las diferencias, que casi siempre son inestables, e incluso precarias, y que no pueden cerrarse en sí mismas. Todo ello resulta del constructo de la idea de pueblo, que no es algo dado, como un objeto o subproducto electoral o de un censo demográfico. El pueblo es una construcción política y de lo político, con la articulación de las diferencias que se convierten en equivalentes entre sí, sin que sus diferencias queden anuladas u olvidadas. Se busca, en su forma más abstracta, una configuración igualitaria del pueblo. Así, el populismo

está fijado en la coordenada de las izquierdas y no en el otro extremo; es decir, no es posible que tenga una coordenada política en la derecha.

Al referirse a lo que algunos autores denominan populismos de derecha, Biglieri y Cadahia (2021) fijan una postura contundente: el populismo de derecha, en realidad, es más bien fascismo (p. 85). Esta hipótesis es resultado de un conjunto de identificaciones que formulan las autoras en el capítulo “¿Izquierda o derecha?” Señalan que los populismos de derecha, su forma de actuar lo político y la construcción de la idea de pueblo se sustenta en la exclusión y no pugna por la igualdad. Para las autoras, la igualdad se inscribe plenamente en los populismos de izquierda, ya que es en ese campo político donde la igualdad es un eje, al igual que la intención democrática que trabaja en pro de la justicia social, aunado al lazo hegemónico que es producto de “la articulación entre los de abajo que permite el antagonismo con los de arriba” (p. 86). La reflexión de las autoras nos advierte que el populismo es capaz de contener un grupo de rasgos emancipadores y que es idóneo para organizar las diferencias mediante la articulación, sin dejar de lado la heterogeneidad surgida. En el otro extremo, el populismo de derecha edifica sus articulaciones vía la homogeneidad, mediante la búsqueda de un pueblo único. Las autoras cierran ese capítulo con una afirmación que seguramente resultará bastante polémica en varios sectores, aunque sin duda es una ventana de futuras investigaciones:

entonces la distinción entre populismos de «izquierda» y «derecha», «inclusivo» o «excluyente» pierde sentido. Digamos simplemente «populismo», como sinónimo de populismos de izquierda o de populismos inclusivos, sin tener que disculparnos, sin tener que aclarar con adjetivos.

Lo demás queda para el neofascismo o posfascismo, esto es, una formación política que no se caracteriza por emular nostálgicamente punto por punto aquellas experiencias fascistas de las décadas de 1920 y 1930, sino que tiene la particularidad de combinar una lógica identitaria inmunitaria con el neoliberalismo... (p. 91).

A través de una interrogante, *Siete Ensayos sobre el populismo* (2021) aborda un tema que escasamente se trata en la literatura de nuestro estudio: ¿qué tipo de institucionalidad genera el populismo? y si ésta apunta a la “construcción de un Estado que dé cuenta de la irrupción de las masas en la política y su dimensión intrínsecamente democrática en la medida que el

populismo es una de las pocas experiencias políticas que mantiene viva la figura de pueblo empoderado” (p. 54)? Las autoras advierten lo siguiente:

Con respecto al vínculo entre el Estado y los sujetos, el populismo nos ayuda a reactivar la idea de que desde el Estado es posible tramitar las demandas políticas construidas a nivel popular. De manera que el Estado no se reduce a un mero gestor de la salud de los mercados, sino que, al asumir la dimensión inherentemente política del rol del Estado, trata de mantener vivo los imaginarios democráticos de la justicia social, la igualdad y la libertad política. (p. 117).

La aproximación de Biglieri y Cadahia (2021), en la que interrogan cuál es la forma que adquiere el Estado bajo los regímenes populistas, resulta ser una importante aportación. Aunque de manera breve, se aproximan a una descripción que localizan fuertemente imbricada al espíritu republicano que dio origen a las naciones -en este caso nos referimos a las latinoamericanas-. Bajo esta premisa, el Estado populista tiene un espíritu democrático, con justicia social, con igualdad y con libertad política, todo ello a través de la formación de instituciones y el juego democrático. De este modo, se visibiliza la dimensión decisional y afectiva de toda praxis política conducida por el Estado (p. 123). Así, el Estado podría adquirir una institucionalidad edificada desde abajo y mediada a través de la articulación entre las demandas populares vía las instituciones. Las articulaciones tienen como actores a los liderazgos políticos y las demandas populares (p. 125). En su apartado “Republicanismo plebeyo” las autoras desarrollan una aproximación con respecto a su hipótesis:

el Estado (y las instituciones) se convierte en un espacio antagónico más dentro de la disputa entre los de abajo y los de arriba. A la vez que nos obliga a replantearnos una serie de cuestiones alrededor de la movilización social, de las instituciones y del vínculo entre ambas.

Es muy común concebir la movilización social desde su capacidad para articularse alrededor de una «insatisfacción» y configurarla en la forma de una demanda popular. Los estudios sobre movimientos sociales han puesto el acento en cómo se positiviza un vínculo social (la exigencia) a partir de una negatividad (el incumplimiento por parte del Estado).

Por todo esto, quizá es momento de abandonar el punto de vista liberal por el cual se asume que las instituciones estarían en las antípodas del decisionismo y el conflicto y adentrarnos en aquella otra tradición que ha pensado la institucionalidad de otra manera. Nos referimos al viejo legado del republicanismo (p. 126).

Biglieri y Cadahia, en los *Siete Ensayos sobre el populismo* (2021), nos permiten identificar algunas prácticas políticas en la organización estatal latinoamericana, que tienen como raíz la voluntad popular ejercida a través del voto. Desde el punto de vista de las autoras, esta voluntad se podría expresar mediante la movilización de un conjunto de actores políticos para la exigencia de demandas populares.

Una tipología para el “cesarismo”

Marcos Kaplan (2001) formula una tipología para el “cesarismo” y lo identifica como un fenómeno y concepto al que se puede referir indistintamente como bonapartismo, o como bismarckismo. En Latinoamérica es posible observar dicha tipología como respuesta a los problemas y “retos de los cambios en la inserción internacional, a los proyectos y procesos de desarrollo, a los conflictos sociales y políticos, a las crisis” (p. 9). Esta aproximación planteada en: “Neocesarismo y constitucionalismo, el caso Chávez y Venezuela”, una obra que se inscribe en el contexto del arribo a la presidencia de Hugo Chávez en Venezuela.

Kaplan (2001) señala que el cesarismo surge en momentos de crisis, estancamiento o periodos de transición e inflexión del desarrollo. Ello implica severas divisiones en los grupos sociales y surge una fuerza dominante (dentro de la sociedad) capaz de desafiar al poder tradicional o previamente establecido, junto con una crisis entre representantes y representados, cuestionando así la capacidad del sistema político, visto como un contenedor de una hegemonía en la que participan las elites y los grupos dominantes. Este proceso puede llevar a que las clases subalternas o dominadas modifiquen su actitud de pasividad frente a la dominación tradicional, sin ser capaces de remplazarla por la propia, abriendo así una brecha para el surgimiento de liderazgos de tipo cesarista, capaces de implementar “mecanismos de coacción y control, capaz de desligarse de intereses particulares de clases, grupos e instituciones, y de la sociedad...” (p. 13).

Kaplan (2001) identifica que los conflictos sociales y estancamiento catastrófico de las principales fuerzas de clase, son algunas de las causas que permiten la instalación de un liderazgo, “que puede ser a través de un golpe de Estado [...] abierto o encubierto, darse al margen y en contra del régimen constitucional y jurídico vigente, o en su seno” (p. 13). El autor señala que el líder, para hacer frente a los cuestionamientos de su arribo al poder, este -el

líder- busca: “compensar sus limitaciones de origen con variados recursos de legitimación y consenso: plebiscitos y referendos, reformas constitucionales, institucionales y jurídicas” (p. 15). Kaplan plantea que el cesarismo constituye una forma autoritaria de organización de la política y del gobierno, prevaleciendo el aumento del poder del Estado, su centralización en el Poder Ejecutivo y la pérdida de peso de los poderes intermedios entre el Estado y el individuo (p. 14)

Marcos Kaplan indica la presencia populista constituida por una propaganda apologética que fomenta la invención de un carisma, la creación, un refuerzo del prestigio. De este modo, el dirigente pretende encarnar la defensa del pueblo contra la élite o un grupo económico dominante, y se convierte en transmisor de la voluntad del pueblo, adquiriendo así un poder fuerte y concentrado que busca representar los intereses generales. Se obstaculiza el pluralismo político, junto con la formación de un aparato estatal y de un fuerte sesgo burocrático-militar-policial, acompañado de un proceso de:

legitimación del régimen, del dirigente y de las medidas excepcionales se busca siempre y se logra, por apelaciones directas a la población, por medio de reformas constitucionales y reestructuraciones institucionales, referendos y plebiscitos, y otros instrumentos y mecanismos de ligazón directa del dirigente y las masas (p. 17).

Finalmente, se puede considerar que la propuesta de Marcos Kaplan aporta el enfoque dinámico y concreto del fenómeno del cesarismo, que se puede comprender como una posibilidad en medio de las indeterminaciones, variaciones aleatorias y perturbaciones que el Estado es capaz de contener, posiblemente en los gobiernos de tipo populista.

El populismo, un análisis de carácter multidimensional

Una obra contemporánea que nos interesa abordar es *El siglo del populismo. Historia, teoría, crítica*, de Pierre Rosanvallon (2020). La tarea que se ha propuesto este autor es construir un análisis de carácter multidimensional para aproximarse al desarrollo del populismo. En esa encomienda propone estudiar dos espectros: la cultura política original y los actores. Rosanvallon destaca que no hay un texto de crítica social y política que fracture con el antiguo régimen (que, en nuestro estudio se puede ver como una ruptura

contra el orden oligárquico o un modelo de gobierno previo), y esta ausencia se ha utilizado para advertir la falta de una ideología específica vinculada con ese tipo de práctica política. Rosanvallon señala que la cultura política populista se compone de cinco elementos: 1) concepción del pueblo, 2) teoría de la democracia, 3) modalidad de la representación, 4) política y una filosofía de la economía, 5) un régimen de pasiones y emociones, lo cual se muestra a través de la tensión entre el pueblo-cuerpo cívico y el pueblo-cuerpo social. En el campo de la democracia, para el populismo la democracia se vincula a la democracia directa a través de la polarización y de la voluntad general (p. 20).

Para el autor, el populismo es una forma límite del proyecto democrático, que oscila entre “las democracias mínimas (reducidas a los derechos humanos y a la elección de los dirigentes) y la de las democracias esencialistas (definidas por la instalación de un poder-sociedad encargado de edificar el bien)” (p. 24). En este contexto, la participación del pueblo se disgrega en su expresión “elemental”, que constituyen los ciudadanos electores. Desde la óptica de la democracia liberal, estos integrantes del pueblo tienen oportunidad de expresar su voluntad -la voluntad popular- a través de las urnas, lo que deja delegada -depositada- la voluntad popular en los líderes que eligen. En la perspectiva de la democracia liberal se logra un cumplimiento con la función de consulta al pueblo.

Estas elasticidades -tensiones-, según el autor, constituyen una democracia polarizada que tensa permanentemente con el orden liberal (democracia liberal). La idea de pueblo es observada como una figura central de la democracia populista, y su expresión puede manifestarse como pueblo-clase y pueblo-cuerpo cívico. En esa perspectiva, el populismo, a través de la centralidad del pueblo, lleva a la democracia a retornar a su origen y le provoca una regeneración a través de la participación directa de la comunidad -pueblo- que actúa como un todo, y no al revés, de la ciudadanía preestablecida en la democracia liberal.

Rosanvallon (2020) propone dejar de lado la lucha de clases para el estudio del populismo, pero no así la dialéctica para constituir el momento populista. El autor se adhiere a los planteamientos de Chantal Mouffe y señala que: “El momento populista se traduce como un conjunto de demandas heterogéneas que ya no pueden formularse simplemente en términos de intereses ligados a categorías sociales determinadas. [...] Esta es la razón por la cual, en la actualidad, la frontera política debe ser construida de un modo ‘populista transversal’” (p. 34). El momento populista resulta ser el espacio

en el cual el pueblo se constituye o se rearticula frente a la política, como bien advierte Ernesto Laclau en su *Razón Populista*: el populismo es un modo de construcción de lo político en el que la sociedad se divide en dos y el pueblo se moviliza en contra del poder existente. Para Rosanvallon, la idea o concepción del pueblo: “Su nuevo uso ya no remite a una abstracción política o a una multitud sin rostro. En su misma indeterminación, se muestra abierto a la vida sensible y concreta de cada cual. Da forma colectiva a una sociedad de individuos que da acogida a las singularidades” (p. 35). Así, esa indeterminación resulta ser una de las aportaciones más importantes de su estudio.

Rosanvallon (2020) observa al pueblo como una totalidad, considerándolo en singular, ya que se ha transformado en un ente “inhallable”. El pueblo, lejos de edificarse en una sustancia, se expresa a través de la unanimidad, “no existe sino en forma de diferentes manifestaciones sensibles: las del pueblo electoral, las del pueblo social, que podría calificarse también de ‘activo’, y las del pueblo-principio. Cada una de ellas expresa una dimensión precisa del pueblo —cuerpo cívico” (p. 154).

La propuesta de Rosanvallon señala que, para el estudio de uno de los elementos centrales del populismo, el pueblo se puede concebir de la siguiente manera: pueblo-flujo, pueblo-historia y pueblo-problema. Sin duda, esta propuesta de análisis ofrece una forma de aproximación distinta hacia el pueblo en el marco del surgimiento del populismo. La idea de pueblo-flujo permite observarlo como un ente no inerte, que se desplaza y tiene posibilidades de respaldar, o no, un proyecto o liderazgo a través de una dinámica interna. En cuanto a la idea de pueblo-historia, esta es un mecanismo de aproximación para identificar las trayectorias nacionales y la propia integración del pueblo derivada de sus particularidades y formas de participación. Bajo esta percepción, es posible entender que el pueblo que participa en el momento populista cuenta con una trayectoria previa que puede expresarse, manifestarse o constituirse a través de la idea de pueblo-problema.

El autor de *El siglo del populismo. Historia, teoría, crítica* (2020) divide su obra en tres grandes apartados: el primero es la anatomía (del populismo); el segundo, un recuento de los momentos populistas, y el tercero aborda la historia conceptual del populismo como forma democrática. Allí advierte sobre las indeterminaciones de la democracia con nociones que parecen fundar y resumir con mayor claridad las del poder y el pueblo.

El populismo una forma de construcción de lo político

En este artículo también se aborda la obra de Horacio Cerutti y Gustavo Ogarrio, *Cuando todo era posible. Entre los populismos clásicos (1934-1955) y la escena contemporánea* (2021). A lo largo del texto se recurre a la obra de Laclau, *La razón populista* (2005). Los autores advierten que “la idea de populismo es un modo de construir lo político...” y que el populismo es también “la vía real para comprender algo relativo a la constitución ontológica de lo político como tal...” (pp. 81-82). Bajo este conjunto de premisas es posible plantear que los gobiernos populistas adquieren cierta capacidad performativa. En ese sentido, las emociones juegan un rol importante en la escena política y forman parte de la memoria colectiva. Al prestar atención al lenguaje que utilizan los gobernantes populistas, se puede pensar que este —el lenguaje— es capaz de transmitir esperanza, valores y creencias al pueblo. Este complejo entramado constituye una serie de elementos para la comprensión del populismo.

Los autores buscan construir una aproximación metodológica a partir de la idea de democracia radical y de la concepción de que el poder aparece como un lugar vacío. “Lo que se plantea como punto clave en la argumentación de Laclau es la idea del vacío [...] como una clave para la comprensión del funcionamiento de un sistema democrático” (p. 48). En ese espacio, la “identidad hegemónica pasa a ser algo del orden del significante vacío, transformando su propia particularidad en el cuerpo que encarna una totalidad inalcanzable” (Laclau, 2005, p. 95). Los autores se refieren a este como “un vacío que habría que llenar de contenido...” (Cerutti y Ogarrio, 2021, p. 48). Resulta ser, efectivamente, la idea del vacío la que permite una comprensión más robusta y amplia del fenómeno populista.

Respecto a la idea de democracia radical, Cerutti y Ogarrio señalan que es “el espacio político en el que es posible admitir que se articulen una serie de identidades particulares y contingentes que buscan tareas universales” (pp. 30-31). Su disertación también utiliza un panorama general de América Latina en la primera mitad del siglo XX, y en los albores de los populismos clásicos encuentra un conjunto de explicaciones del momento populista. Uno de ellos es el gobierno de Lázaro Cárdenas del Río, quien gobernó México de 1934 a 1940. Destacan la figura del entonces presidente como impulsor del capitalismo modernizador y un socialismo igualitario. Observan que, en ese contexto, surge cierta heterogeneidad en la sociedad mexicana por una reorganización de las masas, especialmente campesinas, con el reparto

agrario encabezado por el General Cárdenas como núcleo. Este conjunto de condiciones impulsó una mayor fuerza en el titular del Poder Ejecutivo.

El presidencialismo —expresado en un líder— obtuvo un gran impulso en comparación con su institucionalización prevalente dentro del Estado. En este caso, nos referimos al populismo clásico como “el modo cultural de la experiencia política que tiene prevalencia en Latinoamérica: la performatividad de sus ‘conductores’ y de las ‘masas’, la puesta en escena emocional de lo político, la misma política sentimental y la subjetividad popular con la que se organizan y expresan ciertas ideas políticas” (p. 74). Los autores advierten que en nuestro objeto de estudio el populismo se puede identificar como la figura que ocupa el líder.

Cerutti y Ogarrio (2021) advierten que en el gobierno argentino de Juan Domingo Perón se presentó una política de masas férrea y “disciplinada”, acompañada del “surgimiento de un sujeto colectivo como el de masa, sin que la noción de pueblo se haya convertido necesariamente en el eje de su política. Esto no implicaba un proceso de construcción y vigilancia tan estricto para su articulación y conducción” (pp. 55-56). Los autores subrayan esta caracterización en la política que representa el populismo peronista, y así se retoma el concepto de masa en este estudio.

Otra propuesta contenida en la obra de Cerutti y Ogarrio es la posible prevalencia de un vínculo entre política y símbolos, los cuales son transmitidos por el líder populista, que podrían reflejarse en la sociedad a través de la construcción de un conjunto de significados de lo político mediante las emociones. Este fenómeno puede constituir uno de los adhesivos con mayor complejidad que presenta el momento populista, que para futuras investigaciones ofrece un amplio campo de desarrollo.

En su obra, los autores insertan en el debate un elemento singular: la ambigüedad, que se define como un acto pendular y que se establece como una condición capaz de articular a los regímenes populistas, expresándose en la retórica del discurso:

la ambigüedad constituye [una] característica inherente a los fenómenos y a la retórica populista. Por ende, afecta directamente a la terminología y a la dimensión ideológica correspondiente a la ambigüedad en cuanto a la transformación efectiva de la situación sociopolítica o pura apariencia. (p. 151).

Al continuar con las ideas de Cerutti-Guldberg y Gustavo Ogarrio (2021), nos remiten a una interrogante: ¿por qué es tan importante la relación entre populismo y democracias? Los autores ofrecen una primera luz al respecto y señalan que es allí donde “se juega una de las figuras principales de este modo de lo político. La noción de democracias hegemónicas como una manera de entender a ciertos populismos...” (p. 31). Además, reiteran que persiste la dialéctica entre realidad y representación “en el estudio de los populismos: un comparatismo tan simplificador que termina por proyectar como absoluta la presencia del ‘populismo’, ya sea como exceso de pasado o como exceso de presente” (pp. 71-72).

Con esa premisa, los autores de *Entre los populismos clásicos (1934-1955) y la escena contemporánea* (2021) hacen suya una de las tesis de Alan Rouquié en *El siglo de Perón: ensayo sobre las democracias hegemónicas* (2017). En esa obra, Rouquié se refiere al peronismo como “una noción histórica”. Esta idea de observar al populismo encabezado por Juan Domingo Perón como una noción histórica demanda que el investigador social examine el desarrollo de los hechos previos que permitieron el surgimiento de los populismos, para una comprensión robusta y amplia de los fenómenos sociales y políticos, junto con la inserción del momento populista como un espacio que se puede historiar y que es capaz de formar patrones o distorsiones en una sociedad.

En los párrafos anteriores, se presenta un conjunto de ópticas sobre la idea del populismo, junto con la descripción de varios elementos que se desempeñan en torno a esta práctica específica de la política. Efectivamente, el pueblo y el líder ocupan un lugar central en los estudios. Así, por último formulamos un conjunto de reflexiones finales que muestran un panorama general de lo que hemos estudiado hasta aquí.

Consideraciones finales

Uno de los asuntos que se aborda en este trabajo es el de los fundamentos populistas como proyecto político, y si estos tienen implicaciones en la formación estatal de las naciones latinoamericanas. De ahí surge la posibilidad de afirmar que el populismo busca edificar un proyecto hegemónico de carácter nacional-popular, principalmente en los gobiernos que hemos vinculado al populismo clásico de las primeras décadas del siglo XX. Estos populismos se presentan aquí como una alternativa a la forma de nación de los Estados oligárquicos que prevalecían, los cuales podríamos identificar en México,

Argentina y Brasil. El populismo “tuvo la oportunidad de organizar esa fuerza nacional-popular plebeya para consolidar una transformación social” (Biglieri y Cadahia, 2021, p. 102).

En Latinoamérica, durante las primeras décadas del siglo XXI, líderes populistas ocuparon la titularidad del Poder Ejecutivo, muchos de los cuales contaban con arraigo o un vínculo estrecho con algunos movimientos sociales, y, una vez nombrados presidentes de las naciones, es posible que en sus gobiernos buscaran modular al Estado para gestionar los clamores sociales y el reclamo de sus derechos, iniciando así un proceso de articulación y respuesta a través de la institucionalización de las demandas a modo de un “acto de profanación popular que convierte las instituciones en un espacio para que cualquiera pueda expresar sus antagonismos. Es aquí donde hallamos la gran originalidad del populismo: arriesgarse a construir una forma estatal que dé cuenta de la irrupción del pueblo” (Biglieri y Cadahia, 2021, p. 105).

Esto supone una transformación de las prácticas estatales, dado que el “foco deja de estar puesto en la figura de una ley o derecho que fija lo prohibido y lo permitido y pasa a ubicarse en la figura del consenso y el interés práctico. Así, el consenso, en tanto forma de gubernamentalidad, desplaza la legitimidad que venía dada por el derecho y empieza a funcionar como el nuevo mecanismo de legitimación del Estado” (Biglieri y Cadahia, 2021, p. 111). Este consenso puede o no fundarse en las mayorías formadas en el momento populista; uno de sus objetivos es la transformación del régimen anterior, de la democracia y la fundación de una nueva organización estatal y legal.

Observar al Estado en su dimensión inherentemente política en el momento populista, con la capacidad de formar un proyecto político, nos permite considerarlo en su actuar institucional como un mediador que articula y nos hace reflexionar sobre el vínculo entre las demandas populares y el gobierno: “así, las instituciones (el Estado) no deben ser entendidas como un dispositivo que segmenta y ordena las demandas, [...] sino que incorporan la dimensión contenciosa de la lógica equivalencial para disputarle a los de arriba la configuración de las mismas formas estatales (oligárquicas o populares). [...] El Estado (y las instituciones) se convierte en un espacio antagónico más dentro de la disputa entre los de abajo y los de arriba” (Biglieri y Cadahia, 2021, pp. 125-126).

Así, el Estado populista puede haber sido capaz de configurar instituciones en torno a un proyecto político como vehículo para las demandas del pueblo. Si bien el pueblo es analizado en el momento populista, su estudio puede ser más complejo. Me adhiero a la propuesta de Rosanvallon para conformar al pueblo como unidad de la ecuación populista; el “pueblo-problema” adquiere una complejidad distinta que exige observar al pueblo como dispositivo central, ya que sin su participación no es posible el surgimiento del populismo. Esta propuesta demanda una robusta explicación de su pasado —a través de cortes en el tiempo— con una noción histórica que permita comprender en forma compleja e integral su desarrollo.

Un mecanismo para el estudio del pueblo es la formulación de una serie de interrogantes que conforman las preocupaciones del investigador social y de los problemas actuales. Toda esta operación puede arrojar como resultado un balance del momento populista en el que se observe al pueblo en relación con su pasado y su presente, junto con su posibilidad emancipatoria —la del pueblo— que se puede ejercer a través de su participación activa en los derroteros estatales.

En el último siglo la democracia liberal ha transformado las formas en que el pueblo tiene acceso a ella —a la democracia—. La potestad de la voluntad general, que tiene como punto culminante cambiar la forma de gobierno, incluso a través de la revuelta, fue casi olvidada. Se crearon marcos jurídicos de derechos y obligaciones, que en buena medida tienen como elemento base al individuo, lo que deja atrás a la colectividad. Los ciudadanos ejercen la democracia a través de las urnas; el Estado y los representantes del pueblo mantienen la forma de gobierno con cierta estabilidad a través de un sinnúmero de legislaciones, y la colectividad solo cuenta con espacios limitados de participación que, en el mejor de los casos, están enmarcados por causas específicas.

En la democracia liberal, la soberanía del pueblo se deposita en sus representantes y en la autoridad, y es allí donde reside. La función de consulta al pueblo se realiza principalmente a través de las elecciones, lo que en muchos casos resulta una limitante para el pueblo, evitando que este se configure como un ente capaz de expresarse, organizarse y establecer demandas o clamores sociales en forma permanente.

Así, el pueblo se ve limitado a un conjunto de expresiones jurídicas y estatales que lo fragmentan en individuos —ciudadanos—. Este pueblo acumula tensiones surgidas de la realidad concreta en la que se desarrolla,

que en América Latina se pueden observar de manera más nítida en los momentos de crisis política y económica. Estas tensiones, junto con las derivadas del modelo de democracia y quienes la ejercen, son en muchas ocasiones el preámbulo para el surgimiento de los líderes que encabezan los momentos populistas.

Una posibilidad que surge con la llegada al poder de un liderazgo identificado como populista es que este sea capaz de irrumpir en el orden democrático previo, identificado estrechamente con la democracia liberal. Esta irrupción se puede observar en la implementación de un conjunto de prácticas políticas que resultan en la reorganización popular. Es posible pensar que es en el momento populista donde surge una vertiente distinta de la democracia, a la que he denominado “democracia activa”, propuesta como una idea complementaria para una mejor comprensión del populismo. En esta lógica, la “democracia activa” —según mi hipótesis— es la que puede o no configurarse en el momento populista y busca que el sufragio tenga efectividad, no solo como medio para acceder al poder, sino como un mecanismo mediante el cual el pueblo pueda realmente influir en el gobierno de su comunidad y recuperar para sí —para el pueblo— su capacidad organizativa y de emancipación como elemento fundacional de la organización social.

La democracia activa logra configurarse como un ente capaz de expresarse y demandar, utilizando como herramienta el conjunto de elasticidades y tensiones, espontáneas o permanentes, resultado del momento populista las cuales son, en sí mismas, mecanismos de exigencia de cumplimiento de sus demandas que, en teoría, se encuentran vinculadas a los clamores populares.

Esta democracia activa puede ser eficaz, o no, en función de la convocatoria del líder que encabeza el momento populista, y se puede ver con la participación del pueblo —de las masas— en movilizaciones que respalden o rechacen las políticas gubernamentales, e incluso en manifestaciones de apoyo al líder. También es en esa democracia activa donde se puede observar la capacidad del pueblo para transformarse en una asamblea y reconfigurarse en la expresión originaria para la toma de decisiones. En este orden de ideas, resulta central para el momento populista la participación del pueblo, ya que sin esta el proyecto populista se extravía y desaparece.

En los momentos populistas, con el impulso surgido del líder, es posible que se rearticulen las relaciones entre el pueblo y el gobierno, lo que genera tensiones y soluciones que pueden constituir nuevas políticas públicas para

atender las demandas sociales, lo que genera nuevos discursos e identidades políticas. El Estado busca reconstituirse en la arena social y evitar o gestionar, a través de los procesos de articulación, los cambios significativos que puedan poner en riesgo la propia supervivencia y reproducción del Estado.

Nuestro objeto de estudio, el populismo latinoamericano, presenta una serie de prácticas políticas que posibilitan la formación de un proyecto político, en las que interactúan el pueblo, el Estado y los líderes en la construcción de una reorganización de la sociedad. En muchas ocasiones, se busca unificar al pueblo a través de la gestión y solución de sus demandas por medio del Estado, el cual recupera su capacidad de interlocución con el pueblo, lo que provoca una renovada legitimación a través de los procesos de articulación. El líder también es un sujeto que puede transformarse en un elemento colectivo; es decir, en un transmisor de la voluntad popular y sus clamores. Este líder también es capaz, a través del discurso, de ser un generador de esperanza, transmitiendo valores y principios que resultan rectores en el momento populista. El líder populista es un ente en constante evolución, que, conforme avanza como dirigente de un régimen estatal, adecua su discurso a los espacios políticos que desea conservar o adquirir. Así, el líder no permanece inmóvil e inerte, sino que responde y actúa frente a escenarios políticos que pueden o no acrecentar su función como articulador de amplios sectores que lo respaldan en su rol como cabeza —líder— del momento populista, para preservar el régimen que ha logrado establecer.

En esta lógica de representación política, es posible señalar que en estos regímenes casi siempre se incluyen importantes negociaciones en torno a las decisiones gubernamentales y a la formación de leyes. Es allí donde se pueden estudiar algunas prácticas políticas en las que participa el líder populista como presidente de la nación. Esa reunión de intereses constituye en sí una práctica política para el sostenimiento y conformación de una forma populista de gobierno, al ser un mecanismo en el que se pueden negociar o establecer las medidas para atender las demandas que, en muchos casos, implican las articulaciones entre el pueblo y el líder mediadas por el gobierno. Estas medidas se pueden ver como la formación de un proyecto político que busca permanecer en la organización del Estado.

Una posibilidad que puede o no adquirir el gobierno populista es la de llevar a cabo un proceso de rearticulación con un principio de complementariedad entre el Estado y el pueblo. Ambas partes resultan indispensables para transitar hacia un régimen capaz de mantenerse en el gobierno, provocando

así el surgimiento de una dualidad estatal con el pueblo. Se busca superar las tensiones surgidas de la dialéctica de las contradicciones previas entre el Estado y el pueblo.

El populismo es un conjunto de prácticas políticas, formas de gobierno y articulación de las masas en torno a un bloque de demandas que logran gravitar en torno a un líder. El populismo se edifica en la idea de un pueblo empoderado, emancipado y soberano, que trata de mantener vivos los imaginarios de democracia (con sus propias vertientes) y de justicia social. El momento populista busca la formación de una sociedad igualitaria que cimienta un significado de lo político a través de las emociones y los símbolos. La praxis política conducida por el Estado populista adquiere una institucionalidad a través de la articulación entre el gobierno y las demandas populares, para así construir un proyecto político. El Estado populista —a través del líder— aspira a una hegemonía y una totalidad que difícilmente es alcanzada.

Cabe observar que el populismo es una forma singular de pensar en lo social, capaz de generar identidad popular, esperanza, y resistencia al orden previo y al poder tradicional. Es un modo cultural de la experiencia política con rasgos ambivalentes y ambiguos que tiene prevalencia en Latinoamérica. Ante esta correlación, es importante formular nuevos estudios que nos permitan aproximarnos a esta aparente repetición de acontecimientos sociales y políticos en Nuestra América.

Referencias

- Biglieri, P. 2017. “Populismo y emancipaciones. La política radical hoy. Una aproximación (con variaciones) al pensamiento de Ernesto Laclau”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 229, pp. 245-262, ISSN-2448-492X
- Biglieri, P. y Cadahia, L. 2021. *Siete Ensayos sobre el populismo*. España: Heder.
- Cerutti Guldberg, H. y Ogarrio Badillo, G. 2021. *Cuando todo era posible. Entre los populismos clásicos (1934-1955) y la escena contemporánea*. México: UNAM-CIALC.
- Kaplan, M. 1996. *El Estado latinoamericano*. México: UNAM.
- . 1996. 2005. *Neocesarismo y constitucionalismo, el caso Chávez y Venezuela*. México: UNAM.

- Laclau, E. y Mouffe Chantal. 2002. *Hegemonía y contingencia socialista*. España: Siglo XXI.
- Laclau, E. 2005. *La razón populista*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Mackinnon, M. y Petrone, M. 1998. *Populismo y neopopulismo América Latina, el problema de la cenicienta*. Argentina: Eudeba.
- Rosanvallon, P. 2020. *El Siglo del Populismo. Historia, teoría, crítica*. Argentina: Manantial.
- Rouquié, A. 2017. *El siglo de Perón: ensayo sobre las democracias hegemónicas*. Argentina: Edhasa.

Hacia una teoría feminista del Estado dependiente: debates sobre el conflicto capital-vida en América Latina

Rumo a uma Teoria Feminista do Estado Dependente: Debates sobre o Conflito Capital-Vida na América Latina

Marina Magalhães Moreira

Resumen

Este artículo plantea la hipótesis de que los Estados dependientes latinoamericanos cumplen dos roles clave en el proceso de reproducción social: (1) a nivel nacional, operacionalizan la superexplotación desvalorizando económica y socialmente el trabajo reproductivo, disminuyendo el valor de la fuerza de trabajo; (2) a nivel internacional, proporcionan fuerza de trabajo precarizada (mayormente femenina) para labores de cuidados mediante el impulso de flujos migratorios hacia los países centrales. La primera parte del texto presenta un panorama de las aportaciones de la teoría marxista de la dependencia sobre el Estado y las relaciones de trabajo en América Latina. La segunda parte expone una breve sistematización del debate feminista sobre la reproducción social y los roles del Estado en ese proceso. La tercera parte sintetiza los conceptos y debates discutidos, destacando las ausencias en esas teorías y se proponen posibles articulaciones entre ellas, con miras a construir una teoría feminista del Estado dependiente, basada en la hipótesis que se presenta.

Palabras clave: dependencia, estado, feminismo, marxismo, reproducción social.

Resumo

Este artigo propõe a hipótese de que os Estados dependentes latino-americanos desempenham dois papéis-chave no processo de reprodução social: (1) nacionalmente, operacionalizam a superexploração ao desvalorizar econômica e socialmente o trabalho reprodutivo, reduzindo o valor da força de trabalho; e (2) internacionalmente, fornecem força de trabalho precarizada (majoritariamente feminina) para trabalhos de cuidados, impulsionando fluxos migratórios rumo aos países centrais. A primeira parte do texto apresenta um panorama das contribuições da teoria marxista da dependência sobre o Estado e as relações de trabalho na América Latina. A segunda parte expõe uma breve sistematização do debate feminista sobre a reprodução social e os papéis do Estado nesse processo. A terceira parte sintetiza os conceitos e debates discutidos, destacando lacunas nessas teorias e indicando possíveis articulações entre elas para a construção de uma Teoria Feminista do Estado dependente, baseada na hipótese apresentada.

Palavras-chave: dependência, estado, feminismo, marxismo, reprodução social.

Introducción

La teoría marxista de la dependencia (TMD) argumenta que el subdesarrollo es un rasgo estructural del capitalismo latinoamericano, explicado por la condición de dependencia, situación en la que “la economía de un grupo de países está condicionada por el desarrollo y la expansión de otra economía a la que aquella se halla sometida” (Dos Santos, 1972, p. 28), lo que determina tipos específicos de estructuras económicas, políticas y sociales. En las ciencias políticas se ha propuesto la noción de Estado dependiente para explicar la forma particular que asume el Estado en Latinoamérica, introduciendo al debate “el papel hegemónico cumplido por las clases dominantes imperialistas en el bloque en el poder de tales Estados y su impacto en el ejercicio del poder político en los países dependientes” (Bichir, 2017, p. 43).

En otra dimensión del debate teórico-político se sitúa la teoría feminista, que, junto con las movilizaciones en las calles, especialmente en la última década, ha evidenciado que el sistema socioeconómico vigente, además de capitalista, es también heteropatriarcal y racialmente estructurado. Dicha

teoría muestra que hay una serie de mecanismos que jerarquizan la vida y priorizan la del sujeto blanco, burgués, varón, adulto y heterosexual. A partir de esta consideración, las feministas hemos reclamado que la sostenibilidad de la vida esté en el centro de nuestras demandas políticas, de nuestras agendas de investigación y de nuestra cotidianidad.

En esta forma, los estudios feministas han respondido a la pregunta de cómo se reproduce la vida en el capitalismo, evidenciando que el trabajo reproductivo es sistemáticamente invisibilizado y mayoritariamente realizado por mujeres. La teorización ha demostrado, además, que el poder estatal determina y organiza la reproducción social a partir de la “no presencia” del Estado en la esfera privada/doméstica/reproductiva, desvalorizando socialmente el trabajo reproductivo y coadyuvando a la apropiación económica de sus frutos.

Aún falta, sin embargo, entender el papel de los Estados dependientes en ese proceso, lo que se presenta como una laguna tanto en la TMD como en la teoría feminista. Teniendo esto presente, este texto busca contribuir al avance de las reflexiones en dicho campo de estudio a partir de la propuesta de una agenda teórica. Como fundamento de esa agenda se hipotetiza que los Estados latinoamericanos asumen dos roles clave en el proceso de reproducción social: (1) a nivel nacional, operacionalizan la superexplotación mediante la desvalorización social y económica del trabajo reproductivo, lo que impacta en el cálculo del valor de la fuerza de trabajo, y (2) a nivel internacional, ofrecen fuerza de trabajo precarizada (mayoritariamente femenina) para labores de cuidados mediante el impulso de flujos migratorios hacia las naciones centrales.

El texto se divide en tres secciones. La primera ofrece un panorama del debate de la TMD, enfocado en su concepción de la dependencia, el impacto de esta condición en la vida de los trabajadores latinoamericanos mediante la superexplotación de la fuerza de trabajo y en la noción de Estado dependiente. La segunda sección aborda el enfoque feminista sobre el trabajo y el Estado, donde se discute la reproducción social y el papel del Estado en su organización dentro del capitalismo. Finalmente, la tercera sección sintetiza los conceptos y debates presentados, destacando ausencias y proponiendo posibles articulaciones entre la TMD y el feminismo para construir una teoría feminista del Estado dependiente.

Conflicto capital-trabajo en América Latina: la interpretación de la TMD

La segunda mitad del siglo XX fue un periodo de exacerbación de las contradicciones del capitalismo, pero también de una extrema creatividad reflexiva y propositiva. El mundo presenció la revolución socialista al estilo latinoamericano en Cuba, la intensificación de la Guerra Fría, el periodo de austeridad de la década de los años 70, el recrudecimiento de la violencia estatal con el ascenso de las dictaduras militares en América Latina, y el florecimiento y posterior inicio del declive del modelo del Estado de bienestar en Europa en la década de los años 80. Estos fueron algunos de los hitos que impulsaron el auge del movimiento feminista, la lucha antirracista, y los movimientos estudiantiles y de trabajadores durante ese periodo.

En ese contexto nace la TMD, cuyas reflexiones parten del método materialista histórico-dialéctico para construir un marco teórico-político que busca comprender la integración de América Latina al mercado mundial en su fase más avanzada del desarrollo desigual y combinado. Ese esfuerzo reunió a varias figuras destacadas: siendo sus principales representantes son los brasileños Ruy Mauro Marini, Vânia Bambirra y Theotônio Dos Santos, quienes son el foco de este texto, además de André Gunder Frank (1971), quien señaló que el subdesarrollo es un producto histórico de las relaciones económicas de tipo colonial.

De la independencia formal a la dependencia capitalista

La TMD concluyó que la relación entre centro y periferia —categorías propuestas por la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL)— es una relación dialéctica, donde el desarrollo y el subdesarrollo son procesos indisolubles, parte del proyecto expansionista y hegemónico del modo de producción capitalista (Traspadini y Stedile, 2011).

Esto significa que, para la TMD, la condición de subdesarrollo y dependencia no es una situación coyuntural —como sugerían el pensamiento

desarrollista¹, la vertiente reformista de la CEPAL² y las interpretaciones de los partidos comunistas latinoamericanos orientados por las formulaciones de la III Internacional³—, sino un *rasgo estructural* del capitalismo latinoamericano. La dependencia es, en definitiva, un *condicionante concreto* que determina y subordina el desarrollo de un grupo de países, generando tipos específicos de estructuras económicas, políticas y sociales atrasadas en función del desarrollo de otro grupo, el imperialista (Bambirra, 1983; Dos Santos, 2021).

Para entender la inserción de América Latina en el capitalismo mundial, es necesario considerar los diversos procesos que han afectado a la región desde la llegada de los colonizadores hace 500 años. El período colonial constituyó las bases de la división racial del trabajo mediante la esclavitud, consolidó la producción latifundista para la exportación y, finalmente, estableció la acumulación por desposesión (Cueva, 2004; Quijano, 2005; Marini, 2011b). De esta manera, aunque las revoluciones del siglo XIX en Latinoamérica resultaron en la fundación de nuevos Estados-nación formalmente independientes, esto no significó que dichos Estados se establecieron bajo criterios de soberanía económica y política.

Después de la revolución industrial y la reconfiguración de la división internacional del trabajo, las naciones latinoamericanas mantuvieron el papel de economías productoras y exportadoras de bienes primarios e importadoras de manufacturas de consumo y de deudas (Marini, 2011a), respondiendo directamente, en ese momento, a los intereses económicos de Inglaterra, la nueva metrópoli en ascenso.

¹ La CEPAL, principal representante del pensamiento desarrollista en la región, considera que el *subdesarrollo* es una fase preindustrial, etapa previa al desarrollo pleno. Los desarrollistas sostienen que para superar el subdesarrollo es necesario impulsar la industrialización y fortalecer el mercado interno. Es contra ese punto que la TMD señala sus mayores críticas al pensamiento cepalino.

² Además de la TMD, otros teóricos reflexionaron sobre la *dependencia* para analizar la condición de subdesarrollo en América Latina. A diferencia de la TMD, ese grupo de teóricos adoptó una perspectiva reformista y capitalista, anclada en la metodología de los tipos ideales de Max Weber. Los nombres más importantes de esa vertiente son Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto. A pesar de defender la noción de dependencia, ese grupo hablaba en términos de una “dependencia asociada”; es decir, de una posible coexistencia entre *dependencia* y *desarrollo*.

³ En la III Internacional Comunista, bajo la dirección de Stalin, se fortaleció la interpretación *etapista* sobre la revolución y la lucha por la liberación nacional. El argumento que sostiene esa perspectiva se refiere a la idea de que la revolución socialista pasa, invariablemente, por dos fases: primero, una etapa democrática, encabezada por las burguesías liberales nacionales, y luego la etapa de toma del poder por parte del proletariado.

Estos elementos estructuraron un intercambio desigual entre las naciones imperialistas y las naciones dependientes. Con la oferta de bienes-salario por parte de América Latina, las economías centrales pudieron reducir el valor de su fuerza de trabajo y, en consecuencia, desplazar el eje de la acumulación industrial, basada en la plusvalía absoluta, hacia la plusvalía relativa. Entonces, lo que se consolidó fue la posibilidad de que las naciones centrales eludieran la ley del valor y vendieran sus productos a precios sobrevalorados (Marini, 2011a, p. 145), resultando en lo que Marini definió como la transferencia de valor. En resumen, el intercambio desigual se refiere precisamente a la transferencia del valor producido en las naciones dependientes hacia las naciones centrales; este es uno de los hallazgos centrales de la TMD.

En este orden de ideas, se reconoce que es a través del intercambio desigual que la acumulación de capital en la región se asienta en parámetros específicos, estableciendo la condición *sui generis* del capitalismo latinoamericano. Según Marini (2011a: 134-5), a pesar de la superación de la condición colonial, lo que se instituyó en el contexto del capitalismo fue, en efecto, una *relación de subordinación* entre naciones formalmente independientes.

Sobre la superexplotación de la fuerza de trabajo

Según Marini (2011b), la *superexplotación de la fuerza de trabajo* es el fundamento de la dependencia, de ahí la importancia de comprenderla. Esta categoría explica cómo el capitalismo dependiente reacciona frente a la pérdida de plusvalía derivada del intercambio desigual; es decir, cómo se produce la acumulación de capital en estas economías. Marini indica que, para superar los límites de la transferencia de valor, los capitalistas de los países dependientes buscan aumentar la masa de valor producido, y la superexplotación es uno de los principales mecanismos adoptados.

En líneas generales, la superexplotación es una modalidad particular de explotación del trabajo, y no es, por lo tanto, simplemente una “mayor explotación”. En efecto, Marini señala que lo más esencial de esta modalidad de explotación es el hecho de que “se le niega al trabajador [o trabajadora] las condiciones necesarias para reponer el desgaste de su fuerza de trabajo” (2011a: p. 149). Esto opera bajo tres mecanismos, combinados o no: aumento de la intensidad del trabajo, prolongación de la jornada laboral y reducción del consumo del trabajador más allá de su límite normal. El resultado es el pago de la fuerza de trabajo por debajo de su valor, de modo que el fondo

salarial del trabajador/a se convierte en un fondo de acumulación de capital (Marini, 2011b).

No obstante, es importante aclarar que la superexplotación no es sinónimo de pobreza absoluta y bajos salarios —como lo sugieren Cueva (1974) y Katz (2017; 2018). Cuando hablamos de superexplotación nos referimos a determinadas condiciones de producción de valor, y no simplemente a las condiciones de vida del trabajador/a (Bambirra, 1983), aunque, en consecuencia, el análisis también se refiere a ello.

Además, cabe puntualizar que hablar de estos procesos de producción particulares no significa que dejemos de referirnos al funcionamiento integral del sistema capitalista mundial. Al contrario, vislumbrar lo más característico de la forma capitalista asumida en América Latina permite entender las dinámicas mundiales de la acumulación de capital. Hay que tener en cuenta que la reproducción del capitalismo dependiente está profundamente impactada por la superexplotación, ya que esta determina no solo el proceso productivo, sino también la distribución de la riqueza social, la circulación mercantil y el consumo de las y los trabajadores (Osorio y Reyes, 2000, p. 165).

En el capitalismo dependiente se encuentra una clase trabajadora imposibilitada de consumir lo indispensable para la reposición de su energía vital, grandes montos de deudas con organismos financieros internacionales y una industria sumamente volcada a los mercados externos, ya que en estos países el ciclo del capital es “incompleto”, dado que la realización del capital no depende de la capacidad interna de consumo, como ocurre en las economías centrales (Marini, 1979). Estos elementos, y otros más, solo reafirman el argumento señalado. Al final, “[...] la historia del subdesarrollo latinoamericano es la historia del desarrollo del sistema capitalista mundial” (Marini, 1971, p. 3). Dicho esto, hay al menos tres razones por las cuales es clave recuperar aquí la categoría de superexplotación de la fuerza de trabajo para nuestra discusión:

- a) A partir de esta categoría es posible entender con mayor exactitud las causas y consecuencias del capitalismo dependiente, demostrando que la reproducción de la vida de las y los trabajadores latinoamericanos bajo condiciones de pobreza no es un fallo de las políticas sociales —como sugieren los planteamientos liberales—, sino un mecanismo esencial para la reproducción del capital en dichos territorios.

- b) Dado que la superexplotación es un elemento fundamental de la dependencia, se revisa el debate acerca de las funciones adoptadas por los Estados en el capitalismo dependiente.
- c) Por último, la superexplotación señala una importante denuncia emitida por muchas voces: la vida desgarrada es el fundamento de la reproducción social en Latinoamérica.

Por último, es importante reconocer que aún está pendiente ampliar el análisis de la superexplotación más allá de los límites del trabajo productivo asalariado. Es en ese marco que los avances de la economía feminista —a saber, la teoría de la reproducción social y los debates sobre el trabajo doméstico y de cuidados— son tan relevantes para la construcción de una teoría feminista sobre el Estado dependiente.

El Estado dependiente: una propuesta de análisis

Las sociedades latinoamericanas se forjaron bajo muchas contradicciones y, principalmente, sometidas a intereses ajenos a la prerrogativa del desarrollo regional (Teles y Marcelino, 2020, p. 5). El resultado son estructuras políticas, sociales y económicas orientadas a la reproducción del capital según las demandas de las economías imperialistas, en lugar de priorizar la plena reproducción social de su población.

Para el marxismo, identificar estos elementos es de suma importancia, ya que se entiende que las dimensiones política y económica son indisociables. En ese sentido, el Estado es interpretado como “la condensación de las relaciones de poder político y dominio de clases imperantes en las formaciones económico-sociales en un tiempo específico” (Osorio, 2019, p. 79). En esencia, en el ámbito de la teoría política marxista, es central entender cómo se producen y reproducen las relaciones sociales de explotación, dominación y opresión.

Por lo anterior, cuando nos referimos a América Latina, estamos hablando de formas estatales particulares, dado que la consolidación de estas relaciones sociales se dio, y se da, bajo un condicionante determinante: primero la condición de colonia y después la de dependencia. Teniendo esto presente, la TMD se ha preocupado por problematizar la cuestión del Estado en América Latina. Es posible verificar contribuciones en ese ámbito desde el origen de la teoría; no obstante, es apenas en la última década que se observa

un esfuerzo explícito por sistematizar y teorizar el Estado en el capitalismo dependiente.⁴

En este contexto surge la noción de *Estado dependiente*, refiriéndose a la *forma estatal específica* que asumen tales economías. Esta consideración proviene de Maíra Bichir (2017), cuyo argumento se fundamenta en la distinción hecha por Nicos Poulantzas entre tipos y formas de Estado. Según él, el tipo de Estado capitalista implica una autonomía específica, tanto en las estructuras económicas como en las políticas, manifestada en la autonomía del Estado y de las relaciones sociales económicas; en contrapartida, las formas de Estado de ese tipo se deben entender en función de cómo se modifica la relación entre el Estado y esas relaciones sociales, así como por el grado y las formas específicas de esa autonomía (Poulantzas, 2007, pp. 184-5).

Por lo tanto, el Estado dependiente es del tipo burgués capitalista, pero con la particularidad de que su autonomía es baja, o, en otras palabras, su soberanía es limitada. Al respecto, Osorio (2014, p. 165) expone que la soberanía plena “remite a la capacidad estatal de decidir con autonomía, en el interior y hacia el exterior, sin condicionantes establecidos por otros Estados o entidades”. La historia de América Latina, no obstante, demuestra que lo que ha predominado es “la subordinación de las hegemonías periféricas a los proyectos hegemónicos del mundo central” y, en la misma medida, “se han gestado autonomías muy restringidas” (Osorio, 2014, p. 168). Esta es la diferencia fundamental entre los Estados dependientes y los Estados imperialistas.

Esta distinción es importante porque evidencia los alcances y límites del ejercicio del poder político en América Latina. El poder político, entendido como “capacidad de realizar intereses y proyectos clasistas, relegando los intereses y proyectos de otras clases” (Osorio, 2014, p. 89), tiene en los Estados latinoamericanos la particularidad de referirse a la manutención de relaciones sociales que permiten la reproducción de capital a partir de las determinaciones de la dependencia. Por esta razón, el sostenimiento

⁴ Jaime Osorio, especialmente con su libro “El Estado en el centro de la mundialización” (2014), es un nombre bastante prominente en el avance de ese debate. En la misma medida, Maíra Bichir (2017), desde la trinchera brasileña, ha generado importantes contribuciones sobre el tema, especialmente en lo que se refiere a la conceptualización del Estado dependiente latinoamericano y al trabajo de sistematización de cómo ese debate aparece en los textos de Marini, Bamberger y Dos Santos – investigación que culminó en su tesis doctoral y en diversos artículos y ponencias.

del régimen de superexplotación se presenta como una de las principales funciones del Estado dependiente.

Es importante recordar que la superexplotación presupone que las condiciones de reproducción de los trabajadores estén aseguradas en un límite mínimo necesario; sin embargo, muchas veces se observa que en realidad están muy por debajo de ese mínimo. Estudios en el ámbito de la salud colectiva y del trabajo social⁵ han demostrado que la clase trabajadora latinoamericana vive en condiciones de extremo desgaste físico y psíquico, y tiene baja expectativa de vida, de manera que se verifica un constante reemplazo de la fuerza de trabajo, que se puede dar en virtud de la consolidación de un enorme ejército industrial de reserva.

En ese contexto se priorizan mecanismos coercitivos estatales por encima de la legitimación mediante el consenso (Ovalle y Niell, 2016, p. 59), ya que se debe asegurar la superexplotación *a pesar de* las contradicciones sociales implicadas en ella. Se observa, entonces, una “reducción del Estado y del derecho como mecanismos de mediación y consenso (aun en condiciones de desigualdad estructural y violencia simbólica y física), además de un mayor recurso al elemento propiamente violento del Estado para gestionar los conflictos” (Cervantes, 2021, p. 19). Como resultado concreto, se presenta “un patrón de desprotección social y recrudescimiento de las luchas sociales en torno a las condiciones de vida en niveles extremos” (Teles y Marcelino, 2020, p. 10).

Al observar estos elementos a la luz de la crítica feminista, surgen algunas interrogantes bastante sugestivas: ¿cuáles son los sujetos más afectados por la condición de dependencia?, ¿hay tácticas generadas por la colectividad social para contrarrestar los efectos concretos de la dependencia; es decir, de la superexplotación? De ser así, ¿cuáles son esas tácticas y quiénes son los sujetos activos en ese proceso?, ¿en qué medida la condición de dependencia afecta la forma en que se constituye la reproducción social en América Latina?, ¿es posible reconocer diferencias sustanciales entre los Estados dependientes y los Estados imperialistas en la organización y oferta de las funciones del trabajo reproductivo? Las respuestas a estas preguntas todavía

⁵ Véase: Lira, P.; Gurgel, I.; Albuquerque, P.; Amaral, A. (2020). Superexploração e desgaste precoce da força de trabalho: a saúde dos trabalhadores de confecção. *Trabalho, Educação e Saúde*, 18(3); Teixeira, S. (2021). Envelhecimento em contexto de superexploração e contrarformas. *Serviço Social & Sociedade*, (142), 447-466.; Vidal, P. y Oliveira, E. (2021). Las reformas laborales en Brasil y Chile: consolidación de la superexplotación. Un campo para el trabajo social latinoamericano. *Revista Eleuthera*, 23 (1), 302-317.

quedan pendientes; en este texto se busca empezar a abordarlas, señalando caminos posibles para comenzar a contestarlas.

Conflicto capital-vida: el abordaje feminista sobre el trabajo y el Estado

A pesar de que la subordinación de las mujeres ha estado presente en diversas sociedades durante miles de años, en el capitalismo se establece una importante reorganización de estas relaciones de dominio. Esto ocurre principalmente a través de una separación fundamental (Arruzza, Bhattacharya y Fraser, 2019, p. 51): la separación entre el trabajo de producción de personas, sistemáticamente atribuido a las mujeres, y el trabajo para la obtención de ganancias, que subordina y determina cualquier relación social en el capitalismo.

El capital, en su forma mundializada, financiarizada y neoliberal, ha exacerbado aún más la explotación en su afán de obtener ganancias inmediatas, aunque esto implique que pronto no habrá mundo en el cual lucrar. En este contexto, asistimos al reciente estallido de movimientos feministas, impulsados sobre todo por la profundización de la explotación de la vida, los cuales enuncian que el *problema fundamental de nuestro tiempo se condensa en el conflicto capital-vida*.

Esta constatación pone de relieve la relación entre la actual crisis del capital y la operatividad del patriarcado en las sociedades modernas. Aquí es importante hacer dos aclaraciones. La primera es que “crisis” implica necesariamente “destrucción”, más bien se refiere a un momento de ruptura de un determinado orden, de modo que, ante este contexto la sociedad se encuentra en una disyuntiva importante: por un lado una resolución a través de reformas, y por otro lado una transformación cualitativa del orden vigente. La segunda anotación es que la crisis no es una anomalía en el capitalismo, sino una contradicción inherente al funcionamiento de ese sistema.

Dicho esto, lo que estamos presenciando no es algo “anormal”, ni tampoco una crisis meramente financiera, como muchos hacen ver; se trata, en cambio, de una crisis generalizada (Arruzza, Bhattacharya y Fraser, 2019; Fraser, 2020; Orozco, 2020) que abarca aspectos económicos, políticos, ecológicos y sociales. A pesar de ello, las medidas de contención de la crisis (implementadas por los Estados) se han enfocado, en gran medida, en la dimensión financiera, relegando a un segundo plano la responsabilidad colectiva por la sostenibilidad de la vida (Orozco, 2020, p. 116) y minimizando su centralidad en el

problema. De esta manera, la crítica feminista ha reconocido que la *dominación masculina*, asociada al capital, no solo atenta contra la vida de las mujeres, sino contra la vida en su conjunto (Orozco, 2020).

En este horizonte analítico se han elaborado “nuevas gramáticas políticas del conflicto social” (Fraser, 2020, p. 16), que demuestran la existencia de múltiples ejes de desigualdad, donde el género y la sexualidad, la religión, la nacionalidad, la raza y la etnia van de la mano de la explotación de clase⁶.

Desde el enfoque marxista, el feminismo ha identificado que la separación entre la esfera productiva y la esfera reproductiva constituye la espina dorsal del nudo entre el patriarcado, el capitalismo y el racismo. Estas reflexiones comenzaron a gestarse en el marxismo de la mano de las revolucionarias socialistas de la Unión Soviética (Goldman, 2014), quienes argumentaban que la liberación social demanda la emancipación de cualquier forma de explotación, dominación y subordinación. Este argumento presupone que la liberación de las mujeres debe estar en la agenda, donde una de sus propuestas fundamentales es la socialización del trabajo reproductivo, mediante la implementación de políticas de control de natalidad, la construcción de guarderías, comedores comunitarios y lavanderías, entre otros servicios que debería ofrecer por el Estado.

En este ámbito, la agenda feminista ha puesto en tela de juicio la idea de emancipación a través de la inserción en el mercado laboral, denunciando

⁶ Son diversos los abordajes teórico-metodológicos sobre la relación entre los ejes de desigualdad. El más conocido, el de la *interseccionalidad*, deviene de la proposición hecha por Kimberlé Crenshaw, jurista estadounidense negra, que enunció la inseparabilidad entre el género, la raza y la clase en concreto. A partir de esa proposición, el feminismo negro de los EEUU construyó un *corpus* teórico y metodológico bastante extenso que comprueba dicho argumento. Así, además de Crenshaw, figuras como Bell Hooks, Patricia Hill Collins, Audre Lorde y Angela Davis, entre varias otras pensadoras y activistas, han trabajado sobre dicha noción. En la academia francófona encontramos la propuesta de la *consustancialidad*, propuesta por Danièle Kergoat, y que a partir de las bases del feminismo materialista busca entender cómo se da la relación entre las dimensiones de diferenciación y desigualdad. Desde el feminismo marxista, a partir de los años 60, se conformó la propuesta de la *teoría unitaria*, trabajada por Lise Vogel y recuperada recientemente con la sistematización de la *teoría de la reproducción social*, proyecto encabezado principalmente por Cinzia Arruzza, Thiti Bhattacharya y Nancy Fraser. Igualmente importantes son las contribuciones de los feminismos latinoamericanos, que también enuncia la inseparabilidad entre esas dimensiones, recuperando a veces la concepción de *interseccionalidad* –en especial en los trabajos de las feministas negras brasileñas y caribeñas, como Sueli Carneiro y Ochy Curiel, por ejemplo–, y en otros momentos proponiendo nuevas nomenclaturas, como las nociones de los *nudos* o de las *matrices de opresión*, tratadas sobre todo en el feminismo comunitario y/o indígena– por Gladys Tzul Tzul, Lorena Cabnal y Silvia Rivera Cusicanqui, por citar algunas.

las dobles y triples jornadas laborales de las mujeres. Al mismo tiempo, ha cuestionado las funciones del Estado en la gestión sexual y reproductiva, la precarización de las condiciones generales de vida y ha dirigido su mirada y su práctica hacia la creación y/o el rescate de lo común (Federici, 2020)

La reproducción social en el centro

Entre los años 60 y 80, las obras de Karl Marx y el marxismo de comienzos del siglo XX fueron ampliamente revisadas, dando lugar a una nueva era más creativa y original de los estudios marxistas. Grandes ejemplos de esa renovación son la TMD y el feminismo marxista, que, a su vez, puso sobre la mesa la demanda de visibilizar la dominación de género y el racismo como elementos estructurales de la sociedad capitalista, no por debajo ni por encima, sino al lado de la explotación de clase. Así, más allá de recuperar el método histórico-materialista, esta vertiente del feminismo se enfocó en entender las particularidades de la explotación capitalista sobre las mujeres y su relación con la opresión racial.⁷ Por eso, al revisar la literatura marxiana y marxista, las feministas identificaron grandes vacíos en la teorización sobre el trabajo de las mujeres, muchas veces realizado fuera de la esfera productiva asalariada.

En este ámbito, el elemento más esencial recuperado por esas teóricas y militantes fue el tratamiento que dio Marx a la *centralidad de la fuerza de trabajo* para la *reproducción del capitalismo*. A pesar de que Marx evidenció que una de las particularidades del capitalismo reside en que la capacidad humana de trabajar se transforma en una mercancía especial, la fuerza de trabajo, no teorizó sobre cómo se (re)produce esa mercancía. En términos más sencillos, la cuestión que quedó ausente en la teoría de Marx fue responder el cómo se producen los trabajadores (biológica, cultural y socialmente) en los términos necesarios para el capitalismo.

Responder esta interrogante pasó a ser la tarea del feminismo marxista, donde *la reproducción social se erige como la noción clave para comprender el capitalismo*. Esta noción se remonta al propio Marx, que la utilizó para referirse no solo a la procreación humana en términos biológicos, sino también a la reproducción de las condiciones y del conjunto de relaciones sociales que conforman el sistema capitalista (Echeverría, 1984; Vega, 2021); y, por lo tanto,

⁷ Es importante reivindicar que la inserción del problema racial en el feminismo marxista es fruto del arduo trabajo de las feministas negras, sobre todo de las estadounidenses. Asimismo, a pesar de no partir del marxismo, el feminismo comunitario/indígena es otra vertiente que contribuye mucho a ese debate.

a las condiciones necesarias para la existencia de la mercancía fuerza de trabajo. Frente a esto surge la siguiente pregunta: ¿quién, entonces, es responsable de reproducir la vida en el capitalismo? La respuesta se remonta a la separación entre lo productivo, supeditado a la dimensión pública, y lo reproductivo, relegado al mundo privado. De este modo, se estableció la desvalorización económica y social de las tareas de reproducción, y las mujeres pasaron a ser sistemáticamente inducidas a realizarlas gratuitamente.

Asimismo, el feminismo negro, así como los feminismos indígena-comunitario, lesbiano y chicano, demostraron que, además del género, la raza y la etnia, la sexualidad y la nacionalidad, son también elementos conformadores de este juego de designación. Por lo tanto, además de sexual, la división del trabajo en el capitalismo es también étnico-racial. En este contexto, a las mujeres negras e indígenas, a veces en situación de migrantes, se les asignan sistemáticamente las funciones de reproducción, realizadas gratuitamente o, cuando remuneradas, en condiciones de precariedad laboral.

A partir de esta constatación surgió una serie de elaboraciones teóricas, pero también de prácticas políticas, de modo que frases como “no es amor, es trabajo no pagado” o “si nuestras vidas no valen, produzcan sin nosotras” pasaron a formar parte del debate público de la última década⁸. Dichas consignas no son solamente frases de efecto, sino síntesis de teorizaciones que hicieron notoria la funcionalidad de la invisibilización del trabajo reproductivo (usualmente denominado como “cuidados” y/o “trabajo doméstico”) para el funcionamiento del capitalismo. Encubriendo y renegando la importancia fundamental de la reproducción social, en el capitalismo “la producción de personas es tratada como simple medio para generar ganancia” (Arruzza, Bhattacharya y Fraser, 2019, p. 52).

En la medida en que permite la existencia material de la humanidad, en tanto seres vivientes, y que también viabiliza la creación de *habitus* y de *ethos* culturales particulares, consolidando la dimensión social de la humanidad (Fraser, 2020, p. 75), el trabajo reproductivo es esencial para el funcionamiento del capitalismo, a pesar de ser sistemáticamente invisibilizado y desvalorizado social y económicamente. En última instancia, los trabajos de

⁸ Esos lemas se amplificaron desde 2017, con el I Paro Internacional de Mujeres. A partir de ese año, todos los 8 de marzo subsiguientes han sido marcados por enormes movilizaciones en las calles de todo el mundo, con el propósito de clamar justicia, en contra de la violencia sexual y los feminicidios, en favor de los derechos sexuales y reproductivos, y de la valorización del trabajo invisibilizado de las mujeres.

reproducción crean vida en un sentido amplio, y en el capitalismo, crean la mercancía más valiosa de todas: *la fuerza de trabajo*.

Sobre esto, Thiti Bhattacharya (2019, p. 103), al retomar los debates de los años 70, señala que la (re)producción de la fuerza de trabajo se da en tres procesos interconectados: (1) la regeneración de la fuerza de trabajo fuera del proceso de producción, a través de actividades relacionadas con la alimentación y la limpieza, y también con los cuidados psíquicos necesarios para mantener a una persona íntegra; (2) la regeneración de los no trabajadores que están fuera del proceso de producción, a partir de tareas de cuidado, ya sea hacia niñas y niños, personas con discapacidades o adultos mayores, y (3) la reproducción de nuevos trabajadores; es decir, dar a luz.

Evidenciar estas tareas y, al mismo tiempo, dar a conocer la multidimensionalidad del trabajo reproductivo, refuerza el argumento de que la opresión de género no es natural, sino un producto histórico de contextos socioeconómicos determinados (Marcelino, 2019, p. 33). En este sentido, el feminismo enuncia la urgencia de politizar los espacios y los trabajos relacionados con la reproducción social, entendiendo, además, que “el capitalismo es un sistema unitario que puede integrar con éxito, aunque desigualmente, la esfera de la reproducción y la esfera de la producción”, de manera que “cambios en una esfera, entonces, reverberan en la otra” (Bhattacharya, 2019, p. 104).

Así, además de impactar la teorización sobre el capitalismo, centrar nuestra mirada en la reproducción permite la construcción de nuevos “campos de batalla” contra el capital (Federici, 2018), en el sentido de que la lucha anticapitalista puede, y debe, darse no solo en los galpones fabriles, sino sobre todo en los hogares, en las cocinas, en nuestras camas. La lucha de clases también opera en la dimensión no remunerada, ya que “si los trabajadores no se alimentan, no socializan y no están en condiciones plenas de salud, simplemente no hay trabajo” (Marcelino, 2019, p. 36). Por lo tanto, si las mujeres, las principales responsables de la realización de dichas tareas, nos negamos a reproducir la fuerza de trabajo, el capital tampoco puede ser reproducido.

No obstante, es clave decir que el capitalismo no invisibiliza y desvaloriza únicamente la reproducción de la vida humana, sino de todos los procesos vitales. Lo que se enfrenta en este modo de producción es una contradicción fundamental y bastante peligrosa: la acumulación de capital contra la sostenibilidad de la vida (Orozco, 2019, p. 123). El resultado de esta contradicción

es que, mientras la acumulación sea desmedida, la vida estará en peligro. Pero, a fin de cuentas, ¿cómo se organiza y se reproduce la vida en el capitalismo?

El papel del Estado en la organización de la reproducción

En el marco del marxismo, el Estado entiende como una relación social, cuya naturaleza relacional reside en la *dominación* (Thwaites Rey, 2005, p. 25). En síntesis, el Estado se concibe como la condensación de la correlación de fuerzas entre clases y fracciones de clases, que se expresa materialmente en leyes e instituciones.

Además, se entiende que el Estado es, por excelencia, la forma política del capitalismo (Mascaro, 2015), necesaria para la reproducción material e ideológica de ese modo de producción. Esto se debe a que es imprescindible para el capitalismo asegurar tanto el intercambio de mercancías como la explotación del trabajo en forma asalariada. Por ello, el Estado debe, por una parte, posibilitar la acumulación de capital, evitando que “[...] los capitalistas lleven su competencia entre sí a la destrucción del sistema” y, por otra, evitar que “[...] en su afán de lucro [los capitalistas] empujen a la virtual extinción de la fuerza de trabajo como totalidad” (Thwaites Rey, 2005, pp. 25-26).

Los puntos mencionados nos ayudan a entender cómo el Estado, para garantizar las condiciones materiales de reproducción del capital, necesita tanto asegurar la propiedad privada como defender criterios mínimos de derechos humanos y sociales. Según Mabel Thwaites Rey (2005), esto constituye “el límite negativo de la supervivencia de la dominación”.

La teoría política demuestra que esas demandas, fruto de las contradicciones de clase, se operacionalizan a través de la legislación; sin embargo, la teoría política feminista ha revelado que el Estado también opera en la dimensión no legible de la sociedad, en la esfera privada/doméstica (Moreira, 2022).

Bajo esta lógica, se entiende que el Estado se consolide en un permanente juego de acción-inacción: donde aparentemente no hay Estado, en realidad hay acción estatal (Moreira, 2022). El feminismo evidencia que el trabajo reproductivo se organiza precisamente bajo estos criterios de acción-inacción, a través de la desvalorización económica y social garantizada por el Estado en la medida en que no se legisla sobre ese trabajo, o se legisla de manera insuficiente. Lo que se observa en la realidad concreta es la margina-

ción de las mujeres, especialmente de las mujeres negras e indígenas, debido a la división sexual y racial del trabajo.

Por lo tanto, entender cómo se articulan el género, la raza y la clase, y cuáles son los resultados de dicha articulación para el funcionamiento del capitalismo, es una demanda importante para teorizar el Estado desde el punto de vista de la totalidad. Este es precisamente el punto de partida de lo que aquí se denomina teoría feminista del Estado: describir *cómo* (la forma) y *por qué* (la razón) las mujeres son oprimidas en su condición de mujeres, con miras a revelar los efectos y consecuencias que dicha subordinación tiene para la vida social en su conjunto, así como en particular para las mujeres (Moreira, 2022).

Así, el debate sobre la reproducción social es fundamental para comprender qué es el Estado bajo la perspectiva del feminismo, ya que la génesis del Estado está precisamente marcada por la separación entre esferas: mientras la producción económica pasó a ser de interés público/político, la reproducción social quedó relegada a la privacidad de la familia. Y, como se ha explicitado, a pesar de que en las sociedades capitalistas la reproducción queda en segundo plano en el debate público, las labores relacionadas con esta dimensión son fundamentales para la acumulación de capital.

Para Nancy Fraser (2020, p. 77), esta “relación de separación-dependencia-rechazo es una fuente inherente de inestabilidad”, dado que la “[...] tendencia a la acumulación ilimitada amenaza con desestabilizar los mismísimos procesos y capacidades reproductivas que el capital necesita”. En este ámbito, el papel fundamental del Estado es manejar dicha contradicción, contrarrestando los efectos de la inevitable tendencia capitalista a la crisis general. Así, la forma en que el Estado gestiona la reproducción social ha variado de acuerdo con cada modelo de producción dado en el capitalismo (Fraser, 2020), situándose, además, histórica y geográficamente (Vega, 2020).

En este sentido, a partir de la noción de “luchas en torno a los límites”, Fraser ofrece una valiosa periodización sobre lo que se denominan “régimenes de reproducción social”. La autora entiende que, a lo largo de la historia del capitalismo, las movilizaciones sociales que revelan los “[...] límites que separan la ‘economía’ de la ‘sociedad’, la ‘producción’ de la ‘reproducción’ y el ‘trabajo’ de la ‘familia’” (Fraser, 2020, p. 77), son sustanciales para los cambios históricos experimentados por la organización capitalista de la reproducción social. De tal manera, ella identifica al menos tres regímenes: (1) el régimen del capitalismo competitivo liberal del siglo XIX, (2)

el régimen del capitalismo gestionado por el Estado del siglo XX y (3) el régimen del capitalismo financiarizado y globalizado del momento actual.

En líneas generales, el primer régimen se refiere al momento en que el Estado centró su operatividad en los circuitos del valor monetizado, no solo retirando su responsabilidad sobre la reproducción social, sino también fortaleciendo la noción de esferas separadas (público/privado, productivo/reproductivo, político/doméstico). De esa manera, la reproducción social fue severamente privatizada, en el sentido de ser relegada a los límites de la casa, y al mismo tiempo feminizada (Federici, 2015; Fraser, 2020). Cabe añadir que esa era la realidad particular del Estado europeo del siglo XIX, fortalecido al mismo tiempo en que se daba la expropiación colonial y las luchas independentistas en América Latina.

El segundo régimen alude al contexto del bienestar social, o *welfare state*, consolidado en ciertos lugares de Europa en el período entre el fin de la Segunda Guerra Mundial y el ascenso del neoliberalismo en los años de la década de 1980. Sonia Fleury (2021, p. 2) argumenta que en el *welfare state* “[...] los conflictos se trasladan de la esfera de la producción a la de la reproducción y se produce un grado de desmercantilización de la reproducción”. De tal manera, más que nunca, en ese contexto la protección social es objeto de preocupación del Estado, por lo que la salud, la educación y la seguridad social son dimensiones debatidas y construidas desde y para lo público.

Finalmente, el tercer régimen es el que enfrentamos en la actualidad, donde los organismos que aseguran la reproducción social han pasado por un intenso proceso de privatización, desmantelando las pocas instituciones públicas existentes. Podemos hablar, sin embargo, de dos sentidos de esa privatización: (1) donde las funciones de reproducción pasaron a operar en la esfera doméstica/privada y (2) donde las tareas fueron mercantilizadas de tal manera que los consumidores son las clases más adineradas, mientras las clases subalternas carecen de esos servicios, y son las mujeres pobres racializadas quienes, a menudo, los ofrecen.

Si se añade la dimensión geopolítica al debate, se visibiliza, además, que los regímenes de reproducción social dependen directamente de las funciones particulares atribuidas a cada forma de Estado-nación, sea imperialista o dependiente. Teniendo en cuenta que la colonización y la esclavitud no solo determinaron las formaciones socioeconómicas latinoamericanas, sino también configuraron el sistema mundial capitalista en su conjunto, se concluye que la cartografía de la reproducción social se consolida a partir

de esos hechos. Así, en el capitalismo la reproducción social no es un tema local-comunitario, sino que opera en términos mundializados y se organiza a escala global (Vega, 2021), donde América Latina, África y ciertas regiones de Asia proveen mercancías y fuerza de trabajo para su realización.

Esa es la razón por la cual, al entender que el Estado tiene un papel fundamental en la organización de la reproducción social en el capitalismo, es necesario analizar juiciosamente las particularidades de las naciones dependientes. Entonces, pensar en cómo se organiza la reproducción social en América Latina demanda tomar en consideración lo siguiente: (1) la superexplotación, (2) el racismo y (3) las implicaciones de los flujos de migración que consolidan las llamadas “cadenas globales del cuidado”.

Tejiendo hilos: nudos entre la TMD y el feminismo para pensar el Estado latinoamericano

Esta sección sintetiza los debates tratados hasta aquí y señala caminos para la construcción de la agenda planteada. Por ello, primero se destacan algunas ausencias en la TMD y en el feminismo en relación con los nexos viables y urgentes entre ambas teorías. Después se exponen debates y conceptos elaborados recientemente a partir del diálogo entre estos dos corpus teóricos, subrayando la necesidad de abordar la realidad desde una perspectiva de totalidad. Con estos dos puntos se pretende orientar la construcción de la teoría feminista del Estado dependiente.

Puntadas ausentes

La primera generación de teóricos de la TMD, a partir de su crítica al desarrollismo como proyecto y al capitalismo como sistema, nos habló minuciosamente sobre las modalidades de depreciación de la vida en la región latinoamericana. En ese sentido, nos damos cuenta de que la violencia es la base de la reproducción social en nuestra región desde la invasión colonial, una realidad denunciada por las luchas de las mujeres, de los pueblos originarios, las comunidades *quilombolas* y las personas *faveladas*.

La reconfiguración de las relaciones sociales de producción en moldes capitalistas introdujo una nueva e importante cara de la dominación: el salario. Al tratar sobre la superexplotación, Marini fue muy atinado al demostrar que en América Latina el consumo interno no es la base de la acumulación de capital, lo cual hace posible una masa trabajadora cuyo salario está por

debajo del valor de su fuerza de trabajo. De tal manera, podemos inferir que, a pesar de que la lucha por el aumento salarial sea fundamental en nuestra región, y que haya resultado en cambios significativos en la calidad de vida de la población, su incremento no revierte, en términos generales, la situación que Marini califica de “superexplotación”.

Al hilar el género, la raza/etnia y la clase, es posible evidenciar que la población superexplotada está constituida, en gran medida, por mujeres, y personas negras e indígenas. Así, vemos los rostros de esa gran parcela de la clase trabajadora latinoamericana que no accede a lo mínimo para vivir dignamente. Frente a esa constatación, se demuestra la urgencia de bajar aún más los niveles de abstracción de los análisis sobre el capitalismo dependiente, de manera que se puedan evidenciar otras mediaciones sociales que facilitan la acumulación de capital por vía de la superexplotación.

Los avances teóricos hechos por la primera generación de la TMD, sin embargo, no buscaron comprender el papel del género y/o la raza/etnia en la reproducción capitalista, salvo esfuerzos puntuales hechos por Vânia Bambirra en lo que atañe a la emancipación de las mujeres y su papel en la lucha socialista.

La preocupación de Bambirra por ese tema estuvo presente a lo largo de toda su trayectoria política, por lo que podemos encontrar en algunos ensayos,⁹ y en su *Memorial*, elementos valiosos para pensar las particularidades de la dominación-explotación de las mujeres en el capitalismo dependiente.

En esos textos, Bambirra habla sobre la necesidad de socializar el trabajo doméstico, de garantizar el derecho a la planificación familiar y al aborto, cuestiona a la familia burguesa en tanto unidad de reproducción, y trae a colación algunas particularidades de la explotación de las mujeres en América Latina. La autora reconoce, por ejemplo, que las mujeres latinoamericanas, cuando son remuneradas por su trabajo fuera del hogar, generalmente son superexplotadas, y cuando están en el mercado laboral su trabajo no pagado es necesario para que el sistema capitalista funcione, toda vez que “[...] la manutención de su familia es una carga oculta del asalariado, su sueldo compra la fuerza laboral de dos personas” (Bambirra, 1971, p. 3).

⁹ Véase: Bambirra, Vânia (1971). La mujer chilena en la transición al socialismo. *Punto Final*, 133; Bambirra, Vânia (1972). Liberación de la mujer y la lucha de clases. *Punto Final*, 151, 10-1; Bambirra, Vânia (1975). A propósito del año internacional de la mujer. *Archivo Vânia Bambirra*.

Pero aunque Bambilra ofrezca algunos guiños para analizar la realidad de las mujeres desde el punto de vista de la TMD, el hecho es que esos textos sólo son ensayos cortos y no exactamente trabajos sistemáticos. En contrapartida, los temas de mayor preocupación de esa autora y de sus compañeros académicos consistieron en la elaboración de conceptos y tipologías que definieran las particularidades políticas y económicas del capitalismo latinoamericano, donde la dominación de las mujeres y la opresión étnica y racial fueron temas tratados apenas como especificidades y no como constitutivos estructurales de esas naciones.

Es sólo en la última década que percibimos la intención de integrar las categorías de género y raza en los análisis de la TMD, con miras a explorar y resolver esas ausencias en la teorización. En ese sentido, son al menos tres ejes transversales los que guían el actual movimiento de la TMD: la dialéctica trabajo-racismo como elemento estructural del capitalismo dependiente; las particularidades del control y organización de los trabajos de reproducción en Latinoamérica, y el extractivismo ambiental como elemento indispensable para la acumulación de capital en las naciones dependientes.

Igualmente reciente es el esfuerzo de la teoría feminista por analizar geopolíticamente la reproducción. Con la mundialización, las ciencias sociales han volcado su mirada de manera más atenta a las funciones particulares de cada Estado-nación en la acumulación de capital, por lo que la división internacional del trabajo –también denominada “cadenas globales del valor” en las teorías no marxistas– ha pasado a ser un tema central en las elaboraciones teóricas de este siglo.

En ese ámbito, el feminismo anticapitalista contemporáneo ha pautado cada vez más el internacionalismo y, por ende, se ha preocupado por develar las dinámicas geopolíticas del capital. Por otro lado, es importante remarcar que los feminismos no blancos reconocen esas particularidades desde hace mucho tiempo, precisamente porque la raza y la etnia son algunos de los elementos centrales que fundamentan ideológicamente la división internacional del trabajo.

Con todo, la principal “puntada” ausente de ese tejido teórico se refiere a la cuestión de la superexplotación en el ámbito de la reproducción. Si bien el feminismo argumenta que debemos partir de la reproducción para analizar el capitalismo, la construcción teórica acerca del trabajo de las mujeres en el capitalismo dependiente es todavía incipiente. Y en la misma medida, al centrarse en lo “productivo”, la TMD poco exploró sobre la viabi-

lidad de analizar el trabajo reproductivo en América Latina en los términos propuestos por Marini.

Reconocer esa ausencia no es un mero detalle, sino algo fundamental para avanzar en ambas teorías. Nayara Bittencourt (2014, p. 68) sostiene que en Latinoamérica la división internacional del trabajo se alinea con la división sexual del trabajo, legitimando así la doble jornada laboral y delegando a las mujeres las funciones que deberían ser ofrecidas por el Estado social. Además, en ese contexto se observa que la fuerza de trabajo femenina se encuentra frecuentemente bajo una mayor intensidad en el ritmo de producción, ocupa plazas de bajo valor social agregado, muchas veces en condición de subempleo y con una baja remuneración.

En esa forma, lo que se logra al enlazar analíticamente la *reproducción* y la *superexplotación* es, por un lado, visibilizar las condiciones en que opera en América Latina una labor tan fundamental como es el trabajo reproductivo, y por otro, comprender cómo se organiza la vida en los términos de la dependencia. Lo que está en la mira de esa problematización son las concepciones que homogenizan análisis teóricos y horizontes práctico-políticos, tales como el “desarrollo”, el “progreso” y el “bienestar”.

Amaia Orozco (2020, pp. 178-9) nos ayuda a comprender un poco mejor la potencia de ese movimiento. Al hablar del “bienestar”, la autora expone que esa noción presupone la mercantilización de la vida, operada por un lado a través de un juego de seducción, fundamentado por una noción única de “vivir bien”; y, por otro lado, de violencia. Frente a eso, ella afirma: “La seducción nos mercantiliza la vida *dulcemente* y la violencia lo hace *agresivamente*. Y una mirada feminista nos permite ver los hilos de continuidad entre ambas estrategias” (Orozco, 2020, pp. 178-9) (cursivas originales).

Dicho esto, podemos ver que lo que estamos presenciando es una crisis generalizada de nuestros modos de existencia en el mundo. Pero cabe evidenciar que, aunque la precarización de la vida sea generalizada en el capitalismo, ella está repartida geopolíticamente (Orozco, 2020), de manera que los espacios de mayor riesgo terminan por ser la periferia del capitalismo.

Finalmente, el debate que está detrás de todo esto se refiere a las funciones desplegadas por los Estados latinoamericanos: reproducir el patriarcado, el racismo y la dependencia, en tanto que, como Estados capitalistas, han de generar y regenerar las condiciones de reproducción ampliada del capital, al mismo tiempo que son sociedades en donde la condición de género y de raza condenan a ciertos sectores a la escala social más baja. Es en ese sentido que

una teoría feminista del Estado dependiente debe avanzar hacia la comprensión de la función estructural del patriarcado y del racismo en el capitalismo latinoamericano para reconocer los límites de la política social en la región y de las luchas sociales en torno a su superación.

Hilos por tejer

La crítica feminista arrojó luz sobre problemas que eran minimizados por la ciencia hegemónica, tratados como “especificidades”. De este modo, el feminismo en su conjunto, pero en particular la teoría política feminista, busca visibilizar las relaciones de poder implicadas en dimensiones que *aparentemente* están alejadas de la vida política: la vida personal, privada y doméstica (Moreira, 2022). Pensar el Estado en clave feminista implica, por lo tanto, “construir nuevos parámetros para comprender e incidir en la acción estatal, formulando, en [...] [los términos del feminismo], qué es, finalmente, el poder estatal” (Moreira, 2022, p. 172).

Desde la perspectiva marxista se reconoce que no se pueden comprender las dinámicas de poder sin considerar las relaciones económicas. En el mismo sentido, el feminismo argumenta que las relaciones económicas capitalistas están fundamentadas en la reproducción, a pesar de que esta dimensión sea incesantemente invisibilizada. Estos elementos ya fueron expuestos a lo largo de este texto, pero en lo que se enfoca este apartado es en que hay formulaciones que dialogan con esos argumentos y que aportan directamente a la comprensión de los Estados en América Latina. Dichos estudios demuestran que es imperativo formular la teoría social considerando las dinámicas mundiales de acumulación de capital, que terminan por fundar Estados nacionales con funciones particulares en ese proceso.

Otro punto clave en estas reflexiones se refiere a las alternativas para frenar el capital ante la destrucción de los modos de vida que conocemos. América Latina es un importante bolsón de resistencia en medio de ese conflicto, donde los pueblos originarios, la población negra, los campesinos y las mujeres trabajadoras son los sujetos políticos que están al frente de la línea de batalla. Lo que se ve en este contexto es el rescate y la creación de relaciones de solidaridad comunitarias, presentes en la práctica de poblaciones que son sistemáticamente desechadas por el capital.

¿Cómo se reproduce la vida donde menospreciarla es lo más rentable para el capital? Entender cómo la vida es atacada y, por otro lado, cómo se

sigue sosteniendo lo que todavía hay de vida, conduce al cuestionamiento acerca de las condiciones de reproducción social en un determinado espacio-tiempo y a la mirada hacia el Estado, toda vez que es una institución central para la organización de la vida social en el capitalismo.

En el caso latinoamericano, Juliana Lozano y Mariano Félix (2020) sostienen que la superexplotación también determina el trabajo reproductivo, avanzando así en la definición marinista. Con base en la noción de *patriarcado del salario*, que afirma que en el capitalismo el salario funge como un mecanismo patriarcal de subordinación y control de las mujeres (Federici, 2018), los autores argumentan que en las economías dependientes la supeditación al salario masculino, aunque se pague por debajo del valor de la fuerza de trabajo, configura la superexplotación del trabajo invisibilizado de las mujeres, constituyéndose esta en una de las bases para la reproducción de la dependencia.

Para ellos, el trabajo de reproducción no remunerado tiene una doble función para el capitalismo dependiente: (1) posibilita la continuidad de la acumulación de capital, funcionando como parte del mecanismo de compensación del intercambio desigual, y (2) sostiene y contiene “el desarrollo de la vida de las personas en un entorno crecientemente hostil, alienado y violento” (Lozano y Félix, 2020, p. 5). En ese sentido, los autores indican que la superexplotación del trabajo de reproducción representa para las mujeres de los países dependientes un coste muy grande, ya que ellas tienen su tiempo libre reducido, su trabajo no pagado intensificado, y cuando tienen trabajo remunerado lo hacen en condiciones de superexplotación clásica (Lozano y Félix, 2020, p. 5).

La propuesta de Lozano y Félix enriquece el corpus teórico y analítico de la TMD al abordar un problema clave: la dependencia solo puede ser reproducida si perduran relaciones de explotación y dominio sobre los trabajos de reproducción. Pensar que en América Latina estos trabajos operan bajo la forma de superexplotación, al igual que el trabajo productivo, permite entender cómo se viabiliza la superexplotación en un sentido amplio.

Como se argumentó, la dependencia no determina las relaciones sociales solo en América Latina, sino también en los países centrales; a fin de cuentas, ahí es donde reside la dialéctica de la dependencia. El imperialismo, además de consolidar la división internacional del trabajo y de ampliar la explotación (de la fuerza de trabajo y de la naturaleza) en los países periféricos, acentúa la dominación y la desigualdad entre la clase trabajadora de ambos

polos, pero sobre todo entre las mujeres, al dividir las entre *consumidoras y productoras* (Bittencourt, 2014, p. 68).

La ascensión de muchas mujeres al “puesto” de consumidoras, una vez en el mercado de trabajo, solo fue posible a través de la delegación de las funciones de reproducción a otras mujeres. En el caso de los países dependientes, muchas mujeres, principalmente indígenas y negras, siguieron en su papel de *reproductoras*, tanto en sus países de origen como como fuerza de trabajo migrante en los países centrales. De esta manera, la “liberación” de las mujeres en los términos del capitalismo solo pudo darse a partir de la subordinación de una masa de trabajadoras superexplotadas.

En los últimos años se ha discutido este problema con base en el tema de las “cadenas globales del cuidado”, pero aún falta comprender este fenómeno desde la perspectiva de la TMD. La teoría feminista del Estado dependiente debe, entonces, considerar incorporar esta agenda, ya que el Estado es clave para entender tanto las dinámicas de poder a nivel nacional como las relaciones supranacionales.

Con esto, se llega a la hipótesis que se presenta al principio del texto. Entre las atribuciones de los Estados dependientes figuran dos funciones clave en el proceso de reproducción social en el capitalismo mundializado. La primera es operacionalizar la superexplotación del trabajo productivo en América Latina mediante el sustento de la desvalorización económica y social del trabajo reproductivo y la desarticulación de la oferta de servicios públicos de reproducción (educación, salud, seguridad social, etc.) al grueso de la clase trabajadora. La segunda es fundamentar ideológica, legal y materialmente los flujos migratorios desde países periféricos hacia países centrales, consolidando una oferta de fuerza de trabajo migrante precarizada para la realización del trabajo de reproducción y de cuidados.

En ese sentido, surge una demanda metodológica fundamental en esta agenda de investigación: “aprehender la realidad como totalidad y no solamente como sistemas separados que se interseccionan” (Machado y Mastropaolo, 2019: 11), vislumbrando una teoría unitaria. De esta manera, lo que está implícito en esa consideración es que las opresiones –de género, raza y clase– “constituyen una misma realidad, que se reproduce solo en tanto totalidad, en sus determinaciones y sobredeterminaciones, en la universalidad, particularidades y singularidades” (Machado y Mastropaolo, 2019, p. 11).

La teoría feminista del Estado dependiente debe pretender, entonces, no solo *explicar* la realidad vivida por las mujeres trabajadoras latinoamericanas, sino, sobre todo, coadyuvar en la *transformación* de la realidad en un sentido amplio, teniendo presente que poner atención en esta cuestión aparentemente específica implica develar una de las bases materiales e ideológicas fundamentales que sustentan el conflicto capital-vida en toda la extensión del globo, pero a su vez agudizado en América Latina.

A modo de cierre

El principal objetivo de este texto fue establecer puentes entre la TMD y la teoría feminista para la teorización sobre el Estado en América Latina. A lo largo de tres apartados se presentan conceptos y debates centrales para este propósito, evidenciando, además, algunos aspectos problemáticos que todavía están irresueltos y, en contrapartida, proposiciones que avanzan en ese camino.

Para cumplir con ese objetivo, se presentan en primer lugar algunos debates centrales dentro de la TMD, tales como la transferencia de valor y su impacto en la construcción de las relaciones de dependencia, la superexplotación como mecanismo de compensación de la pérdida de plusvalor por parte de las naciones dependientes y las particularidades de la forma estatal asumida en el capitalismo dependiente.

Después, con el apoyo de las contribuciones del feminismo, en especial las reflexiones de la última década, se expone el tema de la reproducción y lo que implica partir de esa dimensión en el análisis de la economía política. En ese ámbito, se demostró que pensar sobre el capitalismo, y sobre todo romper con las relaciones sociales capitalistas, demanda entender cómo se produce y reproduce la vida en esa lógica de producción y de organización social. Visibilizar el trabajo invisibilizado, realizado mayormente por mujeres, para la manutención y reproducción de la vida humana –y, en otra dimensión, de la vida natural como un todo– enriquece no solo nuestras teorías, sino también nuestra participación en la lucha social.

En ese sentido, en la tercera sección se dan a conocer los cruces ausentes y posibles entre ambas teorías tratadas, para coadyuvar a la síntesis necesaria para pensar el Estado en América Latina, sus efectos concretos en la vida social y las alternativas más allá de sus límites. Entre las ausencias se mencionan el poco tratamiento dado por la TMD a la dimensión reproductiva, y por lo tanto a los trabajos no remunerados; por parte del feminismo, se

señala la escasa atención dada a la ubicación geopolítica de la reproducción, de manera que la dialéctica dependencia-imperialismo es frecuentemente olvidada en ese ámbito. En cuanto a los nexos viables, se llama la atención sobre la propuesta conceptual acerca de la “superexplotación del trabajo reproductivo” y se insiste en la necesidad de observar los flujos migratorios de mujeres desde las naciones dependientes hacia las naciones centrales, cuya inserción en el mercado laboral en los países de destino ocurre frecuentemente en el ámbito de los trabajos de reproducción y de cuidados.

En suma, los elementos recuperados a lo largo de este texto conforman un mapa teórico-conceptual que todavía se está dibujando para la teorización del Estado en América Latina y para profundizar en la comprensión de las modalidades del conflicto capital-vida en la región. De tal manera, se reconoce que este texto no agota todos los elementos necesarios para el debate, sino que representa un esfuerzo inicial en la proposición de una agenda de investigación más amplia.

Referencias

- Arruzza, C., Bhattacharya, T. y Fraser, N. 2019. *Manifiesto de un feminismo para el 99%*. España: Herder.
- Bambirra, V. 1983. *Teoría de la dependencia: una anticrítica*. Popular Era.
- Bhattacharya, T. 2019. O que é a Teoria da Reprodução Social?. *Revista Outubro* (32), pp. 99-113.
- Bichir, M. 2017. *A questão do Estado na Teoria Marxista da Dependência*. [Tesis de Doctorado, Universidade Estadual de Campinas].
- Bittencourt, N. 2014. *Gênero, trabalho e direito na América Latina: a superexploração das mulheres trabalhadoras nos países dependentes*. [Monografía, Universidade Federal do Paraná].
- Cervantes, D. 2021. El Estado de derecho y el Estado de derecho en condiciones dependientes. *Revista Direito e Práxis*, 14, pp. 112-138.
- Cueva, A. 1974. Problemas y perspectivas de la teoría de la dependencia. *Revista Historia y Sociedad* (3), pp. 55-77
- _____. 2004. *El desarrollo del capitalismo en América Latina*. Siglo XXI, 19ª ed.
- Dos Santos, T. 1972. *La crisis de la Teoría del Desarrollo y las relaciones de dependencia en América Latina*. IICA.

- Dos Santos, T. 2020. Capitalismo, subdesarrollo y dependencia. *El trimestre Económico* (88), n° 349, pp. 249-274.
- Echeverría, B. 1984. La “forma natural” de la reproducción social. *Cuadernos Políticos* (41), pp. 33-46.
- Federici, S. 2015. *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*. Traficante de Sueños.
- _____. 2018. *El patriarcado del salario: críticas feministas al marxismo*. Traficante de Sueños.
- _____. 2020. *Reencantar el mundo: el feminismo y la política de los comunes*. Traficante de Sueños.
- Fleury, S. 2021. Derechos sociales: difíciles de construir, fácil de destruir. *Salud Colectiva*, 17, 3577.
- Fraser, N. 2020. *Los talleres ocultos del capital: un mapa para la izquierda*. Traficante de Sueños.
- Goldman, W. 2015. *Mulher, Estado e revolução: política da família soviética e da vida social entre 1917 e 1936*. Boitempo Editorial.
- Katz, C. 2017. *Aciertos y problemas de la superexplotación*. Rebelión.org. Recuperado de <https://rebelion.org/aciertos-y-problemas-de-la-superexplotacion>
- Katz, C. 2018. *Controversias sobre la superexplotación*. Recuperado de <https://www.aporrea.org/internacionales/a260232.html>
- Lozano, J. y Félix, M. 2020. Reproducción de la vida, superexplotación y organización popular en clave feminista: Una lectura desde Argentina. *Cuestiones de Sociología* (3), pp. 1-16.
- Machado Gouvêa, M. y Mastropaolo, M. J. 2019. *Capitalismo, racismo, patriarcado, dependência: por uma teoria unitário materialista, histórico-dialética*. Anais do XVI Encontro Nacional de Pesquisa e Ensino em Serviço Social.
- Marcelino, G. 2019. Feminismo, ponto de renovação do marxismo. *Revista Outubro* (33), pp. 29-62.
- Marini, R. 1971. *Subdesarrollo y Revolución*. Siglo XXI, 3ª ed.
- _____. 1979. “El ciclo del capital en la economía dependiente”, en Ursula Oswald (coord.). *Mercado y dependencia*, Nueva Imagen, 37-55.
- _____. 2011a. *Dialética da Dependência*. En Traspadini y Stedile. (orgs.) *Ruy Mauro Marini: vida e obra*. Expressão Popular, pp. 131-172.

- _____ 2011b. Sobre a dialética da dependência, 1973. En Traspadini y Stedile. (orgs.) *Ruy Mauro Marini: vida e obra*. Expressão Popular, pp. 173-185.
- Mascaro, A. 2015. *Estado e forma política*. Boitempo Editorial.
- Moreira, M. 2022. Para una teoría feminista del Estado: avances, límites y desafíos pendientes. *Revista Brasileira de Estudos Latino-americanos*, 12 (1), pp. 167-193
- Orozco, A. 2019. *Subversión feminista de la economía: sobre el conflicto capital-vida*. Traficante de Sueños, 4ª ed.
- _____ 2020. Nombrando la crisis desde la vida. En Menéndez y García (org.) *La vida en el centro: feminismo, reproducción y tramas comunitarias*. Bajo Tierra, pp. 163-198.
- Osorio, J. 2014. *El Estado en el centro de la mundialización*. FCE, 2ª ed.
- _____ *Coyuntura: cuestiones teóricas y políticas*. Itaca.
- Osorio, J. y Reyes, C. 2020. *La diversidad en el sistema mundial capitalista: procesos y relaciones en la heterogeneidad imperante*. Gedisa.
- Ovalle, I. y Niell, M. 2016 *Marini y la cuestión del Estado*. Cadernos Cemarx, (9), pp. 49-67
- Poulantzas, N. 2007. *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*. Siglo XXI, 30ª ed.
- Quijano, A. 2005. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. En Edgardo Lander (org.), *A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-americanas* (pp. 105-127). CLACSO
- Teles, H. y Marcelino, E. S. 2020. *A questão social e o Estado dependente latino-americano*. Anais do 8º Encontro Internacional de Política Social e 15º Encontro Nacional de Política Social.
- Traspadini, R. y Stedile, J. P. 2011. *Ruy Mauro Marini: vida e obra*. Expressão Popular.
- Vega, C. 2021. Rutas de la reproducción y el cuidado por América Latina. Apropiación, valorización colectiva y política. En Menéndez y García (org.) *La vida en el centro: feminismo, reproducción y tramas comunitarias*. Bajo Tierra, pp. 81-144.

Cazando brujas. Ampliación del concepto del tipo femenino de la bruja en las luchas feministas contemporáneas

Hunting witches: expanding the concept of the female archetype of the witch in contemporary feminist struggles

Rodrigo Hernández Sandoval

Resumen

Este artículo analiza el uso del arquetipo femenino de la bruja en el libro *La potencia femenina. O el deseo de cambiarlo todo*, de Verónica Gago, basándose en la categoría de «cacería de brujas» elaborada por Yuri M. Lotman. Nuestro objetivo es dar cuenta de la operatividad de la propuesta metodológica-analítica de Lotman en situaciones de crisis social que provocan ataques de miedo y que llevan a distintos actores a practicar la violencia contra colectivos considerados peligrosos y nocivos, tales como los grupos feministas. Ampliamos el concepto de bruja y de cacería de brujas según el diseño semiótico de Lotman, con el cual el autor logró vincular hechos del pasado con el presente, lo que nos permitió profundizar en la lectura de la obra de Gago, donde se describen y estudian los procesos de lucha llevados a cabo por un gran número de mujeres latinoamericanas que establecen entre ellas vínculos efectivos para alcanzar fines comunes, sin importar aspectos de diferenciación, como país, cultura, lengua o clase social, y que se mantienen unidas a pesar de los embates de quienes se oponen a ellas.

Palabras clave: bruja, cacería de brujas, miedo, nuevas gramáticas de conflictividad.

Abstract

This article aims to analyze the use of the feminine archetype of the witch in the book *How to Change Everything* by Verónica Gago, based on the category of the «witch hunt» developed by Yuri M. Lotman. Our objective is to demonstrate the operability of Lotman's analytical and methodological approach in cases of social crises that provoke fear and lead various social actors to commit violent acts and behaviors against collectives considered dangerous and harmful, such as feminist groups. In this article, we will broaden the concept of the witch and the witch hunt within the semiotic framework of Lotman, which enables the author to link events of the past to the present. This approach allows us to delve deeper into the reading of Gago's work, where she studies and describes the struggles carried out by Latin American women, how they create affective bonds to achieve common goals despite differences in country, culture, language, and social class, and how they remain united despite the onslaught of those who oppose them.

Key words: witch, witch- hunt, fear, new grammars of conflict.

Introducción

Bruja es un *tipo*, uno de los más arraigados y que se pierde en la historia. Tipo femenino que conjuga no sólo elementos simbólicos, sino también prácticas como la rebeldía y la preservación del conocimiento ancestral de carácter comunitario. La bruja está ligada a otro concepto que se articula con este tipo femenino: la cacería de brujas.

Uno de los objetivos de este trabajo radica en mostrar la operatividad de la propuesta metodológico-analítica de Yuri M. Lotman, consistente en lo que él llamó semiósfera, con la cual explicó algunos fenómenos culturales desde el campo de la semiótica. Con esta propuesta, analizó casos de crisis social, como las cacerías de brujas, que generan ataques de miedo, conduciendo a prácticas violentas sistemáticas en contra de colectivos considerados peligrosos y nocivos; el feminismo de corte antineoliberal es actualmente uno de ellos, estudiado por la investigadora Verónica Gago. Nuestros objetivos

particulares son vincular y ampliar los conceptos de “bruja” y “cacería de brujas” con las herramientas metodológicas de Yuri M. Lotman.

En *La potencia femenina. O el deseo de cambiarlo todo*, Verónica Gago (2019) muestra que los ideales de estos protagonismos feminizados¹ tienen un carácter de insubordinación que confronta las reconfiguraciones del capitalismo, al que la autora califica de global, transfronterizo y generador del binomio acumulación-violencia. No es casualidad, entonces, que estos colectivos de mujeres empleen a la bruja como bandera en algunos casos, como carta de presentación, como algo que las define en sus prácticas y en su imaginario. Tampoco es accidental que ciertos sectores sociales se vean afectados negativamente con su sola presencia en los escenarios públicos, domésticos e íntimos, y se sientan amenazados por ellas; sectores casi siempre privilegiados por algún poder, ya sea político, económico o religioso, y que se conducen por una lógica patriarcal. Lo que nos interesa aquí son los puntos de contacto en los que las brujas se encuentran unas con otras para organizarse, llevar a cabo sus acciones políticas y potenciar otra manera de cuidar la vida y vivirla con otras lógicas. La apropiación que hacen algunos grupos feministas de la figura de la bruja ha servido para que se autonombren como mujeres unidas por el conocimiento, por la lucha y la organización, pero sobre todo, por el cuidado de su entorno.

La intención del artículo consiste en detallar que no se puede pensar en la bruja en el contexto actual sin pensar en la cacería de brujas, esta correspondencia de formas y modos que mantienen viejos antagonismos que se complementan; las brujas, encarnadas en los grupos feministas que resultan amenazantes por estar organizados y por haberse sabido unir, siguen operando como mujeres que no se cansan de levantar el puño y la voz. Y los cazadores de brujas, personificados en los enemigos dentro de los estados, las empresas, los medios y las instituciones religiosas, justifican su miedo y sus reacciones violentas diciendo que esto es para devolver el orden y la paz que se han perdido.

Finalmente, al cierre de este trabajo, damos cuenta de que, a pesar de la cacería de brujas contemporánea, las mujeres, en el aquí y en el ahora, se

¹ Gago llama así a la nueva valoración del trabajo de las mujeres, que a través de las economías populares gesta “[...] un evidente protagonismo feminizado, [...] una clave de lo que podemos hoy plantear como perspectiva de economía feminista.” (Gago, 2019, p. 43, los énfasis son de la autora).

están permitiendo cambiar paradigmas y rumbos alejados del progresismo y de las estigmatizaciones de las cuales son objeto.

Entrando a terreno de brujas

De inicio, debemos perfilar al personaje principal en este documento: la bruja. Un personaje que, debido a sus ideas y acciones, es señalado para ser perseguido, condenado y erradicado por su inquietante presencia. A continuación se describe el acoso que, desde un miedo arraigado, se convierte en una caza de brujas, explorando su origen y la complejidad que hoy ostenta.

Lotman afirma que es preciso contar con un arsenal de “mecanismos de desciframiento” (Lotman, 2008, p. 11) para analizar los fenómenos y los mecanismos codificadores de la realidad. Dicho esto, de algún modo, la bruja ha sobrevivido a su cacería, una vieja práctica que proviene de múltiples antagonistas a los que las mujeres exigen reconocimiento, derechos y un nuevo papel en las distintas sociedades de las que son parte. Latinoamérica no escapa de estos procesos de lucha, representados en las expresiones de rebeldía de grupos feministas de la región. Nuestro interés en este primer momento es, por un lado, definir de qué clase de bruja y de qué “brujerías” (acciones realizadas por ella) estamos hablando, y, por otro, señalar el tipo de cacería de brujas de la cual estamos siendo testigos actualmente.

La bruja

El «conjunto Bruja», como lo denomina Yuri M. Lotman en su artículo “Caza de brujas. La semiótica del miedo” (2008), es un cúmulo de signos que, en otras comunidades, se conoce como «hechiceras», «heréticas» o «paganas», y que corresponde a un estereotipo «heterodoxo» que incluye “aquellos que, en otras situaciones culturales, son atribuidos a comunidades nocivas desde el punto de vista político, criminal, nacional o relacionado con la edad” (pp. 18-19). En la medida en que la bruja se confronta con el orden establecido, sus instituciones y costumbres, genera miedo entre algunos miembros de la sociedad. “El primer concepto fundamental sobre las brujas se puede formular así: las brujas son una peligrosa minoría organizada” (p. 21). Así, podemos decir que uno de los constituyentes inamovibles para considerar a la bruja como tal es que sea una mujer amenazante. Lotman menciona que se debe tener en cuenta a los acusadores de la bruja y las reacciones que los dominan para tratar de hacerla visible e ir en su contra. Los antagonistas de la bruja son

quienes resultan ser una masa “dominada por el miedo, el odio y la envidia hacia aquellos que poseen alguna cualidad sobresaliente” (p. 23). Con esto se muestra que no solo es importante “definir” a la bruja, sino también resaltar cómo afecta este personaje a quienes la rodean.

Al respecto, Silvia Federici se refiere a una publicación de 1486, el “tristemente célebre *Malleus Maleficarum* (El martillo de los brujos)” (Federici, 2010, p. 226). La autora indica que, con este tipo de instrumentos, “los conquistadores españoles subyugaban a las poblaciones americanas cuando empezó a aumentar la cantidad de mujeres juzgadas como brujas” (p. 226).

Un tipo femenino que se teme

Rosina Lajo y María Victoria Frígola, las traductoras de *La bruja*, en la introducción al trabajo de Jules Michelet señalan que la bruja “es un tipo femenino” (Michelet, 2019, p. 21, el énfasis es nuestro). Para Michelet, la historia de las brujas es “[...] la historia de una tragedia, cuya heroína era una mujer a la vez reverenciada y perseguida” (Michelet, 2019, p. 17). La bruja, para Jules Michelet, es la “mujer sabia” antecedente de los médicos, debido al conocimiento acumulado de saberes ligados al uso de hierbas medicinales, cuidados del cuerpo enfermo y a la “adivinación” de los males que azotaban a la comunidad.

Si hablamos de «tipo», debemos recurrir a Carl Gustav Jung, quien define al tipo como “una actitud habitual” (2000, p. 26). El mismo Jung advierte que cuando una mujer es perseguida, por una serie de desvaloraciones producidas por el varón, es cuando se refiere a ella como bruja. La *bruja* es entonces la mujer que pierde valor por su “expresión individual”, quedando “sustituída por una expresión colectiva” (Gustav, 2000, p. 283). Por otra parte, Joseph Campbell sostiene que “la mujer, en el lenguaje gráfico de la mitología, representa la totalidad de lo que puede conocerse” (Campbell, 1959, p. 110). Sin lugar a dudas, la potencia del hombre tiene su génesis material y simbólico en la mujer.²

Antes de la llegada de los europeos a lo que hoy es América, los grupos humanos ya contaban con mujeres guardianas de la vida en colectivo. En el

² “¿Así es el poder real?” se pregunta Joseph cuando hace referencia a la diosa hindú, Kali, apunta que es reconocida tradicionalmente como “la Fuerza Cósmica, la totalidad del universo, la armonía de todas las parejas de contrarios, combinando maravillosamente el terror de la destrucción absoluta con gran seguridad impersonal pero materna”. Una diosa “que al mismo tiempo crea, protege y destruye”. (Campbell, 1959, pp.109-112).

área del continente ahora denominado Latinoamérica, se acrisolan mujeres de distintas tradiciones, historias y culturas, quienes han sido llamadas brujas en lugar de guardianas del conocimiento o vigilantes de las prácticas para preservar la vida.

De nahualas, santeras y otros conocimientos

Aunado a la figura de la bruja están las acciones que la pueden delatar, lo que se dice de ella en leyendas y cuentos de cada población, con una variedad de escenarios, dinámicas, costumbres y palabras asociadas, casi siempre negativas debido a la condena religiosa y social, ya que se alejan de las normas y de la vigilancia de quienes las salvaguardan. Lo que se relata y cómo se narra sobre la bruja con fines didácticos para reconocerla, para establecer sus –podemos decir– marcas, se afianza en “ficciones sobre comunidades dañinas, que amenazan la existencia misma de la sociedad, descansan en estereotipos acusatorios fijos que se repiten constantemente en la historia de la cultura” (Lotman, 2008, p. 28). ¿Qué elementos son estos?

La bruja, en algunas partes de México, se asocia inevitablemente con una nahuala, ya que desde la antropología, “el nahualismo [es] una práctica mágica que se inserta en la matriz de la cosmovisión mesoamericana y que despliega una serie de conocimientos y técnicas para obtener un fin: la transformación del practicante en un ser paralelo que pertenece a otro plano cósmico” (Navarrete, 2000, p. 156). Esta “técnica privilegiada”, que vincula los planos cósmicos con la tierra y el inframundo; entre animales y humanos, entre antepasados y contemporáneos, entre pasado y futuro, explica “la relación entre nahualismo y las lluvias y la fertilidad” (Navarrete, 2000, p. 166). En el imaginario mexicano, las mujeres participan en estas prácticas con mayor presencia.³

Podríamos extendernos en lo que corresponde a esta materia de conjugación de la bruja con algunas prácticas ancestrales arraigadas en Latinoamérica y otras más modernas de corte *Wicca*, orientalistas, o con elementos de la *New Age* que añadirían otros signos a este tipo femenino. Sin embargo, queremos dejar claro que no ocurre un trasplante único de la bruja

³ Una de las historias de “iniciación” a una mujer en estas prácticas y la confrontación con la religión católica, se puede consultar en el artículo de Roberto Martínez González, en el que una mujer indígena de nombre María Sánchez, alrededor de 1685, fue llevada a un cerro por su padre en el Soconusco donde se “vio un bulto como puerco espino; el cual dijo su padre que era su *nagual*” (Martínez, 2007, pp. 204-205, el énfasis es del autor).

por vía de Europa a Latinoamérica, ya que la bruja tiene la capacidad para aglutinar conocimientos diversos de orígenes múltiples, con los cuales sus acciones también se diversifican, como se comenta más adelante.

Mujeres de poder y agencia

Toca hablar sobre las motivaciones que tienen los antagonistas de la bruja para perseguirla. No está de más precisarlas, colocar aquí en forma esquemática lo que Lotman menciona respecto de estas motivaciones y que encuentra al estudiar las causas históricas de la cacería de brujas.

La emoción del miedo se acrecentó en el estado de crisis que imperaba en Europa durante las pestes que azotaban al continente y que se sumaron a las constantes amenazas de invasiones, guerras intestinas y reformas religiosas, políticas y culturales de los siglos XVI y XVII. Europa occidental estaba siendo sacudida, y este miedo masificado “evidenciaba” peligros reales. En ningún momento la humanidad ha podido descifrar, en el momento de ocurrir los acontecimientos, de dónde provienen los miedos, pero sí puede explicárselos. “El objeto del miedo resulta ser una construcción social” (Lotman, 2008, p. 12), un cuestionamiento y una serie de respuestas muchas veces mistificadas de los acontecimientos circundantes, que se nutren y se corresponden con lo que la gente educada y la masa piensan del mundo. Los momentos de crisis trastocan las cosmogonías y las cosmologías, así como las creencias. Las acusaciones de brujería, nos dice Lotman, provenían del chisme callejero y se mezclaban con los dichos concluyentes de los “intelectuales” de la época, cada vez más influenciados por los manuales como el *Malleus Maleficarum*.

¿Por qué se da esta postura retrógrada y violenta de los antagonistas de las brujas? Resulta de la actitud insumisa y conspirativa de ellas hacia las autoridades, los jerarcas y los poderosos que no pueden dar solución a las crisis y buscan quién pague los platos rotos. Hoy podemos llamar a esta acción “brujeril” una actitud crítica y pragmática por parte de las mujeres frente a los peligros reales y fantasiosos. Si en algunas mujeres de cada comunidad recaía la responsabilidad de procurar y mantener la vida, entonces estaríamos hablando de que las mujeres cuidadoras de los conocimientos (medicinales, curativos, alimentarios, sobre la gestación, sobre los partos, entre otros) para preservar la vida eran mujeres de poder y, por lo tanto, susceptibles de ser estigmatizadas en “este clima de pánico y terror” (Lotman, 2008, p. 12).

Es ofensivo para los antagonistas de las brujas que, en lo inmediato de una crisis, las mujeres hagan algo y no se queden de brazos cruzados.

La cacería de brujas pervive

El enemigo de la bruja se disfraza de personaje de respeto, autoridad y moral intachable. Es entonces cuando se comienzan a producir los estereotipos sobre la bruja y la mujer, no solo entre las comidillas urbanas y rurales, sino también entre los letrados y en los espectáculos públicos. “Las mujeres eran acusadas de ser poco razonables, vanidosas, salvajes, despilfarradoras. La lengua femenina era especialmente culpable, considerada como un instrumento de insubordinación” (Federici, 2010, p. 155). El tipo femenino de la bruja es perseguido y condenado en las plazas públicas, en el imaginario y en los espacios domésticos e íntimos, tanto por los hombres como por otras mujeres: “la villana principal era la esposa desobediente, que, junto con la «regañona», la «bruja» y la «puta», era el blanco favorito de dramaturgos, escritores populares y moralistas” (Federici, 2010, p. 155). Silvia Federici concluye que lo que se castiga de la mujer, y que se extiende a la bruja, es la insubordinación a la autoridad patriarcal. Esto se corresponde con la idea de que la bruja no actuaba sola, que era un colectivo femenino al cual no debería permitírsele la reunión. “No es menos relevante que todas las persecuciones de brujas tuviesen como objetivo descubrir *conjuras* y supuestas comunidades portadoras de males” (Lotman, 2008, p. 21).

Para Yuri M. Lotman, el clima de miedo de cada época proviene de tiempos remotos, no necesariamente del momento en que este miedo alcanza su punto álgido; este mismo sentimiento se puede traducir como una inseguridad sobre el presente y el futuro del mundo, que se expresa con violencia sistemática hacia un grupo que no se detiene a pesar de las adversidades y que no se limita solo a contemplarlas. “Poner en jaque” al poder es sumamente incómodo, es un hecho transhistórico y atraviesa cualquier cultura o sociedad, ya que descoloca su aparente seguridad y pertinencia. Al no hallar una respuesta y acciones inmediatas de su parte, ya sea un gobierno o una institución encargada de su existencia, recurre a la búsqueda de un “responsable” que dé ejemplo de dos cosas sustanciales para justificar su existencia: 1) inventar un enemigo, interno y débil, y 2) qué mejor si este enemigo interno es aquel que está fuera de las normas con un carácter indomable. “Esto no ocurre por casualidad. El miedo obedece a una representación del enemigo

como un colectivo peligroso” (Lotman, 2008, p. 21). Lamentablemente, este asunto no ha cambiado.

Un modelo de apreciación

Si bien se puede aceptar que los “ganadores cuentan la historia,” esta idea se relativiza en el momento de la revisión y relectura de los vestigios del pasado, que en el presente pueden reinterpretarse, como lo hace Lotman con respecto a la bruja y a la cacería de brujas. La obra de Lotman se sostiene sobre el principio de que el signo es “el elemento primario de todo sistema semiótico” (Lotman, 1996, p. 10). Al atender a este elemento base, a este fragmento esencial, y considerarlo en correspondencia con otros signos que lo siguen secuencialmente (otros fenómenos semióticos), “cede ante los recursos de la descripción lingüística” (Lotman, 1996, p. 10). Así, lo que puede parecer complejo, como el tipo femenino de la bruja en su relación directa con la cacería de brujas, “se reduce a una suma de objetos simples” (p. 11). De esta manera, “sólo dentro de tal espacio resultan posibles la realización de los procesos comunicativos y la producción de nueva información” (p. 11).

Para los fines prácticos de nuestra investigación, el modelo de Yuri M. Lotman, comúnmente conocido como semiósfera, se articula con el concepto de frontera, que es precisamente el espacio entre una semiósfera y otra, donde ocurren los contactos semióticos entre dos secuencias de signos. Esto se puede explicar de la siguiente manera: la relación entre semiósferas, según Lotman, ocurre en el sitio donde ambas se tocan: es decir, en la frontera. Cada una de las dos semiósferas contiene su propio centro, y dentro de ellos, los grupos humanos crean sus signos, los regulan y los convierten en su lenguaje común. Sin embargo, ocurre que algunos miembros provenientes de un centro se encuentran en la frontera con otro grupo, que proviene del centro vecino. Es en esa frontera donde surgen los intercambios de signos, que a futuro compondrán un nuevo centro, dando paso a otra semiósfera formada por signos de ambos centros, la cual, con el tiempo, se convertirá en un nuevo sistema independiente. Un ejemplo de estos signos es el de la bruja, que, procedente de un centro de una semiósfera (digamos, Europa), al entrar en contacto con otras formas similares asentadas en el continente americano, amplía su significado. “Esa misma función de frontera de la semiósfera es desempeñada por las regiones con diversas mezclas culturales” (Lotman, 1996, p. 14).

Imbricación de conceptos

Contra qué se ha enfrentado la bruja en esta cacería. Primero, a la estigmatización sin fundamentos claros, caracterizada por la vaguedad en los procesos de acusaciones, las cuales son masificadas mediante la publicación de discursos que “muestran” la amenaza al *status quo* a través de la crítica y la acción manifiesta en el momento en que se evidencian las fracturas de los poderes que ordenan, mandatan y castigan a los miembros de una sociedad sumida en el desasosiego. Segundo, la bruja se enfrenta a los aparatos administrativos, económicos y represivos, que en el momento de experimentar un posible cambio (de régimen, de pensamiento, de creencias, de filosofías, etcétera), son percibidos como cataclismos que requieren la inmediata búsqueda de quién podría ser el culpable “del fin del mundo”. En paralelo, los acusadores se convierten en víctimas de sus propias maquinaciones, ya que el miedo, al no poder ser contenido, se revierte en quienes lo experimentan. Esto es lo más dañino, pues como Lotman advierte: “El enemigo camuflado es el más peligroso de todos” (Lotman, 2008, p. 26).

Las brujas de hoy son mujeres que escapan de los moldes ajenos, rompiéndolos, aunque sin dejar de cuidarse unas a otras. Pero requieren de autorreconocimiento; por lo tanto, para reconocerse entre ellas, inventan nuevas estrategias, como por ejemplo la homogenización a través de los colores (violeta, verde o negro) o el uso de pasamontañas. Estos dos elementos, que son empleados en algunas marchas no sólo en Latinoamérica, eliminan las identidades con el objetivo antes mencionado: no ser identificadas para luego ser perseguidas (Cabrera, 2013). Las mujeres en Argentina, dice Gago, desde el año 2018 han ganado una nueva forma de inundar las calles, visibilizando los pactos entre empresas, estados e iglesias, para contrarrestar la idea de que hablar sobre aborto también es hablar de soberanía, autonomías y lucha de clases, o como dice la filósofa feminista María Lugones: “Cada realidad tiene una lógica distinta en términos de opresión y resistencia” (Lugones, 2014, p. 189).

Mujeres organizadas

En este segundo apartado, o se habla de las mujeres organizadas y de las «nuevas gramáticas de conflictividad» con las cuales se registran las resistencias de las luchas feministas en Latinoamérica. Nos centramos especialmente en el libro *La potencia femenina. O el deseo de cambiarlo todo*, de Verónica Gago, para responder las siguientes preguntas: ¿a qué se enfrentan las feministas en la actualidad?, ¿cuáles son las instituciones o fuerzas represivas que actúan en su contra?

Las mujeres se organizan

¿Bajo qué términos y circunstancias se organizan las mujeres que Verónica Gago estudia en *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*?, ¿quién es la protagonista de este libro? Son muchas, son los “protagonismos feminizados” (Gago, 2019, p. 44). Los testimonios de lucha que la autora sigue, participando y observando a otras mujeres, dan como resultado una reflexión sobre lo que impulsa a estos movimientos en Latinoamérica. Desde el inicio, Gago devela a qué potencia se refiere, cómo la comprende y desde qué posición la actualiza conceptualmente: “No existe la potencia en abstracto [...]. La potencia feminista es capacidad deseante” (Gago, 2019, p. 14). Esto lo estudia revisando los trabajos de Spinoza, Marx, Deleuze y Guattari, pero sobre todo, teniendo como punto de vista los cuerpos posibles cuando se entienden como un colectivo, resultado de una iniciativa que parte de la insurgencia y de la subalternidad. Entonces: “Tal vez haya distintas estrategias posibles frente a esta incompreensión. Una es reivindicar el fracaso” (Gago, 2019, p. 175). Gago comprende el fracaso desde lo explicado por la teórica hindú Gayatri Chakravorty Spivak, como un «fracaso cognoscitivo», una política, pero sobre todo, un método.⁴ Gago concibe un método con el cual observa las luchas de las mujeres, que para ella cobran un sentido diferente al que denomina pensar situado. Lo anterior genera una sensación que se asume como cuerpo-territorio.

⁴ Verónica Gago “remarca” un giro en las teorías de otra autora, Judith Butler, quien plantea que se debe pensar en géneros diversos, ya que esta noción se debe disputar en el campo de la lucha feminista a poderes como el de la Iglesia católica. El giro iría más allá de, por ejemplo, “desacoplar” cosas como el sexo biológico con la categoría cultural de género, al añadir las alianzas transversales de los que se asumen como “asamblearios” en potencia.

Lo que intento es un pensar situado en una secuencia de luchas, de fiestas callejeras, de tembladeras experienciales y de resonancias del grito #NiUnaMenos. Este método de trabajo y escritura tiene una premisa: que el deseo tiene un potencial cognitivo. Cuando decimos #NosMueveElDeseo entiendo que ese movimiento es intelecto colectivo y expresión multitudinaria de una investigación en marcha, con sus momentos de agitación y de repliegue, con sus ritmos e intensidades variables. (Gago, 2019, p.14).

Verónica Gago considera que el enfoque feminista, al modificar y descolocar las diversas perspectivas analíticas, se define como un feminismo popular y antineoliberal que construye nuevas *gramáticas de conflictividad*.

Los procesos de insubordinación de las mujeres en Latinoamérica generan sus propios pactos de lectura sobre las reconfiguraciones del capitalismo global y transfronterizo, exponiéndolo como un sistema que contiene una relación directa entre acumulación y violencia. “Al evidenciarse esta relación, se vuelve urgente una lectura transnacional que sea empujada desde el movimiento feminista porque, en sus diversos momentos históricos de auge, traza esa misma conexión y lo hace en clave de insubordinación” (Gago, 2019, p. 96). Verónica Gago considera que algunas marchas y huelgas en Argentina en torno al aborto, entre 2016 y 2019, no solo visibilizaron una enorme asistencia en apoyo a esta convocatoria social, sino que también mostraron la heterogeneidad del “trabajo en clave feminista”. Esto le permitió realizar un mapeo de otras formas de trabajo distintas a la lógica del gran capital, entre las que se incluyen el trabajo precario, el trabajo informal, el trabajo doméstico, el trabajo migrante y el trabajo suplementario o subsidiario del asalariado.

Otro ejemplo con el que Gago demuestra que el pensar situado genera otras perspectivas de análisis y acción por parte de las mujeres es el asesinato de la activista hondureña Berta Cáceres.⁵ Las luchas populares indígenas en contra de las mega infraestructuras asociadas al (hoy extinto) Plan Puebla-Panamá, son protagonizadas por mujeres que se reconocen a sí mismas como un territorio invadido, amenazadas a través de la militarización de las zonas

⁵ Gago menciona que a este asesinato se le nombró *feminicidio territorial*, que sirve de ejemplo para hablar del cuerpo humano en otra forma, una manera ajena a la visión liberal, donde el territorio es un recurso que sirve al Estado para su explotación. Berta Cáceres fue asesinada tras muchos años de amenazas, su activismo indígena y feminista la llevó a ser reconocida internacionalmente como una de las promotoras del cuidado del medio ambiente. En 2016 Cáceres fue muerta a balazos dentro de su casa, pero los ideales de su lucha continúan.

en conflicto, donde se emplea además la violación sexual como un arma de guerra.

En la mayoría de estos conflictos, el protagonismo de las mujeres abre problematizaciones en el interior mismo de lo comunitario. Muchas señalan que ellas «ponen el cuerpo», incluso en la primera línea del enfrentamiento, pero que luego son desplazadas en el momento de la decisión política, cuando los políticos y empresarios piden dialogar con los varones de la comunidad o los dirigentes de los sindicatos campesinos. (Gago, 2019, p.100).

Gago menciona a mujeres como Mina Navarro, en México, quien habla del «despojo múltiple», así como a la boliviana Silvia Rivera Cusicanqui y su defensa, junto a otras mujeres, de los territorios indígenas en su país. También menciona las resistencias de mujeres en Chile, Perú, Ecuador y Colombia, donde se suman otras mujeres provenientes de grupos afrodescendientes o de organizaciones defensoras de la Amazonía. No hay centros de conflicto fijos, ya que la cuestión extractiva, que se remonta al proceso de colonización capitalista, ha dado lugar a las élites criollas, a los Estados asociados a proyectos de modernización depredadora y dependientes de las élites metropolitanas, y, a su vez, del capital global, lo que reactualiza los vínculos de estos poderes con la violencia.⁶ “Son estas luchas las que han inventado la idea-fuerza de *cuerpo-territorio*” (Gago, 2019), y una nueva estrategia que vive el cuerpo como el campo de las fuerzas donde se libran las batallas.

Cuando las mujeres se organizan de esta manera, aquellos que se erigen como enemigos actualizan una nueva «caza de brujas» (Gago, 2019, p. 102). Es en la revalorización de los espacios comunes de las mujeres y de los bienes

⁶ Verónica Gago, cuando llega a este punto, habla sobre las tesis que comparte con Silvia Federici sobre la existencia de una nueva cacería de brujas, y por otro lado, la tesis de que entre las mujeres se van articulando acercamientos renovados de espacios y bienes comunes, como parte de la resistencia ante la extracción de materias primas que sufre Latinoamérica desde hace más de cinco siglos; sobre esto último anota que se han nutrido los archivos sobre las dinámicas de explotación global que hay en la región. Sobre el tema de la cacería de brujas, ambas comparten una misma perspectiva: “Se trata de poner a prueba la actualización de la caza de brujas como hipótesis política, mapeando cuáles son los nuevos cuerpos, territorios y conflictos sobre los que se practica” (Gago, 2019, p. 69). Sin embargo, Gago menciona que Federici “avanza sobre el cruce de la perspectiva foucaultiana con el feminismo y el marxismo” (Gago, 2019) y nosotros, por nuestra parte, ampliamos el concepto “bruja” y lo articulamos con el de “cacería de brujas” por otra vía, siguiendo los planteamientos de Lotman.

materiales a su cuidado⁷, donde las mismas mujeres se declaran en contra de los proyectos de modernización depredadora del capital global.

Verónica Gago se encarga de destacar la importancia de tener un punto de vista simultáneo para cada caso particular de las luchas de las mujeres en Latinoamérica, ya que el conflicto y los territorios donde ocurre abarcan desde las iniciativas contra el neoextractivismo, pasando por la violencia sexual, hasta sus nexos con los movimientos contra el acoso y las relaciones de poder en los ámbitos laborales. “Todas estas formas de violencia toman el cuerpo de las mujeres y los cuerpos feminizados como botín de guerra. Esta conexión entre las violencias de los despojos y de los abusos no es sólo analítica” (Gago, 2019, p. 246). La violencia contra las mujeres, muchas veces, es un modo tolerado del ejercicio de la masculinidad que culmina no solo en expresiones de represión, sino que también puede llegar al feminicidio. La violencia se manifiesta de esa manera y se convierte en un instrumento dirigido no solo hacia las mujeres heterosexuales, sino también hacia las lesbianas, las personas trans y travestis. Las intersecciones de estas violencias hacia lo femenino (entendido como arquetipo) son “lo que nos permite construir y movernos en un plano de comprensión, inteligibilidad y método que da sentido” (Gago, 2019, p. 87).

El concepto de “bruja” no solo se refiere a tener rasgos sobresalientes que distinguen a unas mujeres de otras; es más que una imagen concreta que resalta sus cualidades ancestrales de cuidado y lucha. Otro rasgo que se amplía es el de la conducta conspirativa de la bruja, que va más allá de los núcleos inmediatos con otras mujeres. La bruja amplía sus dominios y sus discursos, magnifica sus palabras resonando sin límites, escapando del papel de víctima, unas veces con buen humor y otras utilizando el lenguaje académico a su favor, “con otras compañeras [...] componer internacionalismo práctico” (Gago, 2019, p. 195). Es con estridencias llenas de contenido crítico que la bruja se hace escuchar, perturbando los oídos de quienes no quieren saber de ella. El feminismo pone en jaque el rol tradicional de las mujeres, según la lógica familiar patriarcal, de solo tener hijos, cuidarlos y educarlos, potenciando y logrando popularizar un “feminismo solidario” que hace estallar las fronteras “de la geometría nacional estatal” (Gago, 2019,

⁷ Verónica Gago presenta los argumentos que Silvia Federici emplea a lo largo de *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación* para analizar el funcionamiento del trabajo doméstico como “obligatorio y gratuito” que ha nutrido también los debates en Latinoamérica sobre la pedagogía feminista popular.

p. 193). De aquí surge la exacerbación de la violencia de quienes se sienten amenazados por este poder.

Las nuevas gramáticas de conflictividad

En su libro, Verónica Gago reitera una y otra vez que las disidencias y los reclamos se mezclan, sin perder la conciencia de dónde surge cada uno, ubicando las características particulares de los espacios de acción y de discusión que se suscitan. Por ejemplo: “la noción de cuerpo-territorio pone en discusión también el contorno de la espacialidad que no está normativizada por la propiedad individual” (Gago, 2019, p. 110). Aquí es donde el sentido comunitario y colectivo (extendido en lo cercano, dentro de las ciudades, regiones y en diálogo con otros sitios en otros países y continentes a través de los canales inmediatos de comunicación) juega un papel determinante en las vertientes que se dan dentro de las luchas feministas en Latinoamérica.

Las nuevas gramáticas de la conflictividad provienen de un análisis amplio y no sectorizado por parte de Verónica Gago, que es resultado de la atención en campo que se da a las mujeres en lucha, y no a lo que se teoriza en otros ámbitos cerrados, desprovistos del contacto con los sujetos de estudio. Si se quiere hablar de un aporte de Gago al análisis de estos fenómenos, es el de intelectualizar las conflictividades como un conjunto concreto que puede convertirse en una agenda no limitada. La clave de la organización crítica feminista (desde el punto de vista de la autora) radica en la desautomatización de las relaciones de obediencia que hace posible la explotación, ya que, de lo contrario, “no hay terreno de experimentación” (Gago, 2019, p. 131). En la nueva lectura que hace Gago de los conflictos, se pueden crear e ir planificando otras oposiciones y alternativas que lleven a las sociedades a “producir” otras realidades; “gracias a las luchas y las teorizaciones feministas, podemos argumentar desde una realidad contraria: la ampliación del material humano explotado” (p. 134).

El feminismo, sumado en todas sus vertientes, no desconoce la realidad, todo lo contrario. La nueva disposición a la lectura de los conflictos es “un mapa de la heterogeneidad actual del trabajo vivo capaz de exhibir, en términos prácticos, el diferencial de explotación que, como en una geometría fractal, usufructúa todas las diferencias” (Ibidem). Las correlaciones que advierte Verónica Gago para comprender las violencias en contra de las mujeres organizadas, las lleva a cabo a través del mapeo sobre el trabajo,

desde una perspectiva feminista y la comprensión de una ecología no liberal, en favor de la vida comunitaria, sumando las luchas por la justicia en diversos órdenes (Gago, 2019, p. 88). En esta parte de su argumentación, la autora emplea la categoría de interseccionalidad, pues la considera útil para analizar las distintas desigualdades que afectan y atraviesan a las mujeres.⁸ La interseccionalidad, refiere Gago, se convierte en la clave para recomponer lo que se ha dicho con respecto a las opresiones de sexo, raza y clase, no como una suma de variables, sino justamente desde el punto de vista de su mutua afectación” (p. 207).

La actual caza de brujas, como hipótesis política (retomando a Federici), se mantiene como una guerra del capitalismo contra las mujeres y sus “formas de saber-poder”. La bruja, volviendo a Gago, es el personaje, la figura que es “un modo de existencia” con una brújula ética “que ubica los saberes del cuerpo como subversión” y que opera en situaciones concretas de evaluación de los regímenes del poder. “Contra esos poderes y saberes insurrectos se ha hecho la guerra colonial. Son saberes-poderes estratégicos tanto en el repliegue defensivo como en la persistencia del deseo de desobediencia” (Gago, 2019, p. 73).

Si bien, como lo menciona Lotman, la masa que atacaba a las brujas era una mezcla entre ignorantes y letrados, ahora esa composición social incluye a personas con educación básica. En Latinoamérica, la educación de calidad en general no es prioritaria; este caldo de cultivo permite que la ignorancia crezca, así como los tabúes y los atavismos, motivando el fanatismo, la envidia y el odio, contribuyendo a que se expanda una “nube de miedo” (como la llama Lotman), nutriendo además las fantasías de cataclismos.

“Con sus rosarios y de manera pacífica, un grupo de católicos defendió la Catedral de Guadalajara (México) ante las provocaciones y ataques de una turba feminista.” Estas son las primeras líneas de una noticia publicada el 29 de septiembre de 2021 en el portal *aciprensa.com*, que se presenta como la Agencia Católica de Informaciones (ACI Prensa). El lenguaje y la redacción

⁸ “La noción de «interseccionalidad» que se viene discutiendo en el feminismo nos sirve para pensar ese trazado capaz de funcionar como lógica de conexión que mapea, a contrapelo, el modo global de aterrizaje del capital a partir de la imbricación de opresiones” (Gago, 2019, p. 207). Para ahondar en lo que se discute actualmente sobre esta noción se recomienda consultar “*Doing Intersectional Analysis: Methodological Implications for Qualitative Research*” de Ann-Dorte Christensen y Sune Qvotup Jensen, debido a que en ese artículo se hace una revisión general de la categoría interseccionalidad y los aprovechamientos metodológicos donde se ha incluido.

de esta noticia son una muestra de cómo se presenta ante el público, católico y no católico, la visión que algunos tienen sobre las manifestaciones en torno al Día de Acción Global por un Aborto Legal y Seguro, que se realizan cada 28 de septiembre en distintas ciudades.

El caos contemporáneo proviene, desde la lógica de los grupos en contra de las mujeres organizadas y en lucha, no del fracaso de las políticas ni de los vicios del sistema capitalista neoliberal, patriarcal y heteronormativo, sino que es consecuencia de dar mayores libertades a quienes sólo saben pervertir conquistas civiles como “el asesinato de bebés”, siguiendo el ejemplo de las “abortistas”. Instituciones aliadas al poder económico y político, como la iglesia católica, son quienes a propósito “desconocen y falsean tanto las luchas históricas por el aborto como la actualidad del movimiento feminista, donde esta demanda está asociada a un reclamo de vida digna y contra el ajuste neoliberal [...]” (Gago, 2019, p. 233). Se ha llegado al grado de hacer circular *fake news* (noticias falsas) para que los creyentes católicos salgan a “defender” los sitios de culto, al mismo tiempo que las autoridades envían grupos de policías a apoyarlos en el resguardo, cuando la mayoría de las veces se trata de actos político-culturales, como se hace referencia en la nota publicada el 5 de enero de 2020 titulada “Chocan colectivo feminista y fieles junto a la Catedral”. Los *mass media*, las redes sociales y los medios tradicionales (televisión, radio, cine) continúan promoviendo una cultura individualista y narcisista, potenciando los discursos de no reconocimiento a las motivaciones de las luchas de las mujeres.

La cacería de brujas en contra de las feministas

Tanto Verónica Gago como Silvia Federici —sin olvidar a Jules Michelet en su momento— y otras pensadoras, escritoras, articulistas, académicas y críticas de nuestras sociedades actuales han, empleado y siguen empleando la figura de la bruja para completar su esquema sobre esta figura femenina, sobre este tipo, sobre este conjunto, como lo denomina Yuri M. Lotman.

Con anterioridad se mencionó a Frida Cartas y su artículo de 2018 titulado “La bruja como figura feminista de resistencia social”. Otro caso es el de Beatriz Serrano con su trabajo “El feminismo (también) es una historia de brujas”, de 2014. No podemos dejar de lado otro artículo titulado “Por qué las brujas fueron las primeras feministas y cómo revive hoy su historia”, del año 2019, cuya autoría corresponde a Violeta Galenternik, o “Feministas y

brujas”, de Elena Cabrera, de 2013. Cabe mencionar también “¿Sabías que el feminismo nació de las brujas?”, de Laureano Benítez Grande-Caballero, de 2020, ya que no solo las mujeres están interesadas en estos temas; muchos hombres los abordan y fundamentalmente los están analizando desde el horizonte planteado por Verónica Gago a través de ese pensar situado.

Al realizar un recuento de la historia de algunos movimientos feministas en Estados Unidos, Beatriz Serrano explica por qué se tomó a la bruja como una figura que las hermanaba:

Activistas, guerrilleras, feministas y ¿brujas? La elección de esta estética no es algo casual, a finales de los 60, grupos feministas como el Movimiento de Liberación de la Mujer comenzaban a identificarse con este arquetipo, antaño maldito, que podía llegar a explicar la posición de la mujer en la sociedad durante los siglos venideros (Serrano, 2014, consulta: 19 may. 2021).

Por su parte, Violeta Galanternik expone cómo algunos de los lemas que se escucharon en las calles por parte de estos grupos feministas eran: “somos las nietas de las brujas que no pudiste quemar”. Este lema ejemplifica la indisoluble relación entre los dos elementos nodales en este artículo: la “bruja” y la “cacería de brujas”. Galanternik describe las reacciones que permitieron a los afectados por las marchas feministas iniciar una nueva forma de cacería de brujas, la cual se extiende hasta nuestros días. La crítica de las mujeres feministas hacia el sistema patriarcal capitalista y la denuncia de la opresión ejercida sobre todas las mujeres “permitió utilizar el concepto de caza de brujas por parte de hombres y mujeres patriarcales [...] diciendo que ahora son las mujeres las que dan caza a los hombres” (Galanternik, 2019, consulta: 19 de mayo de 2021). Ante tal perspectiva, Violeta Galanternik aclara que “las brujas del pasado estaban solas y desprotegidas; hoy los lazos entre mujeres son las escobas que nos permitirán liberarnos” (Galanternik, 2019).

El discurso que emplean los inquisidores a través de todos los medios (donde destacan los llamados tradicionales, como la radio y la televisión) ha ido reinventándose conforme a la necesidad de acrecentar el miedo que se desea causar en los receptores de sus mensajes. Planteamientos descabellados, como afirmar que las mujeres que protestan son comunidades dañinas que exageran sus posiciones ideológicas y sus acciones, o que no respetan lo que es sagrado —como la vida, especialmente en temas como el aborto o la

anticoncepción—, son utilizados para reforzar este temor.⁹ O, al tratar de explicar que las conquistas alcanzadas, como el voto o la cuota femenina de representación política, son suficientes para acallar los clamores, emiten frases como: “¿Qué más quieren las mujeres si ya se les considera iguales?”, algo que en la práctica es falso.¹⁰

¿Y quiénes son estos personajes que califican negativamente a las mujeres que salen a las calles a marchar a través de los *mass media*? Son sus voceros, sus representantes, quienes se autodenominan intelectuales, expertos, comunicadores y, más recientemente, influencers. Estos individuos expresan comentarios sin matices mientras presentan imágenes de feministas “destruyendo” propiedad pública y privada. Los inquisidores no basan sus afirmaciones en estadísticas, datos o sondeos, sino en una interpretación sesgada que pretende dar voz a las opiniones de “la gente”, de los “agraviados”, de los ciudadanos “afectados” por estas supuestas vandalizaciones, a través de vías que alimentan y refuerzan estas posturas.¹¹ Estos “avatares de la opinión” (Landowski, 1993, p. 33) se asumen como autoridades en la modelación de los comportamientos del público que los sigue, ampliando y reforzando los estereotipos de la bruja al añadirle otras características negativas. El concepto de cacería de brujas también se expande cuando las feministas son juzgadas como perversas, agentes de inmoralidades (lesbianas, poliamorosas o promotoras del matrimonio entre personas del mismo sexo). Además, se estigmatiza a estas mujeres como irremediablemente sectarias y cazadoras de hombres.¹²

⁹ En La Paz, Bolivia, una niña de 12 años que estaba embarazada por una serie de violaciones de su abuelastro, logró su cometido de interrumpir la gestación con apoyo de organizaciones feministas, a pesar de que grupos religiosos católicos trataron de intervenir en este caso para que se continuara con el embarazo. El caso ha avivado el debate sobre derechos sexuales, reproductivos, salud, la vida de las niñas y mujeres en el país andino al término del año 2021.

¹⁰ La lucha de las mujeres no se reduce tampoco a las conmemoraciones del 8M y que cada año convoca a más personas, sino que constata una “protesta global de la revolución social del siglo XXI”, según lo considera la periodista Laura Castellanos. Es una crisis de género que sólo en México, tras el COVID-19, ha registrado, en los saldos oficiales, más de 20, 000 desaparecidas y 10 asesinadas en promedio por día.

¹¹ En opinión de la articulista Lol Canul se ha polarizado “la aprobación social” del sistema patriarcal en cuanto a su discurso sobre los feminismos, a los cuales califica de buenas (serias, formales, caminando) o malas (“feminazis” ignorantes); sin embargo, todas “viven el riesgo de la violencia misógina”.

¹² El extremo al que llegan algunas críticas sobre las feministas se exagera en su componente más irracional convirtiéndose después en acoso y violencia. De esto están plagados los discursos empleados por páginas web como Stop Feminazis (<http://stopfeminazis.org/?i=1>) y

Siguiendo lo que el socio semiólogo Eric Landowski dice sobre los portavoces y el público, este último se convierte en el “corifeo” destinado a escuchar al “coro” que afirma estudiar la realidad. Aquellos que hablan ante micrófonos y pantallas, ya sea en medios tradicionales como la televisión o en plataformas digitales, proclaman estar “interpretando las expectativas del pueblo,” que, según ellos, no está capacitado para leer los acontecimientos con la misma perspicacia. Esto da lugar a una “diversidad de voces individuales” que, en conjunto, producen una “exclamación inarticulada,” impidiendo a los ciudadanos reivindicar las peticiones de quienes se manifiestan y limitándolos a un “papel de espectador pasivo” (Landowski, 1993, p. 31). A las personas que se encuentran detrás del poder que piensa de esta manera les interesa disponer de los cuerpos como un recurso segmentado en individuos, que componen sociedades sin lazos profundos.¹³

Los discursos de los nuevos inquisidores difunden la idea de que el feminismo es una moda pasajera, algo aislado que pronto pasará. Mientras tanto, dicen, se pueden tolerar sus desmanes, sus destrozos, sus performances, sus cantos¹⁴ y sus señalamientos hacia un sistema que las ha colocado en una posición subyugada, un sistema que está articulado en tal forma que resulta atractivo tanto para quien somete como para quien debería dejarse someter. Con las mujeres tomando las calles, ocupando espacios públicos y privados, transformando el ámbito doméstico y generando nuevas formas de pensamiento en todos los medios, se están creando nuevas perspectivas. Una de

asociaciones como la de Hombres Maltratados (<https://asochombresmaltratados.com/acerca-de/>), como da cuenta Carlota E. Ramírez en su nota del 19 de junio de 2021, donde advierte que estos discursos llegan a más jóvenes “a través de algunos youtubers e influencers que producen contenido con millones y millones de visitas y defienden las mismas ideas [donde] emiten directos exponiendo a mujeres feministas delante de cientos de menores, insultándolas y ridiculizándolas, lo que deriva en que estas mujeres pasen semanas enteras siendo acosadas por diferentes trolls y seguidores”.

¹³ Aquí una muestra de este tipo de ideas. El actor Eduardo Verástegui, muy ligado a la ultraderecha en México y en Estados Unidos, escribió en la red social de Twitter que: “Hoy México llora. Hoy México tiembla. Lluve desconsoladamente en varias partes del país, y la tierra cruje. Hoy, miles de bebés mexicanos han sido condenados a muerte. Hoy, México llora; hoy, México tiembla, por sus hijas e hijos que no nacerán.” Esto ocurrió luego de que el 7 de septiembre de 2021 se sintiera un terremoto y la Suprema Corte de Justicia de México despenalizara el aborto un día antes.

¹⁴ “El violador eres tú”, por ejemplo, se ha convertido en uno de los himnos feministas que tuvo su nacimiento en Chile y que se ha adoptado en muchos otros países, el cual también ha sido parodiado tratando de restarle fuerza, en <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-50610467>.

estas, que surge desde el feminismo y los feminismos, está causando incomodidad en lo que parecía ser algo aceptado por todos: un mundo regido por hombres.¹⁵ Los beneficiarios de este sistema fomentan un clima de miedo y desconcierto, que puede llevar al pánico generalizado e irracional. A través de los medios masivos, que en su mayoría están controlados por familias vinculadas a una moralidad retrógrada¹⁶, se intenta expandir este aparente cataclismo provocado por el hecho de que las mujeres estén saliendo de su sitio “asignado”.

Caben las siguientes interrogantes: “¿Será que podemos construir otros medios para denunciar, visibilizar y encauzar estas denuncias? ¿Qué herramientas debemos generar para ‘no meter a todos en la misma bolsa’ y diferenciar al ‘machirulo’ del violador, del feminicida?”, se pregunta Violeta Galanternik” (2019). Las feministas han logrado, a través de redes alternativas de comunicación, entablar un diálogo para organizarse, en el cual no se les estigmatiza ni se les representa en ficciones que las estereotipan para mantenerlas en el lugar que los hombres detrás del poder les han asignado. Han generado, incluso, un “vocabulario visual alternativo” (Mirzoeff, 2016, p. 260), donde la imagen de la bruja se convierte en una nueva forma en la que algunas mujeres desean ser vistas, reflejando su nueva manera de percibir el mundo.

Conclusiones. ¿A qué se enfrentan las brujas en la actualidad?

El miedo al tipo de mujer del cual se habla a lo largo de este artículo se refleja en el discurso del candidato a la alcaldía de Nogales, Sonora, Juan Francisco Gim Nogales:

Promoveré que ninguna mujer esté por encima de la estructura organizacional que tenga la mayor habilidad y los mayores estudios de su propio jefe inmediato [...], es decir, la mujer

¹⁵ Movimientos como el #MeToo o las discusiones sobre el lenguaje inclusivo no sólo abren los debates sobre temática de abuso sexual o lenguaje no sexista, sino que coloca en el centro a las mujeres y a otros actores políticos en todos los medios y en las academias, y devuelve la discusión de estos y otros temas a las calles que es donde finalmente se construyen las nuevas identidades y las estrategias políticas para alcanzar más justicia social.

¹⁶ Para quien esté interesado en el tema de quiénes son y cómo conducen los medios de comunicación masiva con el fin de educar a las masas que pueblan Latinoamérica, es forzoso conocer los trabajos de Claudia Fernandez y Andrew Paxman (2000) sobre Emilio “El Tigre” Azcárraga o en su defecto el de Anne Rubenstein (2004) sobre los medios impresos y la censura llevada a cabo por el estado mexicano, pero impulsada por las familias de “buenas costumbres”.

con sus capacidades y perfiles ocupará lo que le corresponde, no podrá ocupar una mujer que tenga licenciatura o maestría un área administrativa o una secretaria cuando su jefe sea hombre y tenga menos profesión que ella (Proyecto Puente, 2021, consulta: 24 may. 2021).

Este tipo de discursos emerge con frecuencia durante las elecciones en México, especialmente cuando la representación de mujeres en cargos públicos ha ido en aumento. Aunque no hay duda de que su presencia ha crecido, las mujeres han tenido que enfrentar posturas retrógradas para lograr ocupar estos espacios. No solo la cultura política en nuestro país se ha adaptado a la presencia femenina en lugares donde se toman decisiones que afectan a un número cada vez mayor de personas; lo mismo ocurre en el mundo empresarial y en algunos organismos internacionales. Sin embargo, como explica Francesca Gargallo sobre este fenómeno, el “reparto de la representatividad es un concepto patriarcal y neoliberal” (Gargallo, 2007). La autora también menciona que, desde una perspectiva feminista, las mujeres que ingresan a los partidos políticos en Latinoamérica y el Caribe, aunque generan nuevas dinámicas en las discusiones políticas, también contribuyen a procesos de invisibilización y olvido de los colectivos autónomos y organizaciones independientes. Es aquí donde la base feminista es atacada por el poder del Estado, las empresas y los organismos internacionales. A pesar de que se han abierto espacios para más mujeres en posiciones clave, sus demandas persisten, lo que no elimina la incompreensión e incompetencia, y por lo tanto el miedo de que las mujeres continúen organizándose para luchar contra estos patriarcados contemporáneos.¹⁷

El feminismo no es solo una forma crítica o un modo de discutir todos los aspectos de la realidad, es un movimiento que se constituye como anti-capitalista, anti patriarcal y anticolonial (Gago, p. 19), además de ser una toma de conciencia y una postura política antiautoritaria. Como sugiere Silvia Federici, la historia de las mujeres es la historia de una clase, donde la categoría de mujer se legitima desde que los movimientos feministas de los años setenta hasta la actualidad han encontrado un nexo con la historia de las brujas (Federici, p. 227). En el prefacio a *Brujas, salvajes y rebeldes. Mujeres perseguidas en entornos de moralización, extractivismo y criminaliza-*

¹⁷ Juan Carlos Monedero plantea que no hay que recuperar la democracia del pasado ni negarla, en el siglo XXI a los Estados se les está criticando desde distintos lugares, uno de ellos el feminismo. Así el autor aporta el tema del patriarcado y la desigualdad de género para articular de otra manera la política que se vive actualmente.

ción en Ecuador (2021), Federici advierte a los “gobiernos patriarcales” y sus “complicidades institucionales”: “Pero en cada sitio de dominación existe un rincón de rebeldía; en esa olla, hirviendo a fuego lento, se cuecen los saberes y poderes de las insumisas” (Vázquez, 2021, p. 24).

Quienes se han beneficiado de la abulia política han alimentado, a su vez, las violencias ejercidas contra los agentes de cambio. Las nuevas gramáticas de la conflictividad tejen los protagonismos feminizados, que dejan de disciplinarse en los espacios urbanos y fuera de sus fronteras, encontrando otros caminos para desactivar los dispositivos que intentan minimizar la relación entre violencia y sus generadores. Este “acuerpamiento¹⁸ desde las luchas” responde a un sentido comunitario diferente, alejado del individualismo promovido por los ideólogos del neoliberalismo.

Quizás el miedo que experimentan muchos hombres (y algunas mujeres), convencidos de que no debería haber otro mundo no regido por varones, genera la ansiedad de devolverlas a la tradicional tutela machista, tutela que se creía tener en épocas pasadas y que hoy se percibe perdida por causa de la modernidad.¹⁹ Devolver al mundo el orden conocido, en medio de un supuesto cataclismo, siempre ha sido un engaño. La única función de este argumento es justificar la represión que algunos sectores en Latinoamérica llaman “defensa”. El problema es que no se queda en palabras, sino que se convierte en represión, ataques, victimizaciones y feminicidios. Las brujas están más vigentes que nunca, ocupando lugares de poder desde los cuales pueden realizar cambios estructurales al sistema y a la cultura machista, extendiéndose a cada rincón del planeta.

¹⁸ Concepto recurrente en el trabajo de Verónica Gago, el cual requiere un análisis mayor, y el cual queda como tarea pendiente para su ampliación en futuras investigaciones debido a que también es empleado por parte no sólo es empleado por grupos feministas, sino por otros actores sociales en permanente lucha y que se lo van apropiando para dar sentido a movimientos como los que están en contra. Sobre el concepto de acuerpamiento como acto político y consiente ante las injusticias a partir del dolor de otros cuerpos, consultar a Sonia Mireya Torres Rincón (2019) y Lorena Cabnal (2015).

¹⁹ Ya se ha dado cuenta de lo que escandaliza a las ultraderechas en cualquier lugar del mundo y cómo crean organismos, muchos de ellos con “camuflajes” para mantener ideas como que el aborto o el matrimonio homosexual destruye a la familia. En octubre de 2021 se celebró en México una reunión de políticos con representantes del partido español Vox que combaten abiertamente las últimas conquistas de grupos como el de las feministas en <https://www.sinembargo.mx/13-10-2021/4038625>.

Referencias

- Arellano García, C. 2020. Chocan colectivo feminista y fieles junto a la Catedral, La Jornada, disponible en: <https://www.jornada.com.mx/ultimas/sociedad/2020/01/05/choque-verbal-entre-colectivo-feminista-y-fieles-junto-a-la-catedral-6919.html>
- Cabnal, L. 2015. Para la BBC Mundo en su publicación del 6 de julio del presente año, Costa Rica es el país más verde y feliz del mundo, según el Índice del Planeta Feliz. Junio 4, 2021, de Internacionalisme Solidaritat Feminismes. Disponible en: <https://suds.cat/experiencies/857-2/C>
- Cabrera, E. 2013. Feministas y Brujas, *elDiario.es* Disponible en: https://www.eldiario.es/sociedad/movimiento-feminista-olvida-brujeria_1_5148225.html
- Campbell, J. 1959. *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Canul, L. 2021. El #25N y los discursos. En *Milenio*. Disponible en: <https://www.milenio.com/opinion/lol-canul/lente-transversal/el-25n-y-los-discursos>
- Cartas, F. 2018. *La bruja como figura feminista de resistencia social*. En *rebellion.org* Disponible en: <https://rebellion.org/la-bruja-como-figura-feminista-de-resistencia-social/>
- Castellanos, L. 2021. 8M: *El feminismo es el principal movimiento opositor en México*. En *The Washington Post*. Disponible en: <https://www.washingtonpost.com/es/post-opinion/2021/03/07/8m-2021-protestas-feminismo-movimiento-opositor-mexico/>
- Christensen, A. y Qvotrup S. 2012. Doing Intersectional Analysis: Methodological Implications for Qualitative Research. *Nordic Journal of Feminist and Gender Research*, 20, pp. 109-125.
- E. Ramírez, C. 2021. *Las entrañas de 'Stop feminazis': así construyen el peligroso (y falso) discurso antifeminista*. En *Huffingtonpost.es* Disponible en: https://www.huffingtonpost.es/entry/quien-esta-detras-del-stop-feminazis_es_60b8d9bae4b04b216be40570
- Federici, S. 2010. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Fernández, C y Paxman A. 2000. *El Tigre, Emilio Azcárraga y su imperio Televisa*. México: Grijalbo.

- Gago, V. (2019). *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Gargallo, F. 2007. Feminismo Latinoamericano. En *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, 12(28), pp. 17-34. Recuperado el 04 de junio de 2021. Disponible en: http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1316-37012007000100003&lng=es&tlng=es.
- Jung C. 2000. *Tipos psicológicos*. España: Editorial Sudamericana.
- Landowski, E. 1993. *La sociedad figurada. Ensayos de sociosemiótica*. México: Universidad Autónoma de Puebla y Fondo de Cultura Económica.
- Lotman, Y. 1996. *La semiósfera*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- _____ (octubre de 2008). Caza de brujas. La semiótica del miedo. En *Revista de Occidente*, pp. 329, 10-33.
- Martínez, R. 2007. Los enredos del diablo: o de cómo los nahuales se hicieron brujos. En *Relaciones*, XXVIII, pp. 189-216.
- Mirzoeff, N. 2016. *Cómo ver el mundo*. México: Ediciones Culturales Paidós.
- Monedero, J. C. 2012. ¿Posdemocracia? Frente al pesimismo de la nostalgia, el optimismo de la desobediencia. En *Nueva Sociedad*, 240. Disponible en: <https://nuso.org/articulo/posdemocracia-frente-al-pesimismo-de-la-nostalgia-el-optimismo-de-la-desobediencia/>
- Michelet, J. 2019. *La bruja*. México: Akal.
- Navarrete F. 2000. Nahualismo y poder: un viejo binomio mesoamericano. En *El Héroe entre el Mito y la Historia*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. pp 155-179.
- Redacción. 2019. “El violador eres tú”: el potente himno feminista nacido en Chile que resuena en México, Colombia, Francia o España. Disponible en: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-50610467>
- Redacción. 2021. Critican en redes sociales a candidato a alcaldía de Nogales por discurso confuso sobre mujeres durante debate. *Proyecto Puente*. Disponible en: <https://proyectopuente.com.mx/2021/05/21/critican-en-redes-sociales-a-candidato-a-alcaldia-de-nogales-por-discurso-confuso-sobre-mujeres-durante-debate/>
- Redacción. 2021. “México tiembla, por sus hijas e hijos que no nacerán”, dice Eduardo Verástegui sobre el sismo y el aborto. En *El Universal*. Disponible en: <https://www.eluniversal.com.mx/espectaculos/eduardo-verastegui-asegura-que-tiembla-en-mexico-por-despenalizacion-del-aborto>

- Redacción. 2021. Una niña que resultó embarazada por violación interrumpe gestación en Bolivia. En *SWI swissinfo.ch*. Disponible en: https://www.swissinfo.ch/spa/bolivia-violaci%C3%B3n_una-ni%C3%B1a-que-result%C3%B3-embarazada-por-violaci%C3%B3n-interrumpe-gestaci%C3%B3n-en-bolivia/47221552
- Rubenstein, A. 2004. *Del Pepín a Los Agachados*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sánchez Silva, W. 2021. Con rosario en mano, católicos defienden Catedral ante turba feminista. En *ACI Prensa*. Disponible en: <https://www.aciprensa.com/noticias/con-rosario-en-mano-catolicos-defienden-catedral-ante-turba-feminista-27270>
- Serrano, B. 2014. El feminismo (también) es una historia de brujas. En *El País*. Disponible en: <https://smoda.elpais.com/placeres/el-feminismo-tambien-es-una-historia-de-brujas/>
- Torres Rincón, S. 2019. *La construcción subalterna de los feminismos populares en Colombia, 1970-2017*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Vázquez, E., Coba, L. y Yáñez I. 2021. *Brujas, salvajes y rebeldes. Mujeres perseguidas en entornos de moralización, extractivismo y criminalización en Ecuador*. Ecuador: Traficantes de Sueños.

El socialismo en la obra de José Carlos Mariátegui y la interpretación de Miguel Mazzeo en el debate actual latinoamericano¹

O Socialismo na Obra de José Carlos Mariátegui e a Interpretação de Miguel Mazzeo no Debate Atual Latino-Americano

Aranza Rodríguez Ramírez

Resumen

Entre 1918 y 1920, José Carlos Mariátegui comenzó a escribir acerca del socialismo en diversos textos periodísticos y políticos, tras haber participado en distintas luchas obreras y estudiantiles. Su concepción del socialismo, que reivindicó como marxista, se centró principalmente en el problema del indio y la propiedad privada de la tierra. En la actualidad, el escritor argentino Miguel Mazzeo retoma el debate sobre el concepto de socialismo en Mariátegui y argumenta que su propuesta permite considerar algunos elementos prácticos que aún persisten en las comunidades indígenas. Sin embargo, esto distorsiona la concepción política del socialismo que el propio Mariátegui trató en algunas de sus obras. Por lo tanto, el análisis que se presenta a continuación aborda la concepción socialista de José Carlos Mariátegui, la problemática de su interpretación actual en Mazzeo y algunas consideraciones críticas desde el marxismo.

¹ El presente artículo es fruto de una investigación de maestría realizada en el Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), gracias al apoyo de una beca otorgada por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt).

Palabras clave: José Carlos Mariátegui, socialismo, comunismo, marxismo, América Latina.

Resumo

Entre 1918 e 1920, José Carlos Mariátegui começou a escrever sobre o socialismo em diversos escritos jornalísticos e políticos, após ter participado de várias lutas operárias e estudantis. A sua concepção de socialismo, que ele afirmava ser marxista, estava principalmente focada no problema da propriedade da terra, tanto indígena quanto privada. Hoje, o escritor argentino Miguel Mazzeo traz à tona o debate sobre o conceito de socialismo em Mariátegui e argumenta que a sua proposta permite considerar alguns elementos práticos que ainda persistem nas comunidades indígenas, o que distorce a concepção política do socialismo que o próprio Mariátegui discutiu em algumas de suas obras. Portanto, a análise a seguir apresenta a concepção socialista de José Carlos Mariátegui, as problemáticas da sua interpretação atual em Mazzeo e algumas considerações críticas a partir do marxismo.

Palavras-Chave: José Carlos Mariátegui, socialismo, comunismo, marxismo, América Latina.

Introducción

Todo lo humano es nuestro

José Carlos Mariátegui

Actualmente, el predominio de las interpretaciones filosóficas, artísticas, indígenas y culturales sobre la obra de José Carlos Mariátegui en América Latina ha escatimado en presentar su posición política como marxista. Un ejemplo de ello fue la exposición *Redes de vanguardia. Amauta y América Latina 1926-1930*, inaugurada en octubre de 2019 en el Museo del Palacio de Bellas Artes en Ciudad de México. Al centrar sus esfuerzos en exponer únicamente algunas escenas que marcaron el arte de vanguardia latinoamericano de los años

veinte, dicha exposición presentó a un Mariátegui disociado de su posición y quehacer político¹.

Asimismo, en el reciente coloquio internacional *Leer a Mariátegui en el Siglo XXI. Nuevas aproximaciones*, llevado a cabo en noviembre de 2021 y coordinado por Claudio Lomnitz, Víctor Vich y Martín Bergel en el Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales,² se abordó la figura multifacética de nuestro autor al relacionarlo con enfoques ajenos e incluso contrapuestos a su obra, tales como la perspectiva queer, el psicoanálisis y su relación con los judíos como sujeto histórico, entre otros.

Por lo tanto, es posible pensar que actualmente los debates en torno a la obra de nuestro autor recuperan parcialmente su pensamiento teórico y político, al presentarlo con un rostro ecléctico, afín a la socialdemocracia, a la ideología dominante en sus distintas formas o simplemente abandonando su posición como marxista. Por lo anterior, es necesario responder algunas preguntas, tales como: ¿Cuáles son las características del debate contemporáneo respecto a la interpretación de la obra de José Carlos Mariátegui?, ¿qué elementos constituyeron el pensamiento político de nuestro autor?, ¿qué aportes realizó sobre la cuestión socialista y cuáles fueron sus límites respecto al tema?

En particular, las preguntas anteriores llevan a perfilar el concepto de socialismo en la obra política de José Carlos Mariátegui (JCM) y a considerar la interpretación contemporánea que hace Miguel Mazzeo, la cual forma parte de un debate que pretende borrar o menoscabar el vínculo entre Mariátegui y el marxismo.

La discusión sobre Carlos Mariátegui es quizá una de las que tiene mayor presencia en el escenario latinoamericano actual. A raíz de la llamada revolución bolivariana de 1999 en Venezuela, el término “socialismo” comenzó a resonar fuertemente como parte del contexto político del siglo XXI y permaneció con las olas progresistas de los gobiernos, principalmente de Lula da Silva en Brasil, Evo Morales en Bolivia y Rafael Correa en Ecuador. Asimismo, cualquier contribución para definir el término podía quedar integrada en el ambiente político e ideológico emergente. Fue así, como parte del

¹ Nacida una publicación de catálogo después de dicha exposición, sin escatimar su valor particular, no hizo suyo un apartado singular en torno a la posición política de Mariátegui.

² CALAS (por sus siglas en inglés), con sede principal en el Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara, México.

desarrollo y comprensión de este escenario, que el concepto de socialismo de Mariátegui regresó y quedó inmerso en las discusiones sobre los nacientes proyectos que surgían en nuestra región.

Antonio Melis, José Aricó, Néstor Kohan, Alberto Flores Galindo y Manuel Burga, entre otros, son algunos de los principales autores que han problematizado el concepto de socialismo de nuestro autor desde el siglo pasado. Sin embargo, uno de los intelectuales latinoamericanos más prometedores en la actualidad, que ha dedicado múltiples esfuerzos para analizar detenidamente la concepción de socialismo del autor peruano y exponer su completa vigencia, es el argentino Miguel Mazzeo.

Con al menos tres obras dedicadas especialmente al tratamiento del concepto de socialismo en JCM,³ Mazzeo es, como se comentó, uno de los principales autores contemporáneos que se ha dedicado a ofrecer un análisis *completo* sobre la obra y pensamiento del Amauta. Es importante subrayar lo anterior porque, aun cuando Mariátegui es un autor bastante referido, muchos de los escritos que se le han dedicado se caracterizan por retomarlo de manera tangencial o puramente referencial. Además, son pocas las investigaciones que se han especializado en su concepción de socialismo.

Circunscrito al análisis teórico, en este artículo se hace una indagación principalmente de las siguientes obras y escritos políticos de JCM: *La escena contemporánea*, *Defensa del marxismo* y las compilaciones de Alberto Sánchez Mascuñán, *El proletariado y su organización*, así como *La tarea americana*, recopilada por Héctor Alimonda con el objetivo de presentar sistemáticamente su concepción de socialismo y problematizar si lo dicho en su obra coincide o no con las interpretaciones actuales. Posteriormente, se recupera la lectura que Miguel Mazzeo hace sobre la concepción de nuestro autor en la actualidad, al retomar dos de sus obras principales sobre el tema: *El socialismo enraizado. José Carlos Mariátegui: vigencia de su concepto de “socialismo práctico”* y *José Carlos Mariátegui y el socialismo de Nuestra América*, para, finalmente, presentar algunas consideraciones críticas desde

³ Las tres obras que Mazzeo ha dedicado al tratamiento del concepto de socialismo de José Carlos Mariátegui son las siguientes: *Invitación al descubrimiento. José Carlos Mariátegui y el socialismo de Nuestra América*, en 2008; *El socialismo enraizado. José Carlos Mariátegui: vigencia de su concepto de “socialismo práctico”* en 2013 y *José Carlos Mariátegui y el socialismo de Nuestra América* en 2014. Aunque hay algunas diferencias sustanciales, primordialmente en la organización y esquematización de la información, los contenidos entre estas tres obras son similares.

la teoría marxista ante la coincidencia o no de la interpretación actual de Mazzeo y la posición del mismo Amauta

Un terreno de disputa

Tras la muerte de José Carlos Mariátegui, los debates en torno a su obra y su pensamiento político han permanecido como una constante en el ámbito académico y editorial. Considerado por algunos autores latinoamericanos como uno de los primeros marxistas en interpretar “las modalidades específicas del desarrollo del capitalismo en América Latina” (Cueva, 2015: pp. 181-182), Mariátegui ha ocupado un papel preponderante en la historia del marxismo en nuestra región. Sin embargo, el conjunto de su obra ha sido objeto de una recuperación e interpretación polémica por parte de distintos autores o corrientes políticas que suscriben las ideas del Amauta.

En “El marxismo latinoamericano: historia y problemas actuales”,⁴ Agustín Cueva da cuenta de las distintas interpretaciones sobre la figura de Mariátegui:

Reivindicado por los neogramscianos tanto como por los maoístas del Sendero Luminoso, y no menos por el gobierno de Velasco Alvarado que por todos los partidos comunistas, José Carlos Mariátegui (JCM) es a la par un clásico de nuestro marxismo y una suerte de espacio simbólico en el cual confluyen múltiples mitos (Cueva, 2015, p. 179).

En ese escrito, el autor ecuatoriano hace una crítica a la recuperación de Mariátegui como un marxista heterodoxo, opuesto a la postura clasista del marxismo oficial y hasta “antiestatista” en debate con José Aricó, que así lo había considerado. Sumado a ello, Cueva también cuestiona las adaptaciones que se han hecho sobre la obra de nuestro autor, como por ejemplo, la que realizó Michael Löwy para hacerla coincidir con afirmaciones lejanas a lo realmente planteado por el Amauta.

La discusión continuó a inicios del siglo XX con la obra *De Marx al marxismo en América Latina*, de Adolfo Sánchez Vázquez, en la cual el autor caracteriza la obra de JCM como un marxismo cercano a la heterodoxia gramsciana:

⁴ Publicada en la antología *Entre la ira y la esperanza y otros ensayos de crítica latinoamericana*, presentada por Alejandro Moreano en 2015.

Existe una apreciada de la personalidad y la obra de José Carlos Mariátegui que puede resumirse en dos expresiones bastante difundidas: “primer marxista de América Latina” y “el Gramsci de América Latina”. La primera hace referencia, más que al lugar cronológico que ocuparía entre los marxistas latinoamericanos, a su grandeza o talla entre ellos; la segunda subraya, por su analogía con el marxista italiano, la originalidad de su pensamiento en un periodo que se caracteriza por la uniformidad y la rigidez de un marxismo estereotipado. [...] (Vázquez, 2018, p. 143).

Citado lo anterior, podemos afirmar que Sánchez Vázquez reitera la originalidad de JCM como marxista, a la par de reconocer la ruptura de su posicionamiento con lo que él identifica como marxismo dominante. Asimismo, en lo que respecta a la concepción de socialismo de Mariátegui, el autor señala que esta estuvo influenciada por dos momentos sustanciales de su vida: a) su cercanía con las organizaciones obreras y estudiantiles de 1918, en Perú, lo que habría dado por resultado un socialismo “teñido de utopía” (Vázquez, 2018, p. 146) y b) su estadía en Italia, lo cual influyó en su inmersión en la teoría marxista, llevándolo a una concepción de socialismo inspirada en el marxismo y en la experiencia de la Revolución de 1917.

En el debate latinoamericano, quizá la mayor coincidencia consiste en colocar a Mariátegui como un marxista pionero que se preocupó por entender las particularidades latinoamericanas. No obstante, las distintas adscripciones teóricas que se le atribuyen a su obra son las que constituyen realmente todo un campo de disputa, de lo cual, la postura que ha tenido mayor eco es la que hace de JCM un autor afín a la heterodoxia y a algunos autores idealistas como Benedetto Croce, Giovanni Gentile y George Sorel.

Véase el caso, por ejemplo, de la lectura que Michael Löwy hace de José Carlos Mariátegui:

Mariátegui fue muchas veces calificado de heterodoxo, idealista o romántico. Es verdad que sus trabajos, especialmente *Defensa del marxismo*, revelan una profunda influencia del idealismo italiano (Croce, Gentile), de Bergson y, sobre todo, de Sorel. No obstante, ese voluntarismo ético-social debe ser entendido como una reacción contra una versión materialista vulgar y economicista del marxismo. En este sentido, el pensamiento marxista de Mariátegui presenta similitudes notables con el “fichteanismo” del joven Lukács y el “bergsonianismo” del joven Gramsci, que también son formas de revuelta antipositivista (contra el marxismo ortodoxo de la II Internacional). Ese intento de renovación revolucionaria del marxismo, a pesar de sus excesos voluntaristas, le permite a Mariátegui liberarse de su evolucionismo stalinista, con su versión rígida y determinista de la sucesión de las

etapas históricas, que el Comintern de fines de los años 20 estaba empezando a diseminar por toda América Latina (Löwy, 2007, p. 19).

Más allá de declarar la fuerte influencia del idealismo italiano en el posicionamiento político e ideológico de Mariátegui, Löwy también asume que una de las riquezas y grandes aportaciones del pensamiento de nuestro autor fue impulsar la renovación del marxismo y su disidencia ante el carácter ortodoxo e inflexible del marxismo clásico. De manera que, una de las constantes que han acompañado las múltiples interpretaciones y lecturas que se han hecho sobre la obra del Amauta es precisamente la de considerarlo el primer marxista latinoamericano que logró adaptar y actualizar la teoría marxista para explicar nuestras propias realidades.

Sin embargo, sin negar la contribución de JCM, ¿es cierto que su propuesta estuvo encaminada a romper con el marxismo clásico?, ¿de qué manera esta supuesta postura de Mariátegui condicionó su concepción de socialismo?, ¿podemos afirmar entonces que su concepción de socialismo estuvo definida por los principios del socialismo-comunismo de Marx y Engels?

Si bien el marxismo que le sirvió a Mariátegui para analizar las particularidades de la formación social peruana tuvo algunas limitaciones, como se argumenta más adelante, carecía de algunos elementos constitutivos sustanciales, como lo es la teoría del valor, por dar un ejemplo. Empero, aunque esto puede ser bastante notorio, la mayor parte de las recuperaciones que se han hecho en torno a su trabajo político como marxista encasillan a nuestro autor en lo que se ha denominado “marxismo abierto”.

Tal es el caso de Néstor Kohan, quien afirmó con total seguridad que JCM “— cuando intenta dar cuenta de la realidad peruana estudiando sus problemas económicos, históricos, literarios, religiosos, indígenas, educativos y de organización regional, pugna por ubicarse, ante cada uno de ellos, desde un ángulo marxista abierto y creador” (Kohan, 2000, p. 103). Con lo anterior, Kohan contribuye a encubrir y disfrazar la postura política que el Amauta defendió hasta el último momento. Sin embargo, a pesar de hacer tal distinción, la riqueza que contiene la lectura de Kohan sobre la obra y pensamiento de nuestro autor es haber dado cuenta de la cuestionable recuperación contemporánea que se continúa haciendo sobre el Amauta como un problema que persiste, y vislumbra diversos intereses políticos e ideológicos:

La bibliografía sobre Mariátegui es descomunal. En los últimos años se ha experimentado incluso cierto *revival* de su obra que no deja de hacerle finalmente justicia, si tomamos en cuenta que durante décadas fue silenciado por el stalinismo, corriente hegemónica en nuestro continente desde mediados de los años 30 hasta por lo menos 1960 y que en el Perú tuvo a su frente durante los 30 al stalinista Eudocio Ravines, oscuro personaje que después de hartarse de luchar contra la herencia mariateguiana —calumnias incluidas— se convirtió en un furioso anticomunista (Kohan, 2000, p. 95).

En este sentido, Kohan es consciente del problema que hay en el tratamiento de la obra del autor peruano. No obstante, hay también recuperaciones que permiten pensar de manera más crítica sus contribuciones, pero también sus múltiples limitaciones. Tal es el caso del cubano Pablo Guadarrama González, quien más allá de distinguirlo como el primer marxista de América Latina, precisó de igual manera algunos inconvenientes en el marxismo de Mariátegui:

El optimismo histórico que debe estar presente en un comunista no resulta de una irracional fe en el triunfo del comunismo como consumación de todas las utopías. Si tal fuera el caso, se podría dar razón a quienes han identificado el marxismo con una nueva forma de religión, como el filósofo mexicano José Vasconcelos e incluso el marxista peruano José Carlos Mariátegui, quien escribió: “Sabemos que una revolución es siempre religiosa. La palabra religión tiene un nuevo valor, un nuevo sentido. Sirve para algo más que para designar un rito o una iglesia. Poco importa que los Soviets escriban en sus afiches de propaganda ‘la religión es el opio de los pueblos’. El comunismo es esencialmente religioso.” Esto confirma nuestra hipótesis de que no siempre algunas críticas al marxismo han provenido directamente del pensamiento burgués, sino que el pensamiento marxista latinoamericano ha propiciado en ocasiones suficientes argumentos para que se esgriman tales ataques. Por supuesto que el tema del lugar del mito y la religión en la obra de Mariátegui, incluso el significado que atribuía a estos conceptos, es objeto de múltiples estudios, pero independientemente de toda argumentación es evidente que tales planteamientos, lejos de contribuir a la difusión del marxismo en el ámbito latinoamericano, pudieron haber afectado su recepción (Guadarrama González, 1994, pp. 69-70).

Manteniéndonos en esta idea de Guadarrama, en la obra de José Carlos Mariátegui se pueden reconocer algunos elementos alejados —e incluso contradictorios— con lo planteado por Marx y Engels. No solo la cuestión religiosa o la idea del mito, la cual utilizó para afirmar que “el proletariado tiene un mito: la revolución social [...]” (*El hombre y el mito*, 1925), sino también, como se menciona en páginas anteriores, la recuperación que

hace de filósofos idealistas que claramente se contraponen con la concepción materialista de la historia. Por ello, independientemente de considerar a Mariátegui como el primer marxista de América Latina, es sustancial apuntalar aquellos límites que él mismo no logró superar. Aun con el grandioso trabajo que hizo al enriquecer las múltiples determinaciones de nuestra región que antes de él no habían sido siquiera consideradas.

En consecuencia, se puede afirmar que José Carlos Mariátegui ha sido, efectivamente, un autor que ha constituido un espacio simbólico de disputa entre autores y corrientes, al menos desde la década de 1970 hasta la fecha. Desde considerarlo como un marxista heterodoxo, gramsciano y crítico del marxismo clásico, hasta atribuirle la propuesta de actualizar el marxismo para así problematizar las particularidades de las realidades latinoamericanas.

Así, lo que queda demostrado en este primer apartado es que la enorme polémica que gira alrededor de la obra y pensamiento del Amauta es visible y se puede problematizar a través de los diversos tratamientos e interpretaciones que se han realizado hasta el momento, que distorsionan, encubren o adaptan el posicionamiento de Mariátegui a lo que mejor les funciona o a las corrientes ideológicas hegemónicas por excelencia, pertenecientes a cada momento histórico. Por lo tanto, la despolitización del pensamiento marxista y socialista de nuestro autor se origina al desvincular sus ideales verdaderamente revolucionarios.

Dicho lo anterior, se abren nuevas preguntas: ¿el socialismo de JCM abreva de una posición heterodoxa, antiestatista e idealista?, ¿logró recuperar los elementos primordiales del socialismo-comunismo de Marx y Engels?, ¿qué características reviste su propuesta socialista y de qué manera contribuyen al debate actual sobre el tema?, ¿cuál es la lectura que prevalece de su concepción de socialismo? Estas son algunas preguntas que se pretenden explorar en las siguientes páginas a partir del análisis de la postura de Miguel Mazzeo y de un análisis propio con respecto a la concepción directa del autor peruano.

El Mariátegui de Miguel Mazzeo

A lo largo de las lecturas realizadas hasta el momento en torno a la obra y pensamiento de José Carlos Mariátegui, hemos observado que estas se inclinan por dos caminos. Uno, disociar por completo el posicionamiento político de

nuestro autor, y dos, presentar al autor peruano adscrito a corrientes contrarias y alejadas de lo que él mismo planteó, vinculándolo con ideas afines al reformismo y a la socialdemocracia.

En respuesta a dichas recuperaciones, ha sido fundamental retomar el análisis de la propuesta de Mariátegui y realizar, desde una interpretación integral y crítica, la recuperación de su riqueza intelectual y pensamiento político. En este sentido, regresar a su concepción de socialismo surge como una necesidad para problematizar nuestras propias realidades a la luz del presente.

Lo primero que se debe señalar en la lectura que nos ofrece el autor argentino es que, para Mazzeo, Mariátegui es el fundador de un socialismo completamente diferente y auténtico, que logró revalorizar los problemas propios de la región latinoamericana, lo cual permite considerar algunos aspectos actuales. Desde su perspectiva, la concepción de socialismo mariateguiano ha posibilitado prefigurar algunas tradiciones emancipatorias, como el guevarismo, la Teología de la Liberación e incluso la Teoría de la Dependencia. En sus propias palabras:

Lo que queremos demostrar, más allá de constatar “puntos flacos”, es que el socialismo de Mariátegui, se fue constituyendo en un extenso campo, una especie de encrucijada teórica que hizo y hace posible un diálogo fructífero entre diversas tradiciones emancipatorias.

El socialismo de Mariátegui tuvo la rara virtud de identificar los componentes étnicos, identitarios, pero sobre todo “societarios”, y el potencial emancipatorio de un conjunto de prácticas y tradiciones populares [...] (Mazzeo, 2013, p. 41).

En primera instancia, esta relación que encuentra Mazzeo entre la concepción de socialismo de Mariátegui con diversas tradiciones emancipatorias, aunque puede ser válida, cae en la *generalidad* y dirige la mirada hacia un terreno que pierde de vista; de manera puntual, la posición política del Amauta. Por otra parte, aunque una de las mayores riquezas del pensamiento de Mariátegui fue incluir en su concepción marxista la situación del indígena peruano en las características del análisis de su propia formación social, nuestro autor no se limitó a la cuestión identitaria o étnica; por el contrario, su perspectiva consideraba al indígena, ante todo, como un *trabajador*⁵ inmerso en la lógica de la división del trabajo y las contradicciones

⁵ Véase, por ejemplo, en el *Manifiesto de la Confederación General de Trabajadores del Perú a la clase trabajadora del país* donde Mariátegui, al tratar el problema indígena, refiere puntual-

propias del capitalismo. Al integrar al indígena como parte fundamental de su proyecto político socialista, Mariátegui lo concebía más allá de la cuestión cultural e identitaria.

Además de ser precursor de dichas corrientes emancipatorias, para el autor argentino, Mariátegui logró edificar una concepción de socialismo original a partir de un marxismo que se distanció y diferenció del “marxismo insincero de los dogmáticos” (Mazzeo, 2013, p. 51), volviéndose así pionero de la llamada corriente cálida del marxismo⁶ en América Latina. Por lo tanto, Mazzeo también reproduce la idea de pensar al autor peruano como aquel que rompió con algunos principios y/o elementos del marxismo clásico al proponer atender las particularidades que formaban parte de las realidades del Perú y al contemplar el carácter cultural e identitario, y no solo el económico, dentro de estas especificidades.

En relación con lo anterior, Miguel Mazzeo también reconoce el marxismo del autor peruano como una *praxis de la emancipación*. Sin embargo, ¿por qué hablar de práctica emancipatoria y no de una práctica revolucionaria?, ¿cómo se diferencian una de la otra?, ¿este concepto es útil para definir y sistematizar la concepción de socialismo en José Carlos Mariátegui? Desde una perspectiva puramente filosófica, este concepto que emplea el argentino no hace más que intentar bifurcar el posicionamiento de Mariátegui y la dirección que dio a su trabajo político.

Mientras que la práctica emancipatoria hace referencia a concretar un proceso político dirigido a la liberación y autonomía, cuando se habla de revolución, desde la perspectiva del marxismo, se indica un proceso para destruir el capitalismo y resolver sus múltiples contradicciones. Con esto, es posible comprender que ambos términos concluyen en caminos completamente diferentes. Siguiendo lo que el mismo Amauta señaló, por la apuesta que hizo por la transición del capitalismo al socialismo, por la necesidad del proletariado de organizarse en un partido político y por la búsqueda imprescindible de conquistar el poder político, Mariátegui no pudo considerar otro camino que el de un proceso revolucionario y no emancipatorio.

mente que como trabajadores, el sector indígena debe desarrollar una organización política activa que tienda a capacitarlos en su rol de clase (Mariátegui, 1970, pp. 93-110).

⁶ Corriente que hace alusión al concepto de *marxismo cálido* propuesto por el filósofo alemán Ernst Bloch. Según Mazzeo, esta corriente refuta: a) la racionalidad eurocéntrica y b) la perspectiva economicista del marxismo que tanto se ha criticado anteriormente.

Vale la pena destacar que no se descarta la aportación que hace Mazzeo en torno a la concepción de socialismo en Mariátegui. Por el contrario, gracias al análisis que nos ofrece sobre el concepto de *socialismo práctico* de nuestro autor, ha sido posible identificar algunos elementos concretos que constituyen esta propuesta política e ideológica.

En primer lugar, según Mazzeo, uno de los aspectos que constituyen la máxima originalidad de la concepción de socialismo de Mariátegui es haber planteado que, en el Perú, antes de los procesos de conquista y colonización, ya se contaba con algunos elementos socialistas *prácticos* en el desarrollo de la vida social, política y cultural. En palabras propias del autor argentino, ocurre lo siguiente:

La constatación de la tendencia “natural” de los indígenas al comunismo y la “supervivencia” de la comunidad y los elementos de socialismo práctico (relacionados con la propiedad comunal de la tierra pero también con los hábitos y los valores, en fin: con la cultura) resulta un gesto teórico por demás significativo. [...] Esa supervivencia indica, de alguna manera, que la transición a la sociedad de clases, la explotación y la desigualdad inaugurada por la conquista española —y profundizada por el proceso independentista y la era republicana—, quedó inconclusa en el Perú, fue imperfecta. Por lo tanto, la futura transición a una sociedad sin clases, sin explotación e igualitaria, es decir al socialismo, contaba en el Perú (al igual que en otras regiones periféricas), con elementos “sociales” (o, si se prefiere, “societales”) y culturales de aceleración (Mazzeo, 2013, pp. 234-235).

Por lo tanto, en la lectura que hace Mazzeo, Mariátegui logró identificar y reconocer, gracias al análisis primordialmente histórico que hace de la formación social peruana, la supervivencia de algunos elementos prácticos de carácter socialista que aún permanecían en las comunidades indígenas y en el desarrollo de su cotidianidad. Tanto la cultura comunitaria y el cooperativismo integral como la propiedad comunal de la tierra figuraban como partes integrantes de un socialismo enraizado que tenía toda la posibilidad de echarse a andar en un proyecto político concreto y real. Sin embargo, ¿es conveniente hablar de la presencia de estos elementos “socialistas” en las comunidades indígenas, tal como lo afirma Mazzeo?

Si se considera la concepción de socialismo de Marx y Engels, habría que señalar que la recuperación que realiza Mazzeo sobre la propuesta de Mariátegui es totalmente incompatible:

- a) Primero, porque, aunque es posible comprender que en el Perú había otras formas de vida, distintas a la forma propiamente capitalista, esto no significa que se tratara de elementos socialistas o que estuviera cerca del socialismo. Por lo tanto, esta idea de socialismo enraizado que propone el autor argentino pertenece a una idea lineal que no tiene ningún sustento histórico y que, en los hechos concretos, estos supuestos elementos socialistas son inexistentes.
- b) Segundo, porque, desde la perspectiva marxista, el socialismo es concebido como una fase de transición entre el capitalismo y el comunismo, caracterizada por la conquista del poder político y la dictadura del proletariado⁷. Es decir, el momento en el que la clase dominada toma el poder y tiene la capacidad para imponer los intereses de la mayoría de la sociedad, no solo de la clase trabajadora, a través del Estado, implicando con ello la transformación total en la organización de la producción de una sociedad determinada.

En otro orden, cuando Mazzeo reitera esta tendencia natural que el mismo Mariátegui utilizó en su concepción de socialismo práctico, plantea que el concepto de lo natural puede resultar un tanto contradictorio. Aunque se puede considerar como “aquel movimiento físico opuesto a la intervención de una voluntad inteligente”, también pudo aproximarse al concepto gramsciano en el que la naturaleza humana es tomada como “el conjunto de relaciones sociales que incluyen un devenir: la transformación de las relaciones sociales y la autotransformación de los hombres y mujeres” (Mazzeo, 2013, p. 238). Sin embargo, más allá de la contradicción que se puede vislumbrar en la aplicación de este concepto, es fácil comprender que JCM dedicó múltiples esfuerzos para identificar algo de su realidad histórica que se vinculaba con su concepción de socialismo.

Ahora bien, según el autor argentino, la transición al socialismo que postulaba el Amauta no se centró únicamente en la transformación de las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción; por el contrario, Mariátegui —dice Mazzeo— consideró necesariamente algunos “factores

⁷ Véase en *Del socialismo utópico al socialismo científico*, escrito por Federico Engels, en donde explica de qué trata el socialismo descrito por Marx y Engels: “Más de lo que se trataba era, por una parte, exponer ese modo capitalista de producción en sus conexiones históricas y como necesario para una determinada época de la historia, demostrando con ello también la necesidad de su caída, y, por otra parte, poner al desnudo su carácter interno, oculto todavía”. Federico Engels (1978), *Del socialismo utópico al socialismo científico*, Moscú: Editorial Progreso, p. 48.

subjetivos”, tales como las intenciones, los deseos y las voluntades de los seres humanos, y ya no buscó esa transición solo desde una racionalidad exclusivamente objetiva. Sin embargo, como se comenta más adelante, para el autor peruano esta transformación hacia el socialismo sí debía estar encaminada hacia un cambio radical en el modo de producir la vida en términos generales; es decir, políticos, económicos, sociales y culturales. Por lo tanto, afirmar que les dio peso a estos factores subjetivos sería negar la importancia del análisis integral que realizó sobre la formación social peruana.

Finalmente, es posible comprender que el análisis que nos ofrece el autor argentino contempla lo que previamente nadie había considerado aún. Incluso, gracias a la investigación que realizó, ha sido posible conocer la amplitud y complejidad del concepto de socialismo práctico en el trabajo político de José Carlos Mariátegui. Sin embargo, ¿la lectura que hace Mazzeo coincide con lo planteado por Mariátegui?

El socialismo desde la mirada del Amauta

En relación con la obra y pensamiento de José Carlos Mariátegui, se ha demostrado, en páginas anteriores, el interés que ha generado y los debates que ha suscitado. En el caso específico de su concepción de socialismo, las controversias no han logrado esclarecer completamente cómo lo caracteriza, cómo lo describe y qué elementos lo constituyen. Por lo tanto, es posible afirmar que la idea de socialismo de nuestro autor sigue siendo problemática y sumamente compleja.

Tal como se ha mencionado, una de las tareas primordiales de esta investigación es esclarecer la concepción de socialismo de JCM y contribuir al conocimiento integral de su aportación al pensamiento propiamente latinoamericano. Así, el presente apartado se dedicará a analizar detenidamente la caracterización de su concepto y su propuesta política en torno al socialismo.

Pensado como una vía de transformación revolucionaria, el socialismo desde la mirada de José Carlos Mariátegui estuvo influenciado por su propio contexto histórico. Desde la experiencia dejada por la Revolución bolchevique de 1917 hasta el ascenso del fascismo italiano y la disputa contra el socialismo de entonces, nuestro autor pudo tener una lectura política e histórica sobre la problemática socialista, las tareas que implicaba y los elementos político-ideológicos involucrados, que se dirigieron básicamente a la idea de reforma o revolución. Esto le llevó a un notable interés por construir una

propuesta política socialista integrada por las condiciones y particularidades del Perú de inicios del siglo pasado, en oposición al emergente proyecto nacionalista peruano.

En palabras de nuestro autor:

El socialismo no es ciertamente una doctrina indoamericana. Pero ninguna doctrina, ningún sistema contemporáneo lo es ni puede serlo. Y el socialismo aunque haya nacido en Europa, como el Capitalismo, no es tampoco específico ni particularmente europeo [...] no queremos, ciertamente, que el socialismo sea calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, el socialismo indoamericano. He aquí una misión digna de una generación nueva (Mariátegui, 1928, p. 17).

Aquello que él llamó “creación heroica” no se puede traducir más que en las múltiples preocupaciones que tuvo por brindar la posibilidad de construir un socialismo propio y original, creado según las necesidades del Perú de aquel entonces. Sin contraponer la experiencia europea, la idea de un socialismo indoamericano de Mariátegui parte de la lectura histórica, política y económica que hace del proceso de conquista, del problema indígena y de la tierra, y de la compleja lucha de clases que históricamente había caracterizado a las formaciones sociales latinoamericanas y, en particular, al caso peruano⁸. Por lo tanto, es posible afirmar que su mirada se nutrió de hechos concretos y de la experiencia histórica de su propio país.

El socialismo indoamericano de José Carlos Mariátegui se traduce, entonces, en una de sus propuestas políticas más importantes. En relación con la cuestión indígena y las tradiciones incaicas del país andino, nuestro autor declaró que el socialismo, como práctica revolucionaria y “colectivista”, formaba parte de la historia del Perú desde el imperio incaico. Con ello, aseguró que: “El socialismo, en fin, está en la tradición americana. La más avanzada organización comunista, primitiva, que registra la historia, es la incaica” (Mariátegui, 1969, p. 249). Sin embargo, ¿fue correcto hacer tal afirmación?

La relación que hace nuestro autor entre la posibilidad de constituir un socialismo específico con la sociedad incaica, en primera instancia, tuvo su raíz en la lectura etapista que en aquel momento se reproducía rápidamente.

⁸ Un claro ejemplo de este trabajo se pudo ver reflejado en su obra máxima: sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, publicado en vida del autor en 1928.

El debate sobre la existencia de un feudalismo en la región latinoamericana fue parte contundente del análisis que Mariátegui desarrolló en su lectura sobre el caso peruano.⁹ Por ello, es posible comprender que, desde su mirada, el socialismo debía ser aquella etapa subsecuente del modo de producción capitalista, que tenía como principal tarea revolucionar la realidad de su país natal. Por otra parte, tal como ve en la lectura que nos ofrece Miguel Mazzeo con respecto al concepto de socialismo práctico, es indudable que el Amauta consideró la posibilidad de constituir un socialismo indoamericano por la subsistencia de algunos elementos socialistas/comunistas prácticos que eran visibles en las comunidades indígenas de su momento. Sin embargo, ya se han mencionado algunas contradicciones, tanto en la afirmación que hace Mariátegui como en el análisis del autor argentino.

Ahora bien, producto de su propio momento histórico, Mariátegui se empapó de las propuestas de la Primera, Segunda y Tercera Internacional, esta última guiada por elementos revolucionarios del socialismo y del sindicalismo. Gracias a este acercamiento nuestro autor concibió el *internacionalismo* como parte sustancial del proyecto socialista, lo que le dejó un fuerte interés por ir más allá de la cuestión nacional:

El internacionalismo no es únicamente un ideal; es una realidad histórica. El internacionalismo existe como ideal porque es la realidad nueva, la realidad naciente. No es un ideal arbitrario, no es un ideal absurdo de unos cuantos soñadores y de unos cuantos utopistas. Es aquel ideal que Hegel y Marx definen como la nueva y superior realidad histórica que, encerrada dentro de las vísceras de la realidad, pugna por actuarse y que, mientras no está actuada, mientras se va actuando, aparece como ideal frente a la realidad envejecida y decadente (Mariátegui, 1970, p. 35).

En la cita anterior es posible identificar el análisis completo que hizo nuestro autor, pues, así como fue consciente de aquellas particularidades que caracterizaban a su propia formación social, Mariátegui fue crítico también de las condiciones generalizadas en términos mundiales. Al ver que las

⁹ Incluso en sus *Siete ensayos*, en el momento de abordar el problema agrario y el problema del indio, Mariátegui asume ciegamente que los procesos de conquista y colonización en el Perú se caracterizaron también por constituir un feudalismo agrario que se expresaría posteriormente en el ordenamiento de los gamonales y del latifundio: “Las expresiones de la feudalidad sobreviviente son dos: latifundio y servidumbre. Expresiones solidarias y consustanciales, cuyo análisis nos conduce a la conclusión de que no se puede liquidar la servidumbre, que pesa sobre la raza indígena, sin liquidar el latifundio” (Mariátegui, 2012, p. 47).

contradicciones del capitalismo existían tanto en el Perú como en el resto del mundo, vio en el internacionalismo una capacidad fundamental para organizar la lucha política de las clases trabajadoras del Perú con las luchas de las clases trabajadoras del mundo. Esto le permitió plantear una fuerte crítica a los proyectos nacionalistas al distinguirlos bajo la influencia de los Estados e ideas puramente burguesas (Mariátegui, 1970, p. 41).

A pesar de esto último, la tarea de Mariátegui fue monumental. Además de vincular su concepción política con las raíces incaicas, nuestro autor dedicó múltiples esfuerzos a construir una definición de socialismo a partir de la relación dialéctica entre teoría y práctica. Por lo tanto, uno de los aspectos más interesantes de su propuesta fue ir más allá de los elementos teórico-conceptuales y vincular sus reflexiones con la edificación de un movimiento de masas a través de la participación de las clases trabajadoras, en las que incluía a las juventudes, a las mujeres, a los indígenas y a los campesinos peruanos. Esto explica la importancia que le dio a la organización política de clase y a su ordenamiento en un partido político concreto.¹⁰ No obstante, aunque consideró y dio un peso sustancial a la cuestión práctica, nuestro autor adscribió su idea de socialismo al marxismo-leninismo.

Aunque no hay certeza sobre la lectura de la obra de Carlos Marx y Federico Engels por parte de Mariátegui, principalmente porque no cita ninguna de sus obras, el autor hace referencia en diversos escritos a la importancia que tiene el marxismo-leninismo en su posicionamiento político. En el Programa del Partido Comunista, redactado en octubre de 1928, afirmó lo siguiente:

El capitalismo se encuentra en su estadio imperialista. Es el capitalismo de los monopolios, del capital financiero, de las guerras imperialistas por el acaparamiento de los mercados y de las fuentes de materias brutas. La praxis del socialismo marxista en este periodo es la del marxismo-leninismo. El marxismo-leninismo es el método revolucionario de la etapa del imperialismo y de los monopolios. El Partido Comunista del Perú lo adopta como método de lucha (Mariátegui, 1970, p. 126).

De tal manera que, al adscribir su noción de socialismo al marxismo-leninismo, Mariátegui tuvo que hacerse cargo de las implicaciones que esto

¹⁰ Llevándolo a fundar el Partido Socialista Peruano en 1928.

demandaba. En primera instancia, el socialismo utópico¹¹ que antecedió a las ideas de Marx y Engels había considerado únicamente la abolición del dinero, la construcción de comunas, la reforma del Estado al otorgarle la responsabilidad de distribuir los recursos económicos y el cooperativismo, entre otros aspectos. No obstante, la concepción del socialismo-comunismo de Marx y Engels se basó en la propuesta inicial de buscar la transformación completa de las relaciones sociales de producción y, por ende, la erradicación total del modo de producción capitalista, lo que incluía, a grandes rasgos, la socialización de los medios de producción, el fin de la competencia entre productores y la destrucción de la propiedad privada.

Si bien la definición de socialismo de Mariátegui careció de algunos elementos constitutivos de la concepción de Marx y Engels, logró problematizar la necesidad de la distribución de tierras y, sobre todo, puso énfasis en suprimir la lucha de clases. Aunque nuestro autor identificó que el proletariado descrito por los fundadores del marxismo no era el mismo que habitaba en el Perú, encontró una relación entre la concepción de la lucha de clases con el campesinado, el trabajador agrícola y el trabajador indígena. Esto le permitió pensar en el socialismo como un momento decisivo para la abolición de la sociedad de clases. En los Estatutos de la Confederación General de Trabajadores del Perú, escritos en septiembre de 1929, afirmó lo siguiente: “El camino hacia nuestra liberación definitiva, hacia la construcción de una sociedad sin clases, no puede ser otro que el de la lucha constante y tenaz contra la opresión capitalista, contra el adversario de clase en todas las formas y en todos los frentes” (Mariátegui, 1970, p. 82).

Por otra parte, aun cuando en el marxismo hay una diferencia entre el socialismo y el comunismo¹², Mariátegui no distinguió con total claridad tales diferencias, aunque vio una separación entre el socialismo y el comunismo. Esto gracias a algunas ideas reformistas que se comenzaron a plantear

¹¹ En cuestión del socialismo utópico, quienes llegaron más lejos fueron los franceses. Autores como Robert Owen, Saint-Simon, Fourier, Blanqui, Louis Blanc y Proudhon, principalmente, se dedicaron a difundir que el socialismo debía estar encaminado a la abolición del dinero, la cual se creía que iba a resolver los problemas de necesidad entre los trabajadores la edificación de comunas, el cooperativismo y un largo etcétera.

¹² El socialismo, entendido como un momento de transición entre el capitalismo y comunismo, el cual hace referencia política a la *dictadura del proletariado*, la *abolición de la ley del valor* y el *trabajo asalariado*, y el comunismo, definido como aquella sociedad que prescinde del Estado de clase y puede remunerar a los trabajadores según el principio del “derecho desigual”, el cual se refiere exclusivamente a la organización de la distribución en la sociedad comunista.

desde la experiencia del socialismo reformista de inicios del siglo pasado en Francia, que se contraponían con las ideas revolucionarias de la lucha bolchevique, que bien conocía nuestro autor. Sin embargo, no hay indicios teóricos ni políticos específicos en su obra que demuestren haber comprendido a cabalidad la distancia entre socialismo y comunismo.

En esta misma idea, habría que destacar que, aunque José Carlos Mariátegui tuvo una mirada crítica ante algunos planteamientos reformistas, en el desarrollo de su obra consideró las aportaciones de algunos filósofos idealistas como Benedetto Croce, Giovanni Gentile y George Sorel, lo que se contrapone con la recuperación que hace de la concepción materialista de la historia de Marx y Engels. De modo que la recuperación que hizo de algunas de sus obras ha confundido la lectura de nuestro autor y la recepción de su concepto de socialismo en la actualidad.

Otro de los aspectos que resultan sumamente contradictorios en la concepción de socialismo de nuestro autor es la cuestión mística, religiosa, vinculada incluso con su concepto de mito, que también definió en parte de su trabajo intelectual y político. Cuando JCM habla de la Revolución mexicana y de la propuesta de constituir un Estado laico, el autor peruano critica esta postura con el argumento de estar basada en una fórmula liberal y que, si la Revolución mexicana quiere encaminarse hacia la edificación de un socialismo, debe considerar este proceso como uno religioso (Mariátegui, 2010, p. 445)

Por otra parte, otra contradicción que también resulta bastante notoria, se puede ver con más claridad en la siguiente cita del texto *El hombre y el mito*, publicado por primera vez el 3 de febrero de 1928 en la revista "Mundial":

[...] Lo que más neta y claramente diferencia en esta época a la burguesía y al proletariado es el mito. La burguesía no tiene ya mito alguno. Se ha vuelto incrédula, escéptica, nihilista. El mito liberal renacentista, ha envejecido demasiado. El proletariado tiene un mito: la revolución social. Hacia ese mito se mueve con una fe vehemente y actica. La burguesía niega; el proletariado afirma. La inteligencia burguesa se entretiene en una crítica racionalista del método, de la teoría, de la técnica de los revolucionarios. ¡Qué incomprensión! La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del Mito. La emoción revolucionaria, como escribí en un artículo sobre Gandhi, es una emoción religiosa. Los motivos religiosos se han desplazado del cielo a la tierra. No son divinos; son humanos, son sociales (Mariátegui, 2010, p. 51).

A pesar de haber tenido la gran capacidad para contemplar y problematizar las múltiples contradicciones que forman parte del modo de producción capitalista, la concepción de mito en relación con lo *revolucionario* en Mariátegui oscila entre lo impreciso y lo confuso. Si lo que mueve al hombre en la historia fuera el mito (Mariátegui, 2010, p. 49), la voluntad y la fe, se abandonaría la posibilidad de hacerse conscientes del mundo material que producimos día con día. Como bien lo confirmaron Marx y Engels en relación con su concepción materialista de la historia:

(Refiriéndose al materialismo histórico, éste...)... no explica la práctica de la idea, explica las formaciones de las ideas sobre la práctica material, y llega también al resultado, consecuentemente, de que todas las formas y productor de la conciencia no pueden ser disueltas por medio de la crítica intelectual mediante la disolución de la “autoconciencia”, o la transformación en “apariciones”, “fantasmas”, “visiones”, etc., sino solo por el derrocamiento práctico de las reales relaciones sociales, de las que han resultado estas teorías idealistas: que no es la crítica, sino la revolución, la fuerza propulsora de la historia, incluso de la religión, la filosofía y otras teorías (Marx & Engels, 2018, p. 152).

De tal manera que lo tratado por el autor peruano se contrapone con lo planteado por Marx y Engels, y es gracias a esta contraposición que alrededor de su concepción de socialismo se encuentran diversos puntos flacos. Sin embargo, a pesar de esto último, tal como se comenta en páginas anteriores, la contribución que hace Mariátegui en torno a un socialismo por y para América Latina resulta un logro formidable para el pensamiento latinoamericano.

Conclusiones

Una de las primeras cuestiones que motivó la realización de la presente investigación fue la problemática de la lectura y recuperación contemporánea de la obra y pensamiento de José Carlos Mariátegui. Tal como se desarrolla en páginas anteriores, desde el siglo pasado hasta nuestros días, aun siendo referido y mencionado para tratar las múltiples realidades latinoamericanas, el Amauta ha sido un autor constantemente disputado y reducido a su obra más conocida, *Siete ensayos*. Por lo tanto, este trabajo deja constancia de cómo la diversidad de lecturas que se han hecho sobre nuestro autor dejan algunos cabos sueltos en su pensamiento, simplemente lo adscriben a corrientes pertenecientes al revisionismo actual.

Por otra parte, y sumado a lo anterior, este trabajo pretendía sostener una apología de Mariátegui y su concepción de socialismo de acuerdo con la lectura actual que nos ofrece Miguel Mazzeo. Sin embargo, la sugerencia que hace al adscribir al autor peruano a la llamada corriente cálida del marxismo, a las diversas tradiciones emancipatorias y al reconocimiento de su marxismo como praxis de la emancipación, no coincide con lo planteado por el propio Mariátegui. En contraposición, al ver continuamente la lucha de clases, la constitución de un proceso verdaderamente revolucionario, la organización política del partido y la transformación de la producción a través de la clase proletaria, no sólo se revela el desacierto de la lectura de Mazzeo, sino también algunos de los elementos que integran el marxismo del Amauta.

No obstante, a lo largo del presente análisis se encontró que, específicamente sobre la concepción de socialismo de Mariátegui, hay fuertes inconsistencias que no lo identifican con la concepción socialista-comunista de Marx y Engels, basada en el materialismo histórico, la cual, en su momento, se intentó distinguir bajo cualquier circunstancia del socialismo utópico. El hecho de haber visto en su concepción la organización del proletariado como clase revolucionaria y haber visualizado la posibilidad de establecer una sociedad diferente, no redime los errores e incluso las contradicciones que tuvo nuestro autor. Por ello resulta tan importante la propuesta que hace Pablo Guadarrama González: desentrañar las aportaciones del Amauta, pero también identificarlo como un autor poco claro y con múltiples limitaciones.

En consecuencia, aun siendo un intelectual condicionado por sus circunstancias históricas y determinado por el limitado acceso a los escritos traducidos de Marx y Engels, esto no salva a Mariátegui de haber tenido diversos desaciertos. Por otra parte, aunque no coincide con la llamada corriente cálida del marxismo, tal como lo afirma Miguel Mazzeo, esto no quiere decir que no sea merecedor de una crítica puntual.

Finalmente, a partir de lo desarrollado en esta investigación, ha sido posible abrir el debate en torno a la obra y pensamiento de José Carlos Mariátegui hacia diferentes aristas:

- 1) En primera instancia, queda pendiente la realización de un trabajo mucho más minucioso sobre el concepto de socialismo en Mariátegui y sobre la concepción socialista-comunista que nos ofrecen Marx y Engels. Con ello, se podría hacer un rescate con muchos elementos más para comparar

y/o abordar la mirada del autor peruano en relación con su concepción marxista sobre el socialismo.

- 2) Segundo, a pesar de haber analizado parte de la lectura que nos presenta Miguel Mazzeo sobre la obra de JCM en la actualidad, hubo aspectos que no se tuvieron en cuenta por mantener una cuestión sistemática en el presente escrito, tales como la reformulación de la alianza obrero-campesina o la crítica a las visiones partidocéntricas que problematiza en sus tres obras sobre el socialismo de Mariátegui.
- 3) Por último, tal como se ha mencionado en repetidas ocasiones, a pesar de ser un autor conocido y leído de manera tangencial, Mariátegui es un autor poco analizado desde sí mismo. Esta investigación invita a sus lectores a seguir discutiendo al Amauta desde su propia obra y postura política, pues, como ha quedado demostrado, tanto Mazzeo como otros autores que lo han trabajado, lo leen desde las corrientes hegemónicas para afirmar a Mariátegui como algo que nunca fue.

Referencias

- Aricó, J. 2018. *Dilemas del marxismo en América Latina. Antología esencial*. Buenos Aires: CLACSO.
- Cueva, A. 2015. *Entre la ira y la esperanza y otros ensayos de crítica latinoamericana*. Ciudad de México; Buenos Aires: Siglo XXI Editores, CLACSO.
- Engels, F. 1978. *Del socialismo utópico al socialismo científico*. Moscú : Editorial Progreso .
- Guadarrama González, P. 1994. *Marxismo y antimarxismo en América Latina*. La Habana, Ciudad de México: Editora Política, Ediciones El Caballito.
- Kohan, N. 2000. *De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano* . Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Mariátegui, J. C. 2010. *Mariátegui: Política revolucionaria. Contribución a la crítica socialista. La escena contemporánea y otros escritos, Tomo I*. Caracas, Venezuela: Fundación Editorial El Perro y la Rana.
- Mariátegui, J. C. 1928. Tercer aniversario . *Amauta*, 17.
- _____ 1969. *Aniversario y balance*. Lima: Empresa Editora Amauta.
- _____ 1970. *El proletariado y su organización*. Ciudad de México: Editorial Grijalbo .

- _____ 2010. *La tarea americana*. Buenos Aires: Prometeo Libros: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO .
- _____ 2010. *Mariátegui: Política Revolucionaria. Contribución a la crítica socialista. Defensa del marxismo y otros escritos. Tomo IV*. Caracas, Venezuela: Fundación Editorial El perro y la rana .
- _____ 2010. *Mariátegui: Política revolucionaria. Contribución a la crítica socialista. El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy y el artista y la época. Tomo III*. Caracas, Venezuela: Fundación Editorial El perro y la rana .
- _____ 2012. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Ciudad de México: Ediciones Era.
- Marx, C., y Engels, F. 2018. *La ideología alemana. I. Feuerbach. La oposición de la concepción materialista e idealista*. Ciudad de México: Ediciones El Caballito .
- Mazzeo, M. 2008. *Invitación al descubrimiento. José Carlos Mariátegui y el socialismo de Nuestra América*. Buenos Aires: El colectivo.
- _____ 2013. *El socialismo enraizado. José Carlos Mariátegui: vigencia de su concepto de "socialismo práctico"*. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- _____ 2014. *José Carlos Mariátegui y el socialismo de Nuestra América*. Venezuela: Editorial de la Asamblea Nacional "William Lara".
- Vázquez, A. S. 2018. *De Marx al marxismo en América Latina*. Ciudad de México: Itaca.

Combatir desde el cuerpo negro: lucha de clases y antirracismo en el Brasil de Bolsonaro (2020-2021)

Lutando a partir do corpo negro: luta de classes e antirracismo no Brasil de Bolsonaro (2020-2021)

Yara Almonte Villaseñor

Resumen

En este artículo, retomo las experiencias de corpo-subjetivación política de militantes negras que luchan contra el sistema capitalista, el patriarcado y el racismo en Brasil bajo el gobierno de Bolsonaro durante 2020 y 2021. Sus testimonios permiten rastrear fundamentos epistemológicos y políticos clave de los feminismos negros anticapitalistas y de los marxismos negros, para dialogar con los estudios del cuerpo y la teoría social de la acción colectiva centrada en el conflicto. En particular, se aborda desde un análisis clasista para reflexionar sobre la imbricación entre clase, raza y género en la experiencia antagonista y, en especial, en la lucha antirracista de mujeres negras.

Palabras clave: corpo-subjetivación política, feminismos negros, lucha de clases, antirracismo.

Resumo

Neste artigo, retomo as experiências de corpo-subjetivação política de militantes negras que lutam contra o sistema capitalista, o patriarcado e o racismo no Brasil sob o governo de Bolsonaro durante 2020 e 2021. Seus

depoimentos nos permitem traçar fundamentos epistemológicos e chaves políticas dos feminismos negros anticapitalistas e dos marxismos negros para dialogar com os estudos do corpo e a teoria social da ação coletiva focada no conflito. Particularmente, em uma análise classista para pensar a relação de imbricação entre classe, raça e gênero na experiência antagônica e, em especial, na luta antirracista das mulheres negras.

Palavras-chave: corpo-subjetivação política, feminismos negros, luta de classes, antirracismo.

Introducción

En los últimos años, profundos procesos de lucha, huelgas generales y revueltas han sacudido el continente americano. El movimiento de mujeres se ha extendido por todo el mundo, con un peso particular en Latinoamérica, para reclamar derechos, denunciar las violencias machistas y renovar los debates entre feminismo y marxismo. Uno de estos debates se centra en los sujetos políticos y en la potencia de la acción colectiva para la transformación radical de la sociedad. ¿Qué problemáticas comunes enfrentamos las mujeres, en su mayoría trabajadoras, campesinas pobres y migrantes?, ¿cómo enfrentamos la perversa relación entre opresión y explotación, es decir; esa tríada que permite al capitalismo reconfigurar sistemas de dominación como el patriarcado y el racismo?

La relación entre el antagonismo de clase, la pertenencia de género y el racismo fue señalada desde los inicios del pensamiento socialista por las primeras generaciones de marxistas, y desarrollada en particular por distintos exponentes del marxismo negro,¹ así como por luchadoras antiesclavistas y feministas negras en Estados Unidos desde finales del siglo XIX. Ya entonces, las condiciones de vida de las mujeres negras de clase trabajadora y su rol

¹ Por marxismo negro entiendo, siguiendo a Montañez (2020), las elaboraciones teóricas y aportes epistemológicos que hicieron marxistas radicados en el Caribe anglosajón -y algunos estadounidenses- durante la primera mitad del siglo XX, en particular a partir de una “calibranización” del marxismo que responde a la estalinización de los partidos comunistas a partir de 1924. Proceso que inicia con la expulsión de los elementos “trotskistas” de los partidos comunistas e impone la política de socialismo en un solo país, sucedida por el “tercer período” de la Internacional Comunista (1928). En palabras de Ramón Grosfoguel, se refiere a las “teorías que nacen del pensamiento crítico que se produce a partir de intentar teorizar la articulación entre dominación racial y explotación de clase desde la experiencia vivida de cuerpos negros en un mundo blanco” (Grosfoguel, 2018).

en el entramado social eran una preocupación teórica y política, nombrada en los 90 como interseccionalidad. Esto, sin olvidar la emergencia del *Black Feminism* en la década de los años 70 como reacción al feminismo liberal y a la influencia del marxismo soviético estalinizado. Esta relación entre opresión y explotación es, sin duda, una de las tensiones más potentes para el desarrollo de subjetividades antagonistas.

Intento retomar las elaboraciones de exponentes de los marxismos negros, entre quienes destacan Walter Rodney, Oliver C. Cox, C.L.R. James y George Padmore, y de los feminismos negros en particular, en aras de mantener cierta fidelidad frente a los planteamientos epistemológicos y políticos de las tradiciones que profundizan los debates sobre la cuestión negra. Cabe aclarar que no es el objetivo de este artículo abordar en profundidad la vasta tradición que configura a los feminismos negros, pero destaco los aportes realizados en particular por marxistas negras como Angela Davis o Rhoda Reddock, aunque también se puede mencionar a Amy Ashwood Garvey, Audre Lorde, Bell Hooks, Anna Julia Cooper, Anna Jones y Claudia Jones, y sus aportes para pensar la cuestión negra. También quiero destacar las elaboraciones de algunas feministas negras que contribuyen desde la literatura, como Conceição Evaristo o Carolina Maria de Jesus, o que centran su atención en el cuestionamiento permanente a la sociedad de clases y al racismo desde la interseccionalidad, como Lélia Gonzalez, todos ellos aportes muy valiosos.

La experiencia como sustrato de la corposubjetivación política

Hablar desde la experiencia vivida y los contextos sociopolíticos e históricos para situar a los sujetos responde también a una de las máximas del marxismo clásico, “el análisis concreto de la situación concreta”, como diría Lenin (1974, p. 260). Este planteamiento epistemológico y metodológico coincide con la crítica de los feminismos negros a las prácticas y discursos hegemónicos de los feminismos blancos y del “norte global”. Para romper la dependencia frente a la producción de discursos y categorías del “norte global”, es necesario ubicar como punto de origen del análisis teórico y político los procesos encarnados por el movimiento de mujeres y los procesos sociopolíticos en nuestra región, sin concluir, por supuesto, que las experiencias ubicadas en países centrales o imperialistas carecen de aportes para la realidad latinoamericana.

Desde este punto de vista, la voz de las subalternas desde múltiples pertenencias históricas y culturales sintetiza una variedad de prácticas políticas colectivas que permiten hacer un rastreo teórico sobre la constitución procesal de los sujetos políticos. A decir de Patricia Hill Collins (2000), parten de reconocer la experiencia vivida como primera fuente de producción de conocimiento, así como la relación entre las dimensiones que atraviesan sus vidas: su situación de clase, raza y género. Esta constitución de sujetos políticos está cruzada por la configuración corpo-subjetiva² y por marcos de referencia como el contexto geográfico, la comunidad de origen, la historia de vida, la pertenencia de género, la identidad étnico-racial y el antagonismo de clase que se imprimen en dicha corpo-subjetividad desde prácticas performáticas y políticas. Estos, a su vez, están atravesados por momentos de aceptación, cuestionamiento esporádico o insubordinación frente a la dominación, así como por las definiciones y conclusiones políticas se que puedan extraer de estas experiencias individuales y colectivas.

En este artículo retomo experiencias corpo-subjetivas en voz de dos militantes antisistémicas negras en su lucha contra el racismo en Brasil, así como las definiciones políticas construidas desde su pertenencia a las organizaciones donde militan y las conclusiones políticas a las que llegan. Hablan desde dos locaciones distintas, con historias de vida y trayectorias políticas diferentes. Sus valiosos testimonios son experiencias de lucha contra el sistema capitalista, patriarcal y racista, y representan una posibilidad de diálogo a partir de las vivencias corposubjetivas frente a diversos sistemas de opresión, específicamente de la tríada clase-raza-género, y abren interesantes contrapuntos sobre las tensiones y cruces de estas dimensiones en procesos de subjetivación política (Modonesi, 2010) y su rastreo a partir de momentos de insubordinación y conflicto, de cuestionamiento de la dominación desde una perspectiva anticapitalista.

Raza, género y clase en los procesos de corposubjetivación política

En este momento histórico, marcado por una crisis del capitalismo que manifiesta los límites del período neoliberal y que tiene múltiples rostros (climático, social, económico, de hegemonía), estudiar los procesos de subjetivación polí-

² Diferencio de la noción de corposubjetividad de Butler al ubicar, en este caso, al análisis de clase como vertebral para pensar la dominación y la constitución de las opresiones en los sujetos, así como la potencia de sus luchas y resistencias, cuestiones impresas en la práctica política performática de dicha subjetividad.

tica requiere construir un puente entre los estudios del cuerpo y el antagonismo de clase como base de la configuración de un cuerpo colectivo. La experiencia antagonista en los procesos de corposubjetivación política contiene la posibilidad de un horizonte de autonomía política y corporal.

La metodología utilizada para este trabajo mutó, al igual que el virus del SARS-CoV-2. La realización de cualquier trabajo de campo y observación directa, sin mediaciones, se vio truncada por la pandemia. Me vi obligada a redefinir la aproximación a las corposubjetividades y procesos de corposubjetivación política desde el campo de la virtualidad. Enfatizo, desde la narrativa de las entrevistadas, aquello que en un primer momento pensaba observar (el cuerpo, las prácticas corporales).³ Esto representó una gran limitación para percibir y aprehender las prácticas corposubjetivas, así como para observarlas en distintos contextos y situaciones.

Los testimonios de las entrevistadas me permitieron reconstruir cómo lo que en un momento es una experiencia más o menos inconsciente contra la dominación, se modifica y cobra sentido a través de la práctica política y las definiciones que permiten entender sus entornos. A través de estas prácticas, se configura una experiencia antagonista más consciente y menos difusa. Estos testimonios resultaron útiles para rastrear los contornos de la dominación y las prácticas que permitieron a las entrevistadas ir más allá de la misma. Esta lectura articula un posicionamiento epistemológico y ontológico crítico que cuestiona las categorías modernas que constriñen al sujeto a una disociación entre el cuerpo y la subjetividad, desde un diálogo situado en las periferias de México y Brasil.

Por último, para resaltar la especificidad contextual y vivida de cada experiencia de corposubjetivación política, cruzada por los procesos de racialización y feminización, sitúo cada caso desde su experiencia y marco de interpretación. Solo así pude evitar perder cada experiencia propia en un ejercicio comparativo que buscaba identificar elementos comunes en esa diferencia. Para esto fue clave procurar no “hablar por” sino “a partir de” sus testimonios. Recuperé la vivencia como fuente primaria para distinguir entre elementos biográficos y experienciales, así como elementos comunes

³ Además de los testimonios, que conforman la fuente primaria de la investigación, acompañé el material documental con recursos multimedia obtenidos de redes sociales. Para entrevistar a Zika conté, además, con el apoyo de mediación e interpretación de Sislene Costa Da Silva, colega del doctorado en Estudios Latinoamericanos.

entre las entrevistadas. Los testimonios⁴ de Leti Parks⁵ y de Zika⁶ conforman el hilo conductor de la estructura argumentativa del artículo, lo que permitió un recorrido por tensiones sobre el rol del cuerpo, el impacto de experiencias de lucha y organización en definiciones políticas, y la propia corposubjetividad frente al gobierno de Bolsonaro y el proyecto del capitalismo brasileño.

En el primer apartado se rastrean conceptos como corposubjetividad, procesos de subjetivación política, antagonismo-autonomía, así como mi lectura de la relación entre opresión y explotación, y la articulación de sistemas de dominación como el patriarcado y el racismo con el capitalismo, para pensar las experiencias de mujeres racializadas brasileñas desde una perspectiva integral en diálogo con la sociología política marxista. En un segundo apartado reconstruyo brevemente el contexto político social para visibilizar las problemáticas aceleradas a raíz de la llegada de Bolsonaro a la presidencia de Brasil, tras políticas gubernamentales orientadas a atacar las conquistas y condiciones de vida de las mujeres, y de la población negra y trabajadora. Todas estas problemáticas fueron profundizadas por los efectos de la pandemia, que afectó de manera más aguda a las mujeres trabajadoras negras y pretas⁷ del campo y la ciudad. Por último, en el tercer apartado, contrasto estas claves de interpretación con las conclusiones propias de las entrevistadas en un diálogo entre experiencias políticas corporales de lucha antirracista, antipatriarcal y anticapitalista.

Aproximación a los procesos de corposubjetivación política

Recuperar la experiencia corposubjetiva de mujeres negras anticapitalistas, reconociendo el contexto sociohistórico y político es fundamental para mapear la multiplicidad de prácticas de resistencia, lucha y emancipación desplegada por las mujeres negras brasileñas frente al capitalismo y los sistemas de opresión racial y patriarcal.

⁴ Agradezco en particular a mi tutora, la Dra. Maya Aguiluz Ibargüen por facilitar el contacto para entrevistar a Zika, y la disposición y buen ánimo de ambas entrevistadas.

⁵ Letizia Oliveira (Leti Parks) es una mujer negra, bisexual de 31 años, originaria de Brasilia; actualmente es profesora de inglés, militante trotskista del *Movimento Revolucionario dos Trabalhadores* y fundadora de *Quilombo Vermelho*, vive en São Paulo, Brasil.

⁶ Josiclea Pirella (Zika) es una mujernaturaliza *preta* y *quilombero* que vive en Santa Rosa, Maranhão, Brasil, actualmente es profesora, activista y directora de cortometrajes documentales independientes.

⁷ En Brasil son términos usados para designar a la población negra y morena.

Estos dispositivos y prácticas de *anulación del otro* (Adlbi Sibai, 2016) o de la otredad se pueden rastrear en una serie de políticas sistemáticas de racismo, machismo, exclusión y discriminación impulsadas por el Estado capitalista y sus instituciones. Desde la experiencia de rechazo y confrontación, estas prácticas constituyen la base para construir horizontes y proyectos emancipatorios. Esto remite al conflicto como motor del desplazamiento subjetivo, fundamental para impulsar los procesos de subjetivación política que, como señala Modonesi (2016), “se configuran a partir de experiencias dispares y aparentemente desconectadas de subordinación, insubordinación y emancipación, es decir [...] de subalternidad, antagonismo y autonomía” (p. 16). Así como la lucha de clases puede ser un factor decisivo en la acción política colectiva, también lo es el momento antagonista, lo que subraya la centralidad de la lucha de clases en la teoría marxista de la acción colectiva. Esto me parece fundamental para releer los debates sobre la cuestión racial y los aportes epistemológicos de teorías críticas como los feminismos negros.

Las expresiones de lucha y prácticas de resistencia de mujeres negras frente a la derecha bolsonarista y su retórica misógina y racista plantean claves para enfrentar la invisibilización que la herencia colonial impone sobre estos cuerpos, pueblos y culturas, volviéndolos ausentes. Lo hacen desde un entrelazamiento particular de la pertenencia de género, la identidad étnicoracial y el antagonismo de clase. Por eso, es necesario reconocer a las mujeres negras como sujetos político-históricos, como protagonistas, y a las experiencias de lucha de las clases subalternas de la periferia capitalista en un país como Brasil, como fuentes válidas y novedosas de producción de conocimiento (parte de la vasta tradición de pensamiento crítico latinoamericano).

Los recientes episodios del movimiento negro y de mujeres a nivel internacional, desde la marea verde hasta el *#BlackLivesMatter*, pasando por la lucha contra el bolsonarismo y la extrema derecha, han puesto sobre la mesa la impotencia de las políticas de representación y de cuotas (de género, de negros, de indígenas) implementadas durante el neoliberalismo. Estas políticas se han utilizado para disimular la continuidad del racismo y la violencia patriarcal, mientras se avanzaba brutalmente contra las condiciones de vida de las masas al privatizar derechos sociales, imponer desplazamientos forzados y despojos, y convencer a la sociedad de la supuesta desaparición de la clase trabajadora como sujeto político de transformación social.

Las tensiones entre la dimensión subjetiva, psicoafectiva y corporal, y la argamasa que se condensa cuando se entrelazan estas historias configuran un sujeto colectivo en una dimensión histórico-social de mayor complejidad. Quiero enfocarme en la dimensión individual y su relación con la dimensión social, entendiéndolas como profundamente entrelazadas en una imbricación que sedimenta las configuraciones del cuerpo colectivo.

Ya se ha mencionado la relación entre opresión y explotación, imbricación que presenta la problemática de los supuestos intereses comunes entre los sujetos de la opresión. Dicho de otro modo, en el caso de las mujeres, surge el dilema de “el género nos une, pero la clase nos divide” (Ehrenreich, 1983). Para aclarar, cuando hablo de opresión me refiero a una relación desigual y de sometimiento establecida por un grupo sobre otro por razones étnicas, raciales, religiosas, culturales o sexuales, utilizando esas diferencias para justificar la subordinación, discriminación, maltrato e incluso la servidumbre. Por explotación, me refiero a la relación que se configura entre quienes poseen los medios de producción en el sistema capitalista y se apropian del producto del trabajo excedente de las masas trabajadoras no propietarias, que son obligadas a trabajar para vivir.

La primera categoría hace referencia a cuestiones culturales que pueden variar según el tiempo y lugar; la segunda se refiere a cuestiones estructurales del funcionamiento interno de la sociedad capitalista. Son categorías de distinto nivel analítico, pues la primera puede referirse a distintas condiciones compartidas en un mismo sujeto que no son excluyentes, como ser indígena y migrante, ser lesbiana y negra, etc. La segunda, en cambio, se refiere a la relación antagónica entre propietarios y productores, es decir, entre burguesía y proletariado como clases fundamentales de la sociedad actual, cuya adscripción a una u otra no se puede compartir, pues sí es excluyente.

Patriarcado y racismo, pilares del capitalismo

En esta relación entre racismo, patriarcado y capitalismo, es fundamental contemplar que es la posición de clase la que dota de sustrato material a la experiencia de opresión y la delimitación de sus contornos. Para un análisis estructural de clase que plantee que la lucha de las mujeres está inscrita en la lucha de clases, es útil recuperar los aportes del marxismo negro y de las militantes del *Combahee River Collective*. Estas lesbianas negras y socialistas

de los años 70 defendieron que el racismo y el patriarcado son sistemas de opresión utilizados por los capitalistas para profundizar la explotación sobre la gran mayoría de la población del planeta y para legitimar el statu quo de un orden social profundamente desigual, basado en la violencia y la depredación.

El desarrollo y la mutación del capitalismo, el racismo y el patriarcado no se dieron de manera uniforme en todas partes, como ha señalado Silvia Federici en *Calibán y la bruja*, así como otras feministas decoloniales, autonomistas y comunitarias. El patriarcado originario —o ancestral— se refiere a la existencia del patriarcado como un sistema milenario de dominación del colectivo femenino, que privilegia al masculino; es decir, previo al capitalismo, pero con características específicas distintas a las que desarrolla con la expansión capitalista. Aquí vale la pena recuperar las elaboraciones de Rhoda E. Reddock (1994), marxista negra nacida en Kingstown, en la isla de San Vicente y las Granadinas, y posterior residente y estudiosa de la historia negra en Trinidad y Tobago, asimismo investigó el impacto de la migración de trabajadores desde la India hacia las colonias del Caribe. Sus estudios sobre los patriarcados originales africanos sostienen que estos fueron sustituidos por nuevos patrones de relaciones de género con los sistemas esclavistas de plantación que surgieron con el tráfico de esclavos africanos hacia las colonias, donde las esclavas jugaron un rol protagónico en la producción económica para las comunidades esclavas, conquistando independencia y relativa igualdad en su relación con los varones esclavos y dirigiendo rebeliones esclavas. Rhoda rastrea este protagonismo también en situaciones más abiertas e independientes en el terreno de las relaciones sexoafectivas, con el rechazo a la monogamia y al matrimonio generalizado, así como con relaciones de parentesco distintas a las del linaje sanguíneo.

Antes que ella, Trotsky había elaborado la teoría del desarrollo desigual y combinado —como la llamaría en su *Historia de la Revolución Rusa*—, y sostuvo que el capitalismo se desarrolló en forma desigual y con características que combinaban aspectos de modos de producción no capitalistas con los avances técnicos y productivos del capitalismo. Podríamos decir que esa lógica está inscrita en el desarrollo del patriarcado y que, con el capitalismo, este les imprimió un nuevo carácter a los sistemas de dominación e instauró el racismo. Autores como Aimé Césaire (Césaire, 2006), Stuart Hall (Hall, 1980) y Cedric J. Robinson (Robinson, 2000) coinciden en que fue a partir del capitalismo moderno y su expansión como sistema mundial que el racismo se convirtió en un principio organizador de la acumulación de

capital; es decir, del mundo del trabajo y de la explotación, para justificar una supuesta desigualdad natural como base de la ideología de la modernidad, de la mano del concepto de raza que “devino en epistemología, autoridad moral, economía de justicia, comercio y poder” (Robinson, 2000).

Con la expansión capitalista se terminó de moldear una noción de cuerpos desde una lectura jerárquica y binaria, androcéntrica y colonial, lo que permitió disimular al capitalismo su necesidad de garantizar con mano de obra femenina y esclava la reproducción de la fuerza de trabajo y la realización de las tareas vinculadas al circuito de la reproducción social, para garantizar la acumulación ampliada del capital. Como desarrolla Federici, la transición del feudalismo al capitalismo en Europa significó la modificación de las relaciones sociales de producción y reproducción (destruyendo la vida comunal) y cambió sustancialmente la posición social de las mujeres, especialmente para las trabajadoras, a quienes se buscó excluir del mercado asalariado para supeditarlas al trabajo reproductivo, con el fin de aumentar la fuerza de trabajo disponible y dividirla para disciplinarla. Como se comentó, Reddock también señaló mecanismos de disciplinamiento de este tipo en el caso de la población esclava en Trinidad y Tobago y en la población migrante de la India. Ambos son ejemplos de cómo la expansión capitalista como proceso requirió también de la esclavitud y el racismo para concretarse, dada la enorme importancia de la economía esclavista de plantaciones, y porque estableció las bases del paradigma de las relaciones de clase capitalistas, con un modelo de organización, producción, intercambio comercial y división internacional del trabajo, así como la integración económica global (Federici, 2014). Césaire se referiría a esto señalando que “el régimen burgués es incapaz de resolver los dos principales problemas que su existencia ha originado: el problema del proletariado y el problema colonial” (Césaire, 2006). Esta relación entre capitalismo, patriarcado y racismo lleva a que la lucha antirracista y anti patriarcal desde las colonias y semicolonias esté profundamente integrada en la dinámica de la lucha de clases.

A la par del desarrollo de las fuerzas productivas, y en particular de la industrialización surgida con la transición a las sociedades capitalistas, se impone una visión “natural” del cuerpo como “colección de miembros”, diría Descartes en su *Discurso del método*. Su objetivo es maximizar la utilidad social del mismo como productor “libre”, separado de los medios de producción, como fuerza de trabajo y como mercancía. Es decir, un cuerpo subordinado a un proceso de trabajo disciplinado. Pero así como “el cuerpo

es condición de existencia de la fuerza de trabajo, es también su límite, ya que constituye el principal elemento de resistencia a su utilización” (Federici, 2014), y resulta un terreno en exceso fértil para entender al cuerpo como fuerza de trabajo y potencia creadora.

Aproximarnos a los procesos de corposubjetivación política de mujeres racializadas a través de un rastreo de los momentos de conflicto e insubordinación expresados en el cuerpo, a partir de los gestos, comportamientos y lo que Bourdieu llamó *emociones corporizadas*⁸ (Bourdieu, 2010), requiere reconocer la relación indisoluble entre patriarcado como sistema de opresión anterior al capitalismo y el racismo como discurso y práctica, como “relación social que se estructura política y económicamente” (Davis, 2005).

De esta manera se puede entender cómo el racismo y la opresión a las mujeres e infancias sirvieron al capitalismo para presionar a la baja los salarios del conjunto de la clase trabajadora, rebajar de conjunto el valor de la fuerza de trabajo, cuya manutención ya no era individual, sino que se distribuyó entre todos los integrantes de la familia, ahora insertos en el mercado laboral, intensificó los ritmos de producción y atacó las condiciones de vida de las masas laboriosas. Esto demuestra cómo la lucha contra la opresión, el racismo y el patriarcado está ligada de manera íntima a la lucha contra el capitalismo y por qué en la génesis de los Estados capitalistas encontramos el racismo y la opresión de las mujeres como un aspecto constitutivo estructural. Lo anterior plantea límites para cualquier propuesta liberal que sostenga que la emancipación de las mujeres o de la población negra y racializada podrá lograrse sin transformar las bases económicas de esta sociedad, manteniendo a millones en los sótanos de la explotación capitalista, mientras unas cuantas representantes de cada minoría rompen el famoso techo de cristal. Por eso, el antagonismo de clase marca los contornos y otorga el sustrato a la experiencia de opresión racial o de género, más allá de los discursos y narrativas que configuran las identidades.

El proceso de constitución de la clase trabajadora brasileña también expresa esta relación por la vía de las rebeliones de esclavos, la lucha de cimarrones quilombos, como Zumbi dos Palmares, Teresa do Benguela

⁸ Me refiero a la dimensión simbólica que el orden social ejerce sobre las mujeres; por ejemplo, produciendo disposiciones corporales que adoptan la forma de emociones corporales o de pasiones y sentimientos que reproducen las características y valoraciones asociadas a los cuerpos subordinados, que refuerzan la opinión y sentidos comunes hegemónicos que desvalorizan a los mismos.

do Guaporé o Luiza Mahin, líder de la revuelta de los Males en Bahía. Las luchas de las mujeres negras están entrelazadas con el combate a la explotación. De ahí que se puedan rastrear en los marxismos negros de Walter Rodney, Oliver C. Cox, C.R.L. James o George Padmore, y en particular en las marxistas negras como Angela Davis, Rhoda Reddock, Amy Ashwood Garvey, Anna Julia Cooper, Anna Jones y Claudia Jones. También en las elaboraciones de algunas feministas negras que aportan particularmente a la literatura, como Conceição Evaristo y Carolina María de Jesus, o que ponen el foco en el cuestionamiento permanente a la sociedad de clases y al racismo, como Lélia González. Este cuestionamiento no se puede escindir de la crítica a las políticas de los Estados capitalistas y sectores supuestamente de izquierda o progresistas, como los Partidos Comunistas estalinizados, que han ocultado estos mecanismos de opresión y explotación a través del mito de la democracia racial y con cuotas de representación de mujeres y negros en los gobiernos.⁹

Esta reconstrucción a partir de los marxismos y feminismos negros sustenta la importancia de recuperar como fuente primaria de producción de conocimiento las experiencias, testimonios e historias de vida de corposubjetividades subalternas racializadas y feminizadas. La voz de las mujeres negras produce conocimiento. Como diría Conceição Evaristo (2018), la *escrevivência* es un mecanismo contra la continuidad de la exclusión de las y los negros desde la esclavitud en el período colonial brasileño hasta la actualidad. En palabras de Patricia Hill Collins, en referencia al caso de las mujeres negras en Estados Unidos, “la conexión entre experiencia y conciencia e ideas que da forma al cotidiano de mujeres afroamericanas [...] los vínculos entre lo que una hace y lo que una piensa, ilustrados por mujeres negras individuales, también pueden caracterizar las experiencias e ideas de las mujeres negras como grupo [...] como cuerpo colectivo de saberes [aunque no haya] un punto de vista homogéneo de la mujer negra [...]” (Collins, 2000, pp. 108-111). Recuperamos esas voces para poner el foco sobre los límites de centrarse en el privilegio epistémico de Occidente, destacando que la hegemonía de las clases dominantes que presumen ese sujeto

⁹ El apoyo brindado a las burguesías nacionales como parte de la política del tercer período de la Internacional Comunista significó un profundo retroceso para la lucha negra y la lucha de clases, negando las resoluciones del IV Congreso de la Comintern que establecían que “la lucha internacional de la raza negra es la lucha contra el capitalismo y el imperialismo”. (Marcello, 2019)

universal y configuran una geopolítica de los cuerpos, sólo puede empezar a cuestionarse en el terreno epistemológico a partir de situar la localización corpopolítica y geográfica de la producción de conocimiento.

Corposubjetividades en conflicto

Entendemos entonces las subjetividades corporizadas o corposubjetividades como disposiciones políticas encarnadas en prácticas corporizadas, cruzadas por las relaciones de poder y dominación situadas particularmente entre el patriarcado, el sistema racista colonial y la explotación capitalista, en tanto que son relaciones sociales atravesadas por una “sistemática tripartición en el eje dominación-conflicto-emancipación [donde] se distinguen y articulan las formas de explotación-alienación-dominación” (Modonesi, 2015, p. 29).

Así como Thompson, en *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, entendía como una práctica continua el proceso desde el cual la constitución de las clases sociales se da en la lucha, es decir; pensar la clase como proceso y como relación, considero que los sujetos subalternos se constituyen a partir de la encarnación corpo subjetiva y práctica desde los marcos de referencia y acción de la dominación, es decir; desde una práctica que, al hacer, hace; al ser producida, produce, y encarna en el cuerpo, transmutando en performativa

Esos límites impuestos por las fronteras de la dominación en el caso del cuerpo –del comportamiento psicocorporal–, como *emociones corporales*,¹⁰ permiten recuperar el potencial del rechazo, del “No” experiencial de Holloway, como resistencia incipiente contra el capital y punto de fuga de la lucha como experiencia antagonista, contra el poder sobre el que se despliega sobre los sujetos, y la posibilidad de rastrear en esa resistencia un cuestionamiento a la dominación y sus mecanismos –como el racismo– para convertirse en disposiciones del cuerpo y las prácticas corporales. Por ello, el punto de partida para rastrear la experiencia antagonista como submomento de ese proceso es la lucha y la experiencia de insubordinación como significativo político, que posibilita la superación del carácter episódico del actuar disgregado de las clases subalternas (Gramsci, 2000).

¹⁰ Y la “vergüenza, humillación, timidez, ansiedad, culpabilidad –o de pasiones y de sentimientos– amor, admiración, respeto” (Bourdieu, 2000; 55) se desarrolla hacia los valores y las cualidades promovidas por los cánones hegemónicos de comportamiento genérico y corpo subjetivo.

Vale la pena, entonces, delimitar la noción de antagonismo, que refiere en sentido amplio a la contradicción y en sentido estricto al conflicto en la relación capital-trabajo. En este caso, me refiero al antagonismo como proceso de constitución de las subjetividades a través del conflicto, como episodios en los que se rompe, aunque sea parcialmente, la dominación del capital por medio de la acción colectiva de los sujetos, precedida por la intención de enfrentar la dominación, de lo que Thompson en la obra mencionada llamó “la disposición a actuar como clase”. Como afirma Modonesi (2015), identificar subjetivamente elementos de antagonismo, con su respectivo cuestionamiento o disenso esporádico y parcial, puede, a través de la lucha, desenvolverse en una conciencia antagonista —que expresa ya una conciencia de clase¹¹, alumbrando los deslizamientos desde la clase en sí hacia la clase para sí—, lo que plantea diversas problemáticas sobre cómo la experiencia de insubordinación y de lucha impacta en la conciencia y se trasladada a la subjetividad, para construir las posibilidades de forjar un proyecto de emancipación.

Ahora bien, esta experiencia antagonista confronta a la dominación, que, como planteó Federici (2014) y retoma Leti Parks (2022), está siempre orientada a garantizar la explotación como fin último, y también configura la experiencia como momento de emancipación que moldea visiones del mundo (Modonesi, 2015). Resulta entonces que las distintas expresiones de resistencia y lucha¹² tienen, como correlato de la acción política colectiva que expresa la tendencia a la disposición a actuar como clase, también un impacto en el plano de la corposubjetividad. Es precisamente en este terreno del cuerpo y la subjetividad donde consideramos que el marxismo y la sociología política deben recuperar terreno frente al avance de las narrativas posmodernas y las políticas identitarias para estudiar el cuerpo.

¹¹ Conciencia de clase caracterizada primordialmente por el reconocimiento de intereses comunes como clase trabajadora a partir de la afirmación como sujeto colectivo antagónico a las clases dominantes, y con posibilidad de forjar alianzas con otras clases no fundamentales, un aspecto central de la hegemonía obrera.

¹² Es importante diferenciar entre resistencia y lucha (más cercana a impugnar la dominación) a partir de la ubicación defensiva u ofensiva de la acción del sujeto frente a la dominación; recupero la definición de resistencia como “acción política constitutiva de la subjetividad subalterna [ubicada en] el movimiento desde la pasividad a la acción [...] que no niega la dominación existente [sino que] opera como mecanismo de defensa y de afirmación subjetiva frente a la misma.” (Modonesi, 2015, p. 81)

La experiencia antagonista tiene, entonces, un carácter transitorio pero muy significativo, en tanto que condensa la experiencia y produce una proyección, un deseo de la superación de la dominación y visibiliza un horizonte emancipatorio que también puede concretarse en prácticas colectivas autonómicas. Integremos ahora las variables de imbricación entre la condición de pertenencia de género y raza como “ideología criada pelo branco [...] como ideologia de destruição da vida” (Zika, 2022), y el antagonismo derivado de la pertenencia de clase, como factores que influyen en la producción de corposubjetividades y en los procesos de subjetivación política.

La lucha antirracista de mujeres negras en el Brasil de Bolsonaro¹³

El triunfo electoral de Jair Bolsonaro en 2018 -quien asumió la presidencia en 2019-, fue una expresión extrema de una nueva derecha *sim vergonha*, por su programa y sus políticas (Egoín Maitino, 2018), que impulsó fenómenos políticos y de lucha de clases en el último período en Brasil. El triunfo de Bolsonaro es resultado de fuertes tendencias a la crisis orgánica¹⁴ en la región. Para entender el “fenómeno Bolsonaro” (Moura de Oliveira, 2019), es necesario partir del rol “progresista” del *Partido dos Trabalhadores* como partido de contención y desvío, una izquierda del orden que privilegió una estrategia institucional sobre una estrategia combativa con métodos de lucha de clases para enfrentar a la nueva derecha. Asimismo, la aplicación por parte del PT de políticas neoliberales y ajustes para garantizar la agenda de los capitalistas y avanzar contra las conquistas del movimiento de masas, además de “*controlar las movilizaciones de las centrales sindicales, una de las características más importantes del PT*” (Parks, 2022), pone en cuestión su carácter “progresista”; este fue cuestionado por quienes enfrentaron sus políticas de administración capitalista, incluyendo sectores de trabajadores, populares y rurales: “*Uma*

¹³ Cabe aclarar que una de las entrevistas otra en portugués y otras en español según, escogieron las entrevistadas.

¹⁴ Una situación de crisis generalizada y profunda, que según lo que Gramsci sostiene en los *Cuadernos de la Cárcel* produce “La crisis consiste precisamente en el hecho de que lo viejo muere y lo nuevo no puede nacer: en este interregno se verifican los fenómenos morbosos más variados. (...) Ya sea porque la clase dirigente ha fracasado en alguna gran empresa política para la que ha solicitado o impuesto con la fuerza el consenso de las grandes masas -como la guerra-, o porque vastas masas -particularmente del campesinado y de la pequeña burguesía intelectual- han pasado de golpe de la pasividad política a una cierta actividad y plantean reivindicaciones que en su conjunto constituyen una transformación radical, revolucionaria, donde prima la crisis de hegemonía.” (Cuaderno 8, 2000).

realidade no quilombo é que o governo avançou com a construção de uma auto-estrada federal que ameaça o quilombo, este é um problema não de agora, mas de antes é porque o governo é supostamente esquerdista” (Zika, 2022).

Bolsonaro y su gobierno representaron una ofensiva brutal contra las clases subalternas y los sectores más oprimidos, en particular contra las mujeres, la población LGBT+ y negra, pues encarnó un discurso y un programa racista, “*comparando a los negros con ganado*” (Parks, 2022), misógino y en extremo neoliberal que, para contrarrestar los efectos de la crisis económica y sanitaria que golpeó duramente la economía brasileña, avanzó sobre todas las conquistas populares de años previos y reforzó las políticas represivas y punitivas (Moura de Oliveira, 2019; Egoín Maitino, 2018).

Asimismo, Bolsonaro profundizó las políticas de despojo y nuevos cercamientos de bienes comunes naturales y territorios ocupados por poblaciones indígenas originarias, particularmente en el territorio de la Amazonía, como parte de una estrategia de acumulación por desposesión (Harvey, 2004). Impulsados por una visión desarrollista y neoextractivista que explota sin control la región, los proyectos de muerte y los negocios del *agribusiness* modificaron el metabolismo socioambiental, las relaciones sociales en el espacio, aniquilaron flora y fauna, y expulsaron a pueblos originarios hacia las ciudades y periferias. El desplazamiento forzado llevó a que casi la mitad de la población indígena de Brasil se encuentre en zonas urbanas (Cristina Lunelli, 2021).

La desastrosa gestión de la pandemia colocó a Brasil en uno de los primeros lugares a nivel mundial en mayor número de contagios y muertes por SARS-CoV-2, principalmente entre la población pobre y trabajadora negra, frente a la impotencia de la cuarentena impuesta en algunos estados del país continente a partir de las recomendaciones de la Organización Mundial de la Salud y de las medidas negligentes tomadas por el gobierno de Bolsonaro. Brasil es un país continente profundamente desigual. En 2018, el ingreso correspondiente al 10% más rico de la población total era trece veces superior al del 40% de la población más pobre. Brasil es el país con más población negra fuera de África; además, los y las negras y *pretas* son mayoría entre la población trabajadora, alcanzando un 25.2% más que las personas blancas (CEPAL, 2021). En realidad, las mujeres negras y *pretas* son mayoría entre los índices de pobreza: 60% de las muertes maternas son de mujeres negras, además de estar entre los altos marcadores de margina-

ción, trabajo informal, precarización laboral y una larga lista de etcéteras, en la que destaca la violencia machista.¹⁵

Pandemia, crisis y lucha de clases para las mujeres negras

La pandemia complejizó un escenario de crisis social y política con una crisis sanitaria sin precedentes. Pero, al mismo tiempo, el triunfo de Bolsonaro se dio en unas elecciones que generaron el mayor número de representantes parlamentarios negros en la historia del senado y como concejales. En el marco de una tercera ola feminista a nivel mundial, las mujeres, y en particular las mujeres negras, fueron la primera línea contra los planes de Bolsonaro, su gobierno y la ultraderecha. Fueron ellas las protagonistas de acciones individuales y colectivas de resistencia, desde diversas prácticas corposubjetivas, culturales y políticas que van desde la afirmación y reivindicación de su negritud hasta el cuestionamiento del sistema políticoeconómico y el *status quo* de la clase dominante blanca en Brasil.

En mayo de 2017 tuvo lugar una huelga general con jornadas en decenas de ciudades brasileñas que revivieron el espectro de las jornadas de junio en el marco del Mundial de Fútbol en 2013. En 2018, 50 mil mujeres se movilizaron el 8 de marzo en Río de Janeiro, otras 50 mil en São Paulo y miles colmaron las calles de decenas de ciudades a lo largo de Brasil. Seis días después, la concejala Marielle Franco fue asesinada y las calles de decenas de ciudades de Brasil fueron desbordadas por miles de mujeres en repudio al feminicidio. Esto impulsó la lucha del movimiento de mujeres, negras (con particular influencia del *Black Lives Matter* de Estados Unidos (Parks, 2022)), LGBT+, *antifa* y de distintos sectores de la clase trabajadora. Durante los dos años de pandemia por SARS-CoV-2 (COVID-19), vimos movilizaciones en el sector salud (de base y subcontratado), entre docentes y trabajadores de la educación de todos los niveles, entre trabajadores al servicio del Estado, en la industria, gremios de intendencia, alimentación, distribución y logística (destacan los repartidores de plataformas digitales), así como en varios servicios como respuesta a las políticas de ajuste de Bolsonaro.

En parte, el *quilombo* en el que vive Zika, con 326 años de lucha e historia, es un proyecto que propone a través de la “autonomía política, autonomía

¹⁵ Bajo la pandemia el feminicidio se incrementó (tras un aumento del 54% los ocho años previos, según cifras de El País, 2019), así como también los transfeminicidios y las violaciones, que también se dispararon, asimismo, la violencia dentro del espacio doméstico se incrementó, alcanzando a cuatro de cada cinco mujeres (Moura de Oliveria, 2019).

alimentaria y de agua, hacer un proceso de autoformación en el quilombo y en otros quilombos” (Zika, 2022). Una experiencia concreta de autonomía en varias de sus dimensiones, como independencia y como poder popular: “É possível a gente construir saber junto e tal vez a melhor forma de a gente construir saber é questionar: o que foi dito? Que foi que falou? Mas tem uma visão, tem uma solução para as coisas. Você não pode simplesmente denunciar sem ter a possibilidade do anúncio não faz sentido, e aí como você está pensando, a gente só vai ter de fato a possibilidade de uma liberdade”. También como punto de partida para cuestionar el orden sistémico y político, e impugnar por una política autonómica: “Eu não posso deixar que o branco tire que é o domínio sobre o território, a gente só tem o controle sobre o território porque assim o branco não entra, o governo não entra; isso precisa se dar, no caso, por meio da titulação da terra.” (Zika, 2022).

Así se constituye una experiencia claramente antisistémica, que expresa la voluntad de confrontar el orden establecido desde un proyecto colectivo, una afirmación colectiva que demuestra una perspectiva comunitaria de acción política: “Porque manter mesmo sistema é a terra; se a gente entende e pode tomar a terra, então a gente destrói o sistema que a gente tem aqui, nesse microcosmo, nesse entendimento é o domínio sobre esse território aqui.” (Zika, 2022). También se puede rastrear una autonomía como sinónimo de comunidad y como posibilidad de acción, como tránsito de una práctica condicionada por dispositivos, mecanismos y políticas de dominación hacia un “poder hacer” político antisistémico: “Mas a gente planta para você, para eles, mas tem que plantar para dar para outras pessoas e para outros bichos, para própria terra, mesma então, por exemplo, a gente planta uma árvore que não vai dar frutos, mas tá contando com alimento para terra também” (Zika, 2022). Aquí cabe destacar lo que Modonesi recupera al problematizar la labor militante como aquella que se distingue de la acción antagonista en general, una bisagra entre el espacio y el tiempo de la experiencia política como “acumulación de cultura política y de memoria, como portador y reproductor de emociones o de estructuras de sentimientos [columna vertebral] que orienta el movimiento, que le imprime una orientación política” (Modonesi, 2015, p. 94). Así, va sistematizando la experiencia misma de lucha, concentrándola en lecciones y conclusiones que pueden incluso convertirse en programa político para enfrentar las principales problemáticas –personales y colectivas– y moldear prácticas políticas que orientan desde definiciones y hábitos los procesos de corpusubjetivación política.

Acá en Brasil, desde la organización donde milito, elaboramos un programa para mostrar las debilidades del capitalismo en una situación de catástrofe sanitaria y social [...] diciendo que mientras los capitalistas ponen todo lo que tienen en la guerra de Ucrania -maquinaria industrial, trabajo industrial al servicio de la guerra para producir tanques, bombas, armas, etc.-, no hizo nada para poner toda la industria al servicio de producir lo necesario para combatir la pandemia, modificó la producción para garantizar mayores ganancias, imponiendo la uberización del trabajo. Pero la reconversión industrial tenía que ver con recuperar fábricas cerradas, poner la producción bajo control obrero y todas las medidas sanitarias y hospitales bajo control de los trabajadores de la salud, [...] frente a la desorganización capitalista, garantizar todo lo necesario para la protección de los trabajadores esenciales – enfermeras, obreros, trabajadores de reparto- y para brindar atención a la población, test masivos, vacunas, salud de calidad; [...] en ninguna parte del mundo se hizo una medida seria de combate para combatir la pandemia (Parks, entrevista 2022).

Quizá el elemento más rico de las entrevistas es la posibilidad de rastrear en carne viva, en fenómenos reales de la lucha de clases narrados por sus protagonistas, la potencia de la lucha anticapitalista, la potencia de una clase trabajadora profundamente diversificada, fragmentada, racializada y feminizada.

Hubo una huelga nacional de repartidores, pararon seguramente unas diez ciudades. Fue una demostración muy importante de conciencia, los repartidores iban con sus mochilas de Rappi y tenían plantillas diciendo <Black lives matter>, aludiendo al movimiento en Estados Unidos pero con un claro contenido obrero, demandando derechos iguales a otros trabajadores, vinculando la lucha contra el racismo a las demandas laborales contra las empresas de las aplicaciones, chicos el 70% entre 16 y 23 años (Parks, 2022).

Este testimonio nos muestra procesos de politización y participación política que configuran nuevos marcos de la acción política colectiva, de la experiencia de las clases en lucha, que se imprimen en la subjetividad y transforman lo que se presenta como espontáneo en el germen de lo consciente. A través de esos resquicios de la memoria histórica –de la conciencia de clase–, posibilitan un punto de partida para la construcción de nuevos proyectos de autonomía de la clase trabajadora y el movimiento de masas. En particular, al tratarse de sujetos racializados, el cuerpo tiene un lugar privilegiado en la experiencia antagonista que sintetiza la denuncia del racismo con las penurias que atraviesa la clase trabajadora y que va desplegando un horizonte de proyecto político.

También vemos ahora una huelga de maestras en Minas Gerais, una maestra me dijo: <Cuando empecé a ir a las marchas fue porque el tema de la violación me tocaba, y en aquel momento yo defendía a los policías para ayudar a las mujeres en situación de violencia. Y hoy, en la huelga, me violentaron y me golpearon los policías.> O sea, se movilizan sectores de la clase y perciben, puede ser que no lleguen de inmediato a una conciencia anticapitalista, pero cuestionan estructuras muy importantes del capitalismo y sus instituciones, como la policía, como el racismo. [...] Las trabajadoras se sienten empoderadas, pero no el empoderamiento de las liberales, sino un empoderamiento de clase. ¿Más anticapitalista? Tal vez, quizá una consciencia para sí que lleva a que los negros y las mujeres que participan se vean como parte de las luchas obreras, y se mezclan las dos [...] y parten de ahí para una radicalidad. Hoy los dirigentes de las burocracias de los sindicatos son mayoría hombres, a veces blancos, a veces negros, pueden ser los dos, pero hoy se empiezan a movilizar sus bases de trabajadoras, la mayoría mujeres, la mayoría negras; es una potencia anticapitalista muy importante (Parks, 2022).

Es en esa espiral de saltos cualitativos a los que empuja la lucha de clases que la radicalización política y la acción política colectiva pueden no solo imponerse como clasista, antisistémica o anticapitalista, sino envolver en su seno fuerzas de destrucción de la miseria capitalista y de potencia creadora de nuevos mundos, nuevas formas de entenderlos y de ser en ellos. Al fin y al cabo, la clase trabajadora contiene una potencia productora que puede ir más allá de las mercancías si se vincula a un horizonte político revolucionario. Para finalizar, retomo las palabras de Zika: “Eu quero cada vez mais me tornar um bicho, porque tudo o que a natureza humana me apresentou até hoje só fala sobre extermínio, só fala sobre matar os outros, então, na minha cabeça não é compatível esse ser humano. Para mim, eu ser natureza, eu ser bicho” (2022). Y desde el bicho hasta todas las formas de naturaleza viva, es claro que esta época convulsa ha trastocado la memoria, la conciencia y, pronto, quizá, la realidad material en un movimiento que niegue y supere el orden existente, parafraseando a Marx cuando hablaba de comunismo.

Este objetivo de construir un ordenamiento del mundo distinto al capitalista, colonial, moderno, está atravesado por una producción novedosa de gestos, discursos materializados, nuevas narrativas e imágenes en la conciencia colectiva. Miles de trabajadores denuncian la precarización de las aplicaciones, la violencia policial, el racismo; miles de mujeres cuestionan el machismo institucional, el feminicidio, la cultura de la violación, la precarización del trabajo. Son huellas profundas en la conciencia que contienen un enorme poder creativo y transformador de las disposiciones del cuerpo propio y colectivo, así como de las identidades.

Todo lo que está pasando es muy importante, porque el discurso del capitalismo es brutal contra la mujer negra; hace poco no había imágenes de mujeres negras en ningún lugar, menos con el pelo afro; el movimiento de mujeres y el movimiento negro han cambiado la forma en la que nos miramos, me encanta que haya la posibilidad de que la vanguardia en Brasil pueda escuchar a una mujer negra trotskista. Aquí en Brasil nos movilizamos, nos movemos porque el cuerpo te está marcando; el cuerpo se transforma por la consciencia, tiene que ver las experiencias de otras mujeres[...] Aquí hay un montón de marchas donde la gente canta canciones de futbol [...]; las marchas tienen ese sonido, de hinchada de futbol, funk negro y samba, y yo pienso que ese va a ser el sonido de la Revolución en Brasil (Parks, 2022).

Además de otorgar el derecho a soñar con una transformación radical de nuestro mundo, la lucha de clases actual también reactualiza debates, encuentros y desencuentros entre las teorías críticas y de la emancipación con relación a las articulaciones políticas entre los sujetos, sectores y clases que enfrentan las consecuencias de un sistema capitalista, racista y patriarcal, así como los sujetos privilegiados para enfrentar y superar este sistema de explotación y opresión. Sobre la imbricación de sistemas de opresión que se conjugan en los sujetos y sus corposubjetividades, es obligada la referencia a los debates sobre la interseccionalidad como metodología de los feminismos negros para visibilizar la discriminación, desigualdad y superexplotación a la que estaban sometidas las mujeres negras frente a un feminismo blanco, hegemónico y que poco reconocía esta especificidad, y frente a una izquierda que negaba la opresión, en particular por su herencia estalinista. Respecto de los alcances y límites de la interseccionalidad, Parks plantea:

Dicen que la clase es una opresión, igual que el racismo, y falta hacer la distinción de cosas porque la clase es la estructura social y económica a través de la cual se mantiene la sociedad en funcionamiento. Se mantiene el sistema capitalista y las opresiones, como el racismo, el género, son diferencias que se utilizan para manejar de formas distintas la explotación. La clase produce una división entre los humanos. Nosotros somos parte de los obreros, otra parte es la burguesía, y eso nos pone en contra, tenemos intereses distintos. El género no produce clases, porque si fuera así las Thatchers del mundo serían nuestras aliadas en lucha contra el capitalismo Pero no, e incluso hay sectores oprimidos en el capitalismo como mujeres y negros que están interesados en mantenerlo funcionando, por esto son racistas y patriarcales y no basta que sean negros como Obama o como Kamala Harris, o mujeres como Dilma Rousseff, la única presidenta de Brasil que criminalizó el aborto y bajo su gobierno murieron miles de mujeres (Parks, 2022).

A continuación se profundiza sobre estos debates y la pertinencia de recuperar los aportes desde los feminismos negros; en particular los que comparten una perspectiva anticapitalista

Conclusiones: Nuevos diálogos entre la lucha antirracista, antipatriarcal y anticapitalista, y aportes desde los feminismos negros

Para recapitular, las corposubjetividades están siempre atravesadas por las relaciones de poder, dominación, lucha y resistencia, y se encuentran situadas en un cruce que imbrica el patriarcado, el sistema racista colonial y la explotación capitalista. Esto implica que los sistemas de dominación no se pueden leer unilateralmente sin ver que producen resistencias y luchas de todo tipo, siempre en una multiplicidad de niveles que abarcan dos grandes dimensiones: la individual y la colectiva. A su vez, esta relación de imbricación está ordenada por un eje clasista, que delinea el contenido de la dominación desde el antagonismo de clase.

Esta imbricación de sistemas de dominación y el ordenamiento del mundo moderno bajo la lógica capitalista de la ganancia y la mercantilización de las formas de vida y los bienes comunes naturales configuran relaciones sociales atravesadas por una constante discontinua entre subordinación, conflicto y emancipación. Estas resistencias y luchas contra la dominación configuran una matriz cuyas reconfiguraciones están mediadas por las definiciones políticas de la conciencia individual, colectiva y de la experiencia corpo subjetiva.

Estas luchas y resistencias corpo subjetivas de las mujeres, de personas racializadas, de la población negra y LGBT+ están insertas en la lógica general de la lucha de clases, volviendo el combate contra el patriarcado y el racismo una pelea vinculada íntima y estructuralmente con el combate al sistema capitalista. En relación con las preocupaciones sobre la imbricación entre raza, género y clase, los aportes que constituyen estas entrevistas permiten poner el foco en la relevancia de partir, para pensar esta imbricación, de la experiencia corpo subjetiva y su mutación en función de la intervención en la realidad, del conflicto derivado de la dominación que afecta a las corposubjetividades como espacios en constante movimiento, en sintonía con los cambios en la materialidad del mundo y los fenómenos de politización y de lucha de clases.

A la luz de estos procesos de lucha y organización surgen estos nuevos diálogos, los cuales pueden ser traducidos más fácilmente si se reconoce el arsenal epistemológico y político de los feminismos negros, en particular de aquellos con una perspectiva anticapitalista que problematizan la herencia moderna colonial, el racismo, la opresión a las mujeres y las disidencias sexo-genéricas. La alianza entre capitalismo, patriarcado y racismo reconfiguró el despliegue político de estos sistemas de dominación sobre los sujetos en las sociedades actuales, tanto como reordenó el mundo moderno. Los sujetos de opresión en el combate, durante la lucha, son también sujetos creadores, de producción de conocimiento y sujetos de transformación, cuyo alcance se potencia en la medida en que transforman sus prácticas corpo subjetivas desde la experiencia del conflicto y la lucha, y sus efectos en la dimensión individual y en las posibilidades de articulación colectiva.

La política, entonces, como definición y práctica, se vuelve crucial para potenciar esta capacidad creadora y transformadora. La relación indisoluble entre capitalismo, patriarcado y racismo otorga una especial potencia a los sujetos que experimentan estas opresiones desde una pertenencia de clase que los ubica con la clase productora, el proletariado del campo y la ciudad, cada vez más racializado, feminizado y expandido numéricamente en zonas urbanas de todo el mundo. Una vez más, las luchas de las corposubjetividades más oprimidas –ubicadas, insisto, dentro de las filas de la población que depende de su fuerza de trabajo para vivir– se levantan para conformar una nueva potencia para pelear por la emancipación y por un mundo sin opresión ni explotación. Las vivencias, experiencias, conclusiones y motivaciones de estas luchas corpo subjetivas, encarnadas desde el conflicto, la resistencia y la lucha contra estos sistemas de dominación y explotación, son un punto de partida privilegiado para repensar, en la actualidad, los horizontes de las luchas por la emancipación de la humanidad y la transformación revolucionaria de la sociedad.

Referencias

- Adlbi Sibai, S. 2016. *La cárcel del feminismo, hacia un pensamiento islámico decolonial*. México: Akal.
- Arias, J. 2019. ¿Los feminicidios aumentan con el gobierno de Bolsonaro? en *El País*. Disponible en https://elpais.com/elpais/2019/10/24/opinion/1571871398_529254.html
- Bourdieu, P. 2010. *La dominación masculina*. México: Anagrama.
- CEPAL, C. E. 2021. *Estudio económico de América Latina y el Caribe. Informe macroeconómico*. Sao Paulo: CEPAL.
- Césaire, A. 2006. *Discurso sobre colonialismo*. Madrid: Akal.
- Cristina Lunelli, I. 2021. Favelas indígenas na Amazônia brasileira. Análises do proceso de urbanização da população indígena e acesso às políticas públicas diferenciadas nas periferias da cidades de Manao, Altamira y São Gabriel da Cachoeira. En J. Y. Gómez Aguilar, *Amazonia y expansión capitalista. Nueva frontera de recursos en el siglo XXI*. México: CLACSO. p. 1104.
- D'Atri, A. 2010. *Pan y Rosas, pertenencia de género y antagonismo de clase en el capitalismo*. México: Armas de la Crítica.
- Davis, A. 2005. *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Akal.
- Egoín Maitino, M. 2018. Direita sim vergonha: conformações no campo da direita no Brasil a partir do discurso de Jair Bolsonaro. *Plural, Revista de ciencias sociais*, v.25 nº 1.
- Ehrenreich, B. 1983. *The hearts of men: american dreams and the flight from commitment*. Nueva York: Anchor Press/Double Day.
- Federici, S. 2014. *El Calibán y la Bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. México: Tinta Limón.
- Gramsci, A. 2000. *Cuadernos de la cárcel*. Puebla: BUAP.
- Grosfoguel, R. 2018. ¿Negros marxistas o marxismos negros?: una mirada descolonial. *Tabula Rasa*. 28, pp. 11-22. Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.
- Hall, S. 1980. Race, Articulation and Societies Structured in Dominance. En UNESCO, *Sociological Theories: Race and Colonialism*. Paris: UNESCO.
- Harvey, D. 2004. *El nuevo imperialismo*. Madrid: Akal.
- Hills Collins, P. 2000. *Black feminist thought: knowledge, consciousness and the politics of empowerment*. Nueva York: Routledge.

- _____ (2012). Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro. En M. Jabardo, *Feminismos negros: una antología*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Jabardo, M. ed. 2012. *Feminismos negros: una antología*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Lenin Ulianov, V. I. 1974. Kommunismus. En V. I. Lenin Ulianov, *Obras Completas, Tomo 33*. Madrid: Akal, Ayuso.
- Marcello, Pablito, D. A. 2019. *A revolução e o negro*. São Paulo: Iskra.
- Modonesi, M. 2010. *Subjetividad, antagonismo y autonomía*. Buenos Aires: CLACSO-Prometeo Libros.
- _____ 2015. *El principio antagonista*. México: UNAM- Itaca.
- Montañez, P. D. 2020. *Marxismo negro. Pensamiento descolonizador del Caribe anglófono*. México: Akal.
- Moura de Oliveria, G. Y. 2019. Brasil y el “fenómeno Bolsonaro”, un análisis preliminar. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 37. México: UNAM.
- Muñiz, E. 2010. *Disciplinas y prácticas corporales. Una mirada a las sociedades contemporáneas*. Barcelona-México: Antropos-UAM Azcapotzalco.
- Organization, W. H. 2020. *Considerations for quarantine of contacts of COVID-19 cases: interim guidance*. New York: WHO.
- Reddock, R. 1994. *Women, labour and politics in Trinidad and Tobago. A history*. Londres: Zed Books.
- Robinson, C. J. 2000. *Black Marxism. The making of the black radical tradition*. Londres: Routledge.

Narrativas sobre la mujer embarazada en el discurso científico médico de la *Revista Colombiana de Obstetricia y Ginecología* (1950-1970)

Narratives sur la femme enceinte dans le discours médico-scientifique de la *Revue Colombienne d'Obstétrique et de Gynécologie* (1950-1970)

Angélica Patricia Baquero Porras

Resumen

Este artículo desarrolla un análisis crítico del discurso científico médico sobre la mujer embarazada presentado en la *Revista Colombiana de Obstetricia y Ginecología* (RCOG) durante las décadas de 1950 a 1970. Esta revista es uno de los materiales escritos que ha contribuido a la construcción y posicionamiento de la ginecobstetricia en Colombia como una especialidad médica con pretensiones de objetividad, enfocada en la salud de la mujer. Sin embargo, en su contenido se identificaron narrativas que revelan que lo científico no es estrictamente neutral, sino que está compuesto por aspectos sociales, políticos, de género, ideológicos y morales, como la relación entre religión y medicina, la imagen de la mujer desde la perspectiva médica, los procesos de construcción y medicalización del embarazo, y la figura del médico como sujeto de poder. El artículo consta de tres partes: en primer lugar, se describe la RCOG y se explica la metodología de revisión; en segundo lugar, se detallan las narrativas identificadas en su contenido, y finalmente se presenta un análisis sobre la producción y reproducción de relaciones desiguales de poder entre obstetra y paciente, y se problematiza

sobre cómo la escritura científica ha sostenido prácticas médicas como la violencia obstétrica.

Palabras clave: Revista Colombiana de Obstetricia y Ginecología, discurso científico médico, mujer embarazada, violencia obstétrica.

Résumé

Cet article développe une analyse critique du discours scientifique-médical sur les femmes enceintes, publié dans la *Revue Colombienne d'Obstétrique et de Gynécologie* (RCOG) des années 1950 à 1970. Cette revue est l'un des supports écrits qui ont contribué à la construction et au positionnement de la gynéco-obstétrique en Colombie en tant que spécialité médicale, prétendant à l'objectivité, et qui traite de la santé des femmes. Néanmoins, son contenu révèle des narrations qui montrent que la science n'est pas strictement neutre, mais qu'elle est composée d'aspects sociaux, politiques, de genre, idéologiques et moraux, tels que la relation entre religion et médecine, l'image de la femme dans une perspective médicale, les processus de construction et de médicalisation de la grossesse, ainsi que la figure du médecin en tant que sujet de pouvoir. L'article se compose de trois parties : premièrement, il décrit la RCOG et explique la méthodologie de travail ; deuxièmement, il détaille les narrations identifiées dans son contenu ; enfin, il présente une analyse de la production et de la reproduction des relations inégales de pouvoir entre obstétriciens et patientes, et problématise la manière dont l'écriture scientifique a soutenu des pratiques médicales telles que la violence obstétricale..

Mots clés: Revue Colombienne d'Obstétrique et de Gynécologie, discours scientifique-médical, femme enceinte, violence obstétricale.

Introducción

El conocimiento y la práctica médica sobre la mujer embarazada se institucionalizaron en el siglo XIX con el surgimiento de la ginecobstetricia, lo que significó una nueva forma de pérdida de autonomía por parte de las mujeres sobre sus propios procesos biológicos y sociales, y el inicio del ejercicio de poder basado en el saber experto por parte de los médicos (Vallana, 2020; López, 1998, 2010). En Colombia, la ginecobstetricia se formalizó a inicios

del siglo XX (Sánchez-Torres, 1988) y su conocimiento científico comenzó a difundirse de manera escrita en 1950 con la fundación de la *Revista Colombiana de Obstetricia y Ginecología* (RCOG), publicación oficial de la Federación Colombiana de Obstetricia y Ginecología (FECOLSOG).

Con el lanzamiento de su primer número se dio inicio a la divulgación ininterrumpida de esta especialidad médica. La RCOG es uno de los materiales escritos que contribuyó a la construcción y posicionamiento de la ginecología en Colombia como un ejercicio médico con pretensión de objetividad, que trata la salud femenina. En este artículo se desarrolla un análisis crítico del discurso científico médico sobre la mujer embarazada a partir de la lectura de algunos números de la RCOG publicados entre 1950 y 1970. En este corpus de textos se identificaron narrativas que revelan que el discurso científico no es estrictamente neutral y, por lo tanto, no está desprovisto de subjetividades (Harding, 1996; Haraway, 1995; Blázquez, 2011); por el contrario, se ha constituido a partir de aspectos de carácter social, político y de género, así como ideológicos y morales. Oliva López (1998) recuerda que “el discurso de la medicina científica, como poder dirigido, ha contribuido al imaginario social de lo femenino” (p. 141).

Para este caso se rastrearon narrativas que muestran la relación entre religión y medicina, la imagen de la mujer desde la perspectiva médica, los procesos de medicalización del embarazo y la figura del médico como sujeto de poder. El artículo se divide en tres partes: en la primera se describe la RCOG en el contexto político ideológico de Colombia en la década de 1950, en la segunda parte se analizan las narrativas identificadas y, finalmente, en el último apartado, se reflexiona acerca del contenido de estas narrativas y cómo en Colombia se construyó, desde la especialidad obstétrica, un discurso científico que contenía un lenguaje sesgado. También se propone una problematización respecto a cómo esas ideas e imaginarios sobre la mujer embarazada sugieren una influencia en los procedimientos que actualmente se pueden englobar en el concepto de violencia obstétrica.

Consideraciones teóricas

El estudio del discurso médico de la RCOG se plantea desde una perspectiva crítica de género que recoge los análisis y miradas de varias autoras –citadas a lo largo del artículo– cuyo trabajo permite abordar la producción del conocimiento científico médico y “desestabilizar las pretensiones universalistas de

sus fundamentos tradicionales” (Sánchez, 1999, p. 161). El análisis crítico del discurso, desde estas perspectivas sugiere que los discursos son dispositivos que pueden fortalecer las relaciones asimétricas entre hombres y mujeres (Sánchez, 1999; Scott, 2008), ya que asignan significados. Asimismo, las reflexiones planteadas retoman las ideas generales de lo que se ha denominado estudios feministas sobre la ciencia, desde donde se entiende la ciencia como un “lugar privilegiado de poder y conocimiento según los valores masculinos del control y la dominación” (Sanz, 2005, p. 44), ya que legitima y fortalece la naturalización de jerarquías y clasificaciones que han construido imágenes de inferioridad respecto a la mujer. Por otro lado, las categorías de discurso, poder y medicalización son centrales. Los discursos son prácticas enunciativas (Foucault, 2007) y, por lo tanto, los significados y sentidos que se producen a partir de estos vehiculizan y materializan presupuestos ideológicos en las sociedades. La medicalización, de acuerdo con López (2010), se puede entender como la atribución de significados médicos a ciertas conductas o condiciones, en este caso de la mujer embarazada, para definir lo que los obstetras colombianos concebían en el siglo XX como enfermedad, reforzando el control sobre los cuerpos femeninos.

Proceso metodológico

Primera etapa. Revisión del material completo de la revista

Inicialmente se consultaron los títulos y resúmenes de los 73 volúmenes que conforman todo el material hasta la fecha (2022). El primer filtro que se utilizó fue la selección de artículos cuyas temáticas abordaran aspectos relacionados con la mujer embarazada y que, además, emplearan un tono subjetivo que permitiera identificar las percepciones e ideas que tenían los obstetras sobre diversos aspectos sociales, psicológicos, culturales, políticos y socioeconómicos, entre otros, en relación con sus pacientes. En este primer barrido se hizo una selección de 262 documentos escritos entre los años 1950 y 2022.

Segunda etapa. Organización de los artículos seleccionados

La organización del material se llevó a cabo a través de una base de datos que incluía el año de la publicación, el título, el autor, el DOI, el resumen y algunos comentarios iniciales de la investigadora basados en la lectura del título y el resumen de los artículos.

Tercera etapa. Diálogo y decisiones

El segundo filtro fue de carácter histórico y social. Se propuso una nueva selección en la que sólo se incluyeran los artículos escritos entre los años 50 y 70¹, considerando que, después de este periodo, se puede identificar un cambio de paradigma a partir del auge de diferentes movimientos estudiantiles, de mujeres y de derechos humanos. Además, este corte coincide con el reconocimiento de una fuerte carga moral e ideológica en los discursos médicos, a través de los aportes de los estudios de género, especialmente de los estudios feministas sobre la ciencia. A partir de esta decisión, los artículos analizados² fueron 48, que constituyen el sustento principal del presente estudio.

Cuarta etapa. Matriz de clasificación y análisis

Se construyó una matriz que permitió la clasificación y análisis de los 48 artículos, identificando cuatro tendencias recurrentes en los documentos a partir de datos que reflejaban el lenguaje, las percepciones e ideas sobre cada caso de estudio. Simultáneamente, en una tabla de interpretación se incluyeron las apreciaciones sobre estas narrativas.

Quinta etapa. Aproximación al análisis crítico del discurso - ACD

A través del ACD, que permite abordar “la forma en la que ciertas estructuras discursivas específicas son desplegadas en la reproducción de la dominación social” (Van Dijk, 2016, p. 206), el análisis de los artículos no se centró simplemente en una cuestión descriptiva, sino en una explicación para entender las formas en las que discurso y poder se relacionan, representan, legitiman y reproducen relaciones de dominación (Van Dijk, 2016; Cuenú, 2020). El interés radicó en reflexionar sobre cómo la palabra escrita representa una base fundamental desde la que se posiciona a los discursos médicos como aparatos de razón incontestables e irrefutables. Se propuso un ejercicio relacional de patrones para observar de qué manera se despliegan ciertas “certezas” que

¹ También se revisaron algunos artículos de los años 80 y 90 que estaban dedicados a la historia de la ginecología en Colombia.

² En una primera versión de esta publicación se diseñó una tabla con la información de los 48 artículos revisados, pero por cuestiones de extensión no se pudo incluir. Todo el material analizado está disponible en la página de la RCOG: <https://revista.fecolsog.org/index.php/rcog/issue/archive>

son construidas y aceptadas socialmente. En términos prácticos, se retomó el modelo de los tres niveles que plantea Fairclough (1992), conformado por niveles de tipo textual, de prácticas discursivas y de prácticas socioculturales.

La publicación científica como objeto de estudio: La RCOG

El primer antecedente de la RCOG surgió en el año 1945 en la editorial titulada “Hace 50 años” (RCOG, Peralta, 2000). Tras la creación de la Sociedad Colombiana de Obstetricia y Ginecología (SCOG), se despertó el interés por publicar un boletín científico que divulgara aspectos asociados a la especialidad y así elevar su nivel de rigurosidad. Esta iniciativa impulsó y consolidó en 1950 la publicación del primer volumen de la RCOG. En la década de 1940, el contexto ideológico político de Colombia estuvo marcado por un largo período de gobiernos liberales desde 1930, caracterizados por la idea de un proyecto de nación moderno y civilizatorio (Herrera, 1999) que tenía a la ciencia como uno de sus fundamentos. Sin embargo, en 1950, Colombia pasó a ser gobernada por conservadores, quienes se regían por los principios de la Iglesia católica y se esforzaban por mantener las tradiciones morales en el país. Este bipartidismo ideológico moldeaba a la sociedad colombiana de mediados del siglo XX. En la RCOG se pueden identificar estas nociones, pues es innegable que había una apropiación del discurso cientificista y positivista que ubicaba a la ciencia como pilar del progreso, pero en sus contenidos también se advierte el apoyo a distintos juicios propios del catolicismo, que defendían las percepciones tradicionales de los roles de género, centrales en la observación y el análisis médico sobre el cuerpo de la mujer embarazada. Si bien Colombia venía trazando una imagen de sociedad con características más modernas, también estaba impregnada del dogma de la Iglesia. La creación de la RCOG se puede ubicar en esta frontera entre la política, la religión y la medicina de mediados del siglo XX; por lo tanto, en sus contenidos se advierten ideologías que se distancian de un discurso homogéneo.

Características de la RCOG

La RCOG se considera la revista médica más antigua de Colombia (Gaitán, 2010). Con su primer número se inicia la divulgación ininterrumpida de los saberes científicos sobre aspectos exclusivos de la reproducción y la sexualidad femenina; además, su contenido se constituyó en un elemento esencial para la formación de nuevos obstetras y ginecólogos en el país, consolidando así

esta comunidad científico médica. Gracias a su política de acceso abierto, todo su material se encuentra digitalizado en su sitio web y cuenta con un acervo accesible con aproximadamente 100 mil visitas anuales, lo que la posiciona como “uno de los órganos más importantes de difusión de la investigación en el campo de la salud sexual y reproductiva a nivel continental” (Gaitán et al., 2018, p. 236). La Fecolsog es miembro de la Federación Latinoamericana de Sociedades de Obstetricia y Ginecología (Flasog) y de la Federación Internacional de Ginecología y Obstetricia (FIGO), por lo que la revista también se convierte en un vehículo científico de posicionamiento para la conformación de redes globales. En su antigua sección de educación médica, la RCOG registra discusiones sobre cómo debía ser la formación ginecobstetricia en los pregrados y posgrados de medicina en Colombia. También se advierten reflexiones sobre la revisión de currículos y la definición de cátedras, lo que muestra su influencia en el ordenamiento de las facultades de salud más destacadas del país. Para los ginecobstetras, la RCOG se constituye en un archivo fundamental, ya que recoge las memorias de la historia de la especialidad en Colombia y de la historia de la revista. Para fines de esta investigación, el contenido de la RCOG se convirtió en el objeto de estudio, ya que alberga las huellas y el proceso de conformación y consolidación de la obstetricia en Colombia, así como las ideas y nociones más relevantes del pensamiento médico de cada época de publicación.

Las narrativas sobre la mujer embarazada en la RCOG

El control ejercido desde la ginecobstetricia se fundamentaba en la ciencia, la medicina y la religión, que, en conjunto, producían una jerarquía que ordenaba los conocimientos y excluía aquellos tradicionalmente asignados a las mujeres. Así, aspectos como el parto fueron relegados a la categoría de saberes prácticos (Galán et al., 2014, p. 21). De ahí que la medicina, con todo su aparato científico, necesitara institucionalizar una especialidad exclusiva para intervenir, apropiarse y hacerse cargo de estos eventos que suceden en el cuerpo de la mujer. En Europa, la obstetricia se convirtió en ciencia en el siglo XVII, y, al adquirir cada vez más importancia en los asuntos médicos, el embarazo se empezó a percibir como un asunto patológico, lo que llevó a cuestionar el rol de las matronas (Viveros, 1995, p. 151). Más tarde, en el siglo XVIII, se redactó una serie de tratados científicos y morales sobre el parto, escritos por hombres que ya se convertían en figuras de autoridad, incluso sin haber asistido nunca a

un parto. Mientras tanto, las parteras eran repudiadas por no estar calificadas, por utilizar métodos ilegítimos y, además, eran acusadas de brujería (Suárez, 2014, p. 39)

Claudia Agostini (2001) explica cómo, a finales del siglo XIX, la profesión médica se consolidó como una “ocupación eminentemente masculina” (p. 80). La incorporación del hombre médico en el entorno del parto se reforzaba por la instrumentalización, a través de la introducción de dispositivos como los fórceps,³ que sustituían las manos de las parteras (Agostini, 2001). Esto consolidaba el carácter cientificista y experto del obstetra, relegando a la mujer a un trabajo manual inexperto, lo que lleva a Norma Blázquez (2011) a recordar que los inicios de la ciencia moderna se dieron con la exclusión de las mujeres.

En Colombia, con el auge de la cirugía en el siglo XIX, comenzó la preocupación por conducir el parto. Para entonces, la medicina ya estaba consolidada como un tipo de poder específico, junto con la religión y la política (Noguera, 2003), así como otros poderes de acción tradicionalmente masculina, como el militar, el económico y el cultural. En consecuencia, el médico gozaba de prestigio social, su figura se investía de “un poder particular, misterioso, mágico, temible, sobrenatural; poder que ha hecho de él un verdadero gobernante de la vida, del cuerpo, del espíritu y de la muerte” (p. 81). Esto también sugiere que la figura del médico y la del cura estaban muy próximas, dado que en sus manos estaba el control físico y eterno de la vida y la muerte, lo que otorgaba al obstetra una doble condición de poder.

La especialidad obstétrica, ya institucionalizada en el siglo XX, relegó a las comadronas al ámbito rural, argumentando que el médico ya contaba con “los elementos para comandar el proceso de parto, para convertirse en su director” (Sánchez, 1996, p. 5). Resultaba peligroso dejar estos asuntos en manos de las mujeres, pues no tenían los conocimientos ni los instrumentos científicos. De esta manera, tomó fuerza la idea de que la mujer necesitaba un espacio adecuado y seguro para parir: el hospital, y de un sujeto adecuado para administrarlo: el obstetra.

³ Instrumento cuya invención se le atribuye a la familia francesa Chamberlen en el siglo XVII, pero fue hasta mediados del siglo XVIII que tuvo un gran auge en Europa (López et al., 2003). Este instrumento obstétrico se utiliza para jalar de la cabeza del bebé en el desarrollo de un parto vaginal que se ha complicado.

Construcción y medicalización del embarazo y el parto

En varios de los artículos de la RCOG los obstetras se refieren a la mujer embarazada como “la enferma”. El lenguaje utilizado posibilita la reproducción de significados particulares sobre lo femenino, pero también la medicalización de los procesos asociados a lo reproductivo. Para Peter Conrad (1992, p. 211), la medicalización es un proceso sociocultural que intenta comprender y manejar un problema a partir de una definición médica. Para ello, se utiliza un lenguaje especializado y se adopta un marco médico de intervención. Además, Elío-Calvo (2022, p. 80) sostiene que la medicalización es un ejercicio en el que la medicina invade aspectos de la vida que no son necesariamente patológicos.

Con el surgimiento del fenómeno de la medicalización en el siglo XIX, el sujeto femenino, junto con otros grupos humanos, como las personas racializadas, conformó la alteridad que fue sometida a la patologización de la diferencia (Vallana, 2020). En ese sentido, “la conceptualización del embarazo/parto como un asunto médico [...] requirió de un proceso activo de patologización” (p. 98), el cual debía ser disciplinado por el saber científico.

Dentro del discurso científico médico colombiano de mediados del siglo XX, mucha de la sintomatología que presenta la mujer gestante se vincula con aspectos emocionales. Uno de esos síntomas es el vómito. En la RCOG se habla de los “mal llamados vómitos del embarazo”, en tanto éstos no estarían relacionados con aspectos fisiológicos, sino con características psicológicas. A esta condición la denominan síndrome depresivo emetizante: “un conflicto emocional profundo con modificaciones psicológicas notorias en la paciente” (RCOG, 1962, p. 113). A las embarazadas que sufrían este síndrome se les llamaba “las vomitadoras” o las “pacientes neuróticas”, y debían ser evaluadas con el fin de hallar un “posible fondo hístico” que explicara su “trastorno”. Se las acusaba de ignorar su propio “conflicto psicológico”, al que, según el Dr. Hernando Camacho-Paz (RCOG, 1962), las pacientes no le daban importancia, lo reprimían o se lo ocultaban a su médico. En 1962, en el vol. 13 núm. 2 de la RCOG, al vómito se le asignan condiciones sociales relacionadas a lo psicológico, lo económico y la personalidad⁴. Para tratar este síndrome se empleaban la psicoterapia y ejercicios

⁴ En lo psicológico: inseguridad, ansiedad, depresión, insomnio, represión, intenso cariño hacia la madre, rechazo inconsciente al embarazo, sentimientos hostiles hacia el padre, conflictos con el marido. En lo económico: problemas económicos, vivir en condiciones humildes, educación defectuosa. En la personalidad: personalidad conflictiva, emociones violentas, ser hija única

de relajación, y en algunos casos se recurría a fármacos y a la hospitalización. El interés por un tratamiento especializado para el vómito se puede entender como uno de los elementos que hacen necesario el estudio de la paciente obstétrica y su posterior intervención. Los especialistas estaban dispuestos a asignar al vómito una causa específica y entenderlo como una grave perturbación psicosomática vinculada a la neurosis o a un cierto tipo de histeria⁵ femenina, que incluso debía ser tratada por el psicoanálisis moderno.

Otro tema de interés para la temprana ginecobstetricia colombiana fue el dolor en el parto. Se consideraba que, si bien era una manifestación real, se derivaba de una causa falsamente interpretada por los órganos centrales (RCOG, 1956). En tal caso, las contracciones eran un hecho natural y normal, pero realmente no tendrían por qué ser dolorosas. Su explicación era que el dolor provenía de reflejos condicionados socialmente; es decir, que la sociedad reproducía en el imaginario colectivo la idea de que el parto era doloroso y esto persuadía a las mujeres de experimentarlo. El Dr. Alberto Cárdenas y sus coautores (RCOG, 1962) sostenían que la relación entre parto y dolor “se refuerza en la mujer desde la adolescencia, agravándose por la ignorancia y el ambiente de falsos temores que rodean a la mujer joven, la embarazada y la parturienta” (p. 664). Para estos médicos, el dolor era apenas un poco desagradable, pero nada realmente fuerte que produjera tanta angustia y malestar. Se argumentaba la falta de consciencia en la embarazada sobre los procesos normales del parto; incluso los doctores Nicanor Palacios y Ricardo Gavensky (RCOG, 1957) afirmaron en su artículo que “la mujer no sabe parir” (p. 180). Esto demuestra que las manifestaciones de dolor, temor e intranquilidad eran tratadas por los obstetras como conductas exageradas.

Para subsanar el desconocimiento femenino, se empezó a educar a las embarazadas en el método psicoprofiláctico⁶. Este proceso tenía como objetivo destruir los reflejos desfavorables y crear nuevos reflejos favorables

sobreprotegida, bajo nivel mental, disturbios conyugales, frigidez o franco rechazo al coito, personalidad excesivamente rígida y puritana (RCOG, 1950-1970).

⁵ En la antigüedad se creía que el útero era un órgano maligno que causaba padecimientos y malestares, la histeria por lo tanto era considerada una enfermedad femenina. A pesar de que esto fue desmentido con el tiempo, muchas concepciones sobre la mujer histérica siguen vigentes en nuestra sociedad actual (Fiasson, 2022).

⁶ El método psicoprofiláctico se desarrolló a finales de la década de 1940 por el obstetra ucraniano Anatoly Petrovich Nikolaev, y está basado en la teoría del fisiólogo ruso Iván Pávlov con la ley del reflejo condicionado. En Colombia, el método es introducido a finales de los años 50 por el Equipo Médico de Estudios Psicofísicos de Analgesia Obstétrica (Emesfao) (Silva-Mojica, 2003), del que formaban parte algunos miembros de la SCOG y de la RCOG.

que fueran en contra de la falsa interpretación de la contracción uterina. El método se desarrolló con la impartición de clases teórico-prácticas y con sesiones de hipnosis dirigidas a las mujeres embarazadas para “corregir los desajustes emocionales en temperamentos predispuestos [...] por desequilibrios hormonales propios de este estado” (RCOG, 1962, p. 695). Se procuraba desplegar instrucciones que permitieran “reeducar el psiquismo deformado de la mujer en sus conceptos relacionados a la maternidad” (RCOG, 1961, p. 486). Según el Dr. Hernando Amaya (1961), a la embarazada había que hacerla comprender que todo su organismo fue creado para la maternidad y que, cuanto mayor equilibrio emocional tuviese, mayores serían las posibilidades del éxito de un parto sin dolor.

Entre los años 50 y 60, la RCOG publicó un extenso material sobre el método psicoprofiláctico, en el que sostenía que a la mujer había que darle “una profunda enseñanza adaptada a su capacidad intelectual” (RCOG, 1956, p. 383). Se publicaron las memorias del “Primer Simposio Colombiano sobre Métodos Psicofísicos para el Parto Indoloro” (RCOG, 1959), en las que se concluía que la práctica de preparación psicoprofiláctica debía ser intensificada en todo el territorio nacional, y que había que incluirla como teoría en las facultades de medicina y enfermería. Las discusiones sobre la importancia de este método formaban parte de la agenda internacional de ginecobstetras (Silva-Mojica, 1965), lo que sugiere que en esta época pudo haber tenido mucha trascendencia el discurso científico-médico que se reproducía alrededor de la idea de que el dolor en el parto no era tan fuerte como parecía y que podía ser controlado con un riguroso tratamiento de la dimensión psicológica de la mujer.

Por otro lado, en la RCOG se examina el shock obstétrico, un fenómeno médico que se presenta por insuficiencia circulatoria durante el parto. Esta es una complicación que puede producir hemorragias e incluso la muerte. A pesar de ser una manifiesta situación de riesgo, en el artículo publicado por el Dr. Jorge Benincore (RCOG, 1950), a esta condición se le atribuyó nuevamente el factor psíquico. De manera que, antes del parto, había que analizar el psiquismo de la mujer debido a que era propensa a un “descontrol nervioso”. El Dr. Benincore argumentó que “la embarazada es terreno propicio para que los estados hipocondríacos se apoderen de su personalidad [...], es por muchos aspectos una neurótica” (RCOG, 1950, p. 116). Una de las estrategias médicas posteriores al parto era la sedación total con morfina como alternativa para reponer el psiquismo de la mujer, ya que era

necesario “sedar el sistema nervioso, dado que todas las pacientes muestran un marcado estado de excitación” (RCOG, 1950, p. 124).

Lo paradójico de este asunto es que, aun en los casos en los que resultaba inconsecuente una relación entre el estado emocional y un posible desarrollo del shock obstétrico, los médicos atribuían factores psicológicos que reforzaban la idea del embarazo como una enfermedad, que además podía agravarse si la mujer era emocionalmente voluble.

Imagen de la mujer desde la obstetricia

Una de las características más repetidas por los obstetras de la RCOG es que la mujer embarazada era considerada ignorante y de carácter inestable. Los estados de nerviosismo que presentaba se podían deber a que la paciente era, por lo común, “mimada [...], pusilánime que no soporta mayor dolor [...], tímida temperamentalmente, que ha sido criada con grandes consideraciones” (RCOG, 1950, pp. 130-134). Que las mujeres estuvieran nerviosas antes del parto era una señal de alerta para desconfiar de ellas; los médicos no veían con buenos ojos que mostraran cobardía, ya que manifestaban inseguridad ante la certeza obstétrica. Tanto les molestaba a los obstetras el nerviosismo que empleaban “sedantes y espasmolíticos [...] en las pacientes irritables” (RCOG, 1951, p. 128).

A las gestantes también les atemorizaba la cesárea. Los especialistas convinieron en denominar a este miedo “cesareofobia”; de hecho, así se titula el artículo escrito por el Dr. Rueda en 1956, en el que manifiesta su asombro al descubrir que muchas mujeres se mostraban intratables solo con mencionarles que iban a ser intervenidas. Es evidente que el médico priorizaba el método quirúrgico independientemente de lo que pensarán sus pacientes. Incluso se indicaba en el artículo que la decisión de una cesárea debía ocultarse a la parturienta todo el tiempo que fuera posible, pero sí debía ser informada al marido. Esto sugiere que el hombre tiene capacidad para razonar, pero la mujer, en su estado alterado, no comprende, y por eso no es necesario que se le notifique que va a ser sometida a una cirugía. El miedo a la cesárea también derivaba de un problema mental que, según el Dr. Rueda, no podía ser tratado por un ginecólogo o médico general, porque, al ser una condición psíquica delicada, debía ser atendida por un psiquiatra.

La imagen de la mujer y de su maternidad se va construyendo desde la mirada obstétrica a partir del ámbito reproductivo y psicológico, pero

también desde lo doméstico. Para el Dr. Guillermo López Escobar (RCOG, 1956), una correcta supervisión de la mujer embarazada permitía que esta pudiera parir a un niño vivo y luego “ser dada de alta en tales condiciones que pueda amamantar y cumplir sus deberes de madre y ama de casa con la menor invalidez posible” (p. 418). Además, el Dr. Isaías Arenas y sus coautores (RCOG, 1962) mencionaban que a veces las madres “tienen que verse separadas de sus faenas cotidianas por mucho tiempo, lo que implica incumplimiento” (p. 699). Estas afirmaciones reforzaban la idea de que la maternidad era el único destino posible para la mujer, a la que, además, por naturaleza, le correspondían los deberes del espacio doméstico.

Es fácil también reconocer el tono despectivo con el que se referían a las mujeres de un bajo nivel socioeconómico. Al respecto, el Dr. Fernando Navas (RCOG, 1967) decía que:

“[...] las personas muy pobres e ignorantes no tienen distracción o deporte más barato que engendrar hijos, que confían a su propia y malhadada suerte. Los abundantes frutos de esta actividad biológica, fuertemente cargada de irracionalidad, tienen una vida infrahumana, marginadas de la civilización, en hacinamiento y promiscuidad monstruosas” (p. 61).

Aunque el autor no se refiere exclusivamente a mujeres sino a personas pobres, es probable que estas ideas sentaran prejuicios y un trato diferenciado en clínicas y hospitales hacia pacientes empobrecidas. Además, desde una posición superior, para el obstetra, nombrar de ciertas maneras se convertía en una forma de asignar significados “científicos” a la mujer embarazada, ya que estos estaban respaldados por una comunidad de expertos y, por lo tanto, resguardados por la coraza epistémica de la ciencia.

La moral católica en la publicación científica

Hasta 1991, la religión oficial en Colombia fue la católica, apostólica y romana. El poder público estaba obligado a protegerla y hacerla respetar como elemento fundamental del orden social (Camacho, 2008). Así, por lo menos durante sus primeros 30 años, la RCOG operó en un contexto social confesional, de ahí que la doctrina y la moral católicas influyeran en todos los ámbitos, y la medicina no fue la excepción. Tanto la perspectiva como la práctica médica se pueden entender como continuadoras del discurso religioso y confesional (López, 1998). Muchos de los autores de la RCOG se declaraban “médicos

católicos” (RCOG, 1950, p. 142); incluso una de las primeras editoriales se dedicó a “La oración del médico”, en la que se adulaba a este profesional y se lo veía como un “verdadero sacerdote” (RCOG, 1953, p. 43), que estaba obligado a honrar a Dios y a respetar las “leyes naturales”.

En otra editorial de 1953, se publicó un comunicado del papa Pío XII sobre la relación entre medicina y religión; la primera estaba supeditada a las leyes inmanentes de un todo ordenado y ligado a la conciencia de Dios, porque se trata de “[...] una actividad que toca de cerca a los bienes esenciales del individuo y la sociedad” (RCOG, 1953, p. 2). Por lo tanto, la obstetricia, como especialidad médica, también debía fundamentarse en una orientación cristiana de la ciencia. Gran parte del material de la RCOG estaba impregnado de la doctrina de la Iglesia católica, lo cual se percibe en tres aspectos principales: el aborto, el dolor en el parto y la planificación familiar.

En el vol. 1 núm. 5 de 1950, el Dr. Ramón Francisco Sánchez invocaba los artículos 386 y 388 del Código Penal Colombiano para recordar que el aborto era un delito y que las infractoras, así como sus médicos, debían ir a prisión. En la editorial del vol. 1, núm. 4 de 1950, se plantea que el aborto es un homicidio y se rechaza la posición de los médicos que lo recomiendan en casos específicos. Era un procedimiento que no se podía practicar en nombre de la ciencia ni con la buena intención de salvar la vida de la madre, porque “para la Iglesia, la vida es ‘una’ y, por lo tanto, tiene igual valor la de la madre que la del hijo, y además tiene un mandamiento que dice: NO MATARÁS” (RCOG, 1950, p. 143). La ya referida “Oración del médico” clamaba a Dios que confiriera sabiduría al especialista para que “[...] abomine la práctica del aborto criminoso” (RCOG, 1953, p. 44).

En la editorial del vol. 7, núm. 7 de 1956, se dedica un artículo completo al “Concepto del Vaticano sobre los métodos psicofísicos en la obstetricia”. Mediante citas del Antiguo y Nuevo Testamento, se trata de demostrar que, siendo el dolor en el parto un hecho natural que ha existido desde siempre, no hay razón para intentar suprimirlo: “[...] la madre engendra en el dolor, y a esto se opone el nuevo método” (RCOG, 1956, p. 381). De hecho, si la maternidad supone dolor, es normal porque Dios,

“[...] castigando a Eva, [...] no quiso impedirle, y no ha impedido a las madres, el utilizar los medios apropiados para hacer el parto más fácil y menos doloroso. A las palabras de la Escritura no es necesario buscar una escapatoria [...], la maternidad dará mucho que sufrir a la madre” (RCOG, 1956, p. 388).

A los castigos divinos no se les podía ignorar ni otorgarles otros significados. Aunque no se descarta que el dolor en el parto pudiera ser, además, una “[...] consecuencia del comportamiento equivocado de las parturientas” (RCOG, 1956, p. 389), tanto así que la madre realmente cristiana debía aceptar con gusto lo que Dios le mandara a sufrir. Incluso se llegó a explicar que, para el cristianismo, el sufrimiento no es necesariamente negativo; por el contrario, se interpreta como una fuente de bienestar.

Respecto de la planificación familiar, el Dr. Navas (RCOG, 1967) se preguntaba “¿Es lícito moralmente controlar el número de hijos?” (p. 61), a lo que responde que, según el papa Pío XII, las mujeres casadas tienen por deber “[...] procrear y contribuir a la continuación de la especie humana” (p. 61) y que solo es permitido que se excusen de su labor por condiciones médicas, económicas o sociales que se lo impidan.

La difusión de estas ideas a través de la RCOG reforzaba la relación casi inalterable entre medicina y religión, que ya venía desde el siglo XIX, cuando el médico empezó a sustituir al confesor (López, 1998). Se demostraba de qué manera el médico y el sacerdote eran equiparados y cómo esto hacía de ellos sujetos con la potestad suficiente para resolver los asuntos en los que se viera afectada la familia tradicional como base de la sociedad.

El obstetra como sujeto de poder

La institucionalización de la medicina está relacionada con la consolidación de un discurso que busca sustentarse en bases científicas y regular este conocimiento para fortalecer una autoridad profesional (López, 2010). En Colombia, con la institucionalización de la obstetricia, la RCOG se convirtió en el medio principal para posicionar tanto la especialidad como la figura del obstetra. Desde su primer volumen se difundió la idea de que no cualquiera puede atender un parto, y que para alcanzar la perfección en este “arte” se necesitaba ambición para dominarlo.

Durante el proceso de parto la madre no está abandonada a sí misma; está asistida y con el control de un personal formado [...], le indica en el momento oportuno todo lo que tiene que hacer, evitar o modificar y que en caso necesario rectifica [la madre] rápidamente sus errores (RCOG, 1956, p. 384).

Para reforzar el lugar de poder del obstetra, era necesario enaltecer lo científico médico masculino desacreditando lo femenino, de ahí que se denigrara la figura de la madre, la partera y la enfermera. Como en los años 50 la obstetricia colombiana todavía estaba buscando su lugar en la jerarquía de las especialidades médicas, era fundamental la autovalidación del obstetra para contrarrestar la idea de que no se necesitaba mucha destreza para atender un parto. El Dr. Benincore (RCOG, 1950) escribía: “hay quienes se imaginan que nada especial hay que hacer en la conducción de la embarazada [...], difícilmente existe en el ejercicio médico una actividad de mayor intensidad emotiva, de mayor desgaste nervioso y que requiera mayor acopio de paciencia que la de ejercicio obstétrico” (p. 113). Durante mucho tiempo se exaltó el lugar encumbrado que tenía el médico en la sociedad. En una editorial de 1952 se afirmaba que algunos “[...] se figuran que el médico no necesita de los medios adecuados para ocupar dignamente el lugar que debe gozar en la jerarquía social” (RCOG, 1952, p. 79). Para el Dr. Amaya (RCOG, 1961), el médico era un verdadero “director de escena” a quien, además, la “Providencia” ubicaba en “[...] una situación ligeramente superior al resto de nuestros congéneres” (p. 487).

En este contexto, el papel de la mujer era inferior en la medida en que era pasivo. Según el Dr. Benincore (RCOG, 1950): “La paciente no contribuye con nada de su parte para ayudar con el pujo [...], es de aquellas personas a las que hay que hacerles el parto totalmente” (pp. 133-144). El Dr. Gustavo Isaza (RCOG, 1957) lo corroboraba, señalando que con lo único que participaba la mujer en el trabajo de parto era con el dolor. Esta pasividad e inercia con la que se veía a la mujer en sus propios procesos confería al obstetra absoluta autoridad y un papel completamente activo, en tanto que “[...] el médico en su ejercicio profesional es un actor y no un espectador” (RCOG, 1970, p. 422). En el mejor de los casos, las parteras, junto con las enfermeras, eran ubicadas en la esfera de los cuidados. En la RCOG se percibe cómo los especialistas necesitaban diferenciar la obstetricia de la partería; al respecto, el Dr. Fernando Sánchez (RCOG, 1970) escribía que “[...] la obstetricia no es simple partería” (p. 418). Las parteras eran tildadas de “ingenuas”, “maliciosas” y hasta “criminales” (RCOG, 1950, p. 50), quienes, según el Dr. Luis Torrado (RCOG, 1961), atendían a mujeres en sus casas de manera improvisada y las sometían a “torpes maniobras e imprudentes prescripciones farmacológicas” (p. 384).

Además, se tenía que abandonar la costumbre de atender los partos en casa, pues la obstetricia ya había determinado que “el lugar más seguro para el éxito de su ejercicio era aquel que contara con los elementos indispensables para ejecutar cualquier tipo de intervención tocológica” (RCOG, 1989, p. 264). Esto también está relacionado con la tasa de mortalidad materna en ese periodo y con la introducción de nuevas prácticas de higiene y asepsia en la medicina moderna.

Se evidencia también la necesidad de distinguir los ámbitos rurales y urbanos; en pleno siglo XX, la idea de progreso estaba asociada exclusivamente a lo citadino, mientras que las prácticas de los ambientes rurales se entendían como prácticas seculares. No en vano, para el Dr. Navas (RCOG, 1967), el obstetra hacía del parto un “acto civilizado” (p. 62). En 1948 se creó en Colombia la Escuela de Auxiliares de Enfermeras Parteras, cuyo papel era el de mero asistente de los obstetras, ubicando a ambas figuras, tanto la de la enfermera como la de la partera, en un lugar de subordinación. Estas dos actividades, sin duda, reproducían estereotipos sobre lo femenino, pues ellas solo eran competentes en la esfera de los cuidados, asumiendo una subalteridad ante la autoridad médica (Vallana, 2020).

Dentro del discurso de la RCOG, las enfermeras incluso eran acusadas de cometer la mayoría de los errores en los procedimientos obstétricos. El Dr. Amaya (RCOG, 1961) escribía que “Buen número de fracasos en nuestro medio [...] es debido a fallas en la enfermera” (p. 489). Así, el obstetra fue produciendo su lugar de poder, a la vez que desacreditaba y desplazaba los conocimientos y las prácticas femeninas.

Asimetrías entre obstetra y paciente, escritura científica y violencia obstétrica

El 28 de septiembre de 2022, la revista científica *Nature*, una de las publicaciones más importantes sobre ciencia en el mundo, se disculpó con sus lectores y la sociedad en general a través de la editorial del vol. 609 por haber reproducido, durante un largo periodo, ideas perjudiciales sobre la eugenesia, que alimentaron la discriminación y el racismo, así como por una serie de puntos de vista sexistas, colonialistas y antisemitas bajo el velo de la ciencia. Según *Nature*, estas ideas son irreparables y todavía ensombrecen aspectos de la vida cotidiana del siglo XXI (*Nature*, 2022). Este caso evidencia no solo que gran parte de la actividad científica ha estado nublada por ideologías domi-

nantes que dependen del momento y el lugar, sino que también confirma que estas ideas fueron publicadas bajo estándares de “objetividad” para ser leídas por la sociedad y aceptadas, en algunos casos, en el imaginario colectivo. A través de este ejemplo de toma de conciencia y de vergüenza por las ideas que predominaban en el pasado, es posible proponer que la RCOG puede tener cierta responsabilidad en la perpetuación de algunas de las nociones sobre la mujer en Colombia que siguen siendo dominantes y movilizándolo prácticas discriminatorias, excluyentes y violentas.

Tal como sucedió con la revista *Nature*, cuyos editores y colaboradores la utilizaron tanto como soporte de comunicación entre colegas como para promover sus propios trabajos y visiones sobre lo que era la ciencia (Baldwin, 2010), en la RCOG también quedaron grabadas muchas percepciones con las que se comunicaban varios médicos de Colombia, los mismos que atendían a la sociedad del país y se relacionaban con ella. Desde el siglo XIX, la escritura científica ha sido una de las plataformas fundamentales para acceder a la “verdad”. A través de este tipo de contenido, el discurso de la ciencia ha contribuido para que muchas ideas, que son cambiantes y pueden ser redefinidas, se consideren como verdades absolutas y se legitimen en determinados momentos de la historia, dado que son percibidas como explicaciones neutrales, universales y objetivas, y no como el resultado de diferentes procesos políticos, ideológicos, sociales e históricos envueltos en relaciones de poder e intereses de época.

El trabajo de Harding (1996) permite acercarse a la idea de objetividad científica como un concepto androcéntrico, revelando que la ciencia, sus discursos, apuestas conceptuales y artefactos técnicos son el resultado de una experiencia particular del hombre occidental, blanco y burgués, tal como se puede identificar al revisar la mayoría de los perfiles de los médicos que escribían en la RCOG. La ciencia sentó un canon epistemológico en la humanidad que desconoció que su definición de verdad es también una producción social. Para autoras como Haraway (1995), a partir de la ciencia no solo se construyó la diferenciación de género, sino que también esa construcción y las narrativas científicas se han dado bajo una concepción masculina. Asimismo, en palabras de Blázquez (2011), la ciencia tomó a lo masculino como modelo y unidad de medida. Sin embargo, con el paso del tiempo, este canon ha venido perdiendo validez, facilitando la problematización de sus postulados.

La reflexión acerca del carácter objetivo de la ciencia y su rol en la construcción de realidades lleva décadas de estudio, pero ahora que su material escrito es de fácil acceso, es posible desentrañarlo desde una perspectiva crítica de análisis y rastrear en su discurso escrito algunos supuestos que anteriormente se asumían como verdades y que, de acuerdo con la subjetividad actual, pueden resultar inapropiados. Esto demuestra que la ciencia, en su pretensión de neutralidad, en muchos casos esconde —y en otros muestra de manera evidente— prejuicios, imaginarios, ideas y actitudes de la sociedad de cada época. Al ser la escritura científica uno de los principales dispositivos discursivos de la medicina moderna, su carácter institucional la ubica como un vehículo de difusión ideológica (Castro, 2014) que tiene una profunda incidencia en la construcción de la realidad (Sánchez, 2008) y, por lo tanto, en las formas en las que una sociedad se relaciona. Esto sugiere que en los contenidos de la RCOG hay determinados discursos, mediados por ideas dominantes de época, que fueron fortaleciendo las relaciones desiguales que hoy se dan en la interacción entre el médico y sus pacientes

Relaciones de poder entre obstetra y paciente

Como señaló ampliamente (1999), la medicina moderna se consolidó como un poder autoritario que refuerza las relaciones desiguales entre médicos y pacientes, principalmente porque sus discursos se asumen como verdades irrefutables. Van-Dijk (2000) advierte que el estudio de los discursos está relacionado con el estudio de la “realidad”, pues estos son capaces de producir y reproducir estructuras sociales. En este sentido, el análisis del discurso obstétrico permite apreciar tanto las relaciones de poder como la construcción de una realidad. El concepto de “poder obstétrico” (Arguedas, 2004) explica un tipo de disciplinamiento entrelazado con la estructura patriarcal, que se ejerce sobre la mujer embarazada, y patologiza el proceso de parir, mientras moldea formas de entender y experimentar el embarazo-parto. De ahí que a la definición general de mujer se añadan las particularidades de la gestación para articular una narrativa científico-médica con pretensiones de estatuto de verdad (Sánchez, 2008). En consecuencia, el médico es parcialmente responsable de la reproducción de estas ideas sobre la mujer.

En el caso colombiano, hablamos de médicos varones que, a mediados del siglo XX, pertenecían mayoritariamente a las clases sociales altas y cuya ideología conservadora estaba guiada en particular por los principios cató-

licos. El análisis de la narrativa obstétrica, presentado previamente, evidencia que los autores de la revista no estaban dispuestos a someter sus ideas a ninguna observación femenina. Sin embargo, la potestad de los médicos no se puede entender como un poder arbitrario, porque, para la sociedad, ellos son los mediadores entre la vida y la muerte. El problema no reside en el conocimiento científico en sí, sino en lo que han hecho los especialistas con el poder que este les ha otorgado.

Ni la obstetricia ni el obstetra son pioneros o responsables de la asimetría que hay entre lo masculino y lo femenino, pero a través del abuso de poder evidencian una estructura patriarcal largamente arraigada. Tal como se ha practicado, la especialidad obstétrica ha reforzado la supuesta escisión entre lo emocional (femenino) y lo racional (masculino), contribuyendo con ello a ahondar en las divisiones de género, además de establecer en términos científicos la posibilidad de acceder al cuerpo femenino como práctica médica exclusiva del profesional de la salud.

Teniendo en cuenta lo señalado por Foucault (1999), el control social sobre los individuos no ha sido un ejercicio ejecutado exclusivamente a través de una dimensión ideológica, sino también a través del cuerpo, donde el discurso y la práctica de la medicina se han constituido en una notable estrategia de carácter biopolítico. De ahí que las prácticas médicas sean un lugar privilegiado para observar ciertas construcciones sobre los cuerpos de las mujeres. El hecho de que muchas ideas hayan quedado registradas en la palabra impresa a través de publicaciones especializadas, como la *Revista Colombiana de Obstetricia y Ginecología*, les confiere a esos significados la posibilidad de obtener más aprobación por parte del gremio obstétrico y, en consecuencia, un lugar de aceptación y legitimidad social. De una u otra manera, incluso en la actualidad, si lo dice el médico se asume que tiene que ser verdad. Este tipo de aprobación se puede entender como un ejercicio de coproducción en el que ambos actores (sociedad y ciencia médica) ubican al especialista en un lugar privilegiado. Es posible que la RCOG haya contribuido a la consolidación de identidades sociales particulares en los médicos de la época, una identidad obstétrica que se construyó en oposición a las ideas que se tenían sobre las pacientes.

La violencia en la escritura obstétrica

La violencia se concibe como una forma de ejercer poder, que puede ser físico, pero también simbólico, moral o conceptual. En muchos de los artículos revisados en la RCOG se evidencia de qué manera se practicaban procedimientos y diagnósticos desacertados, pero también se encontró un lenguaje insultante sobre la mujer embarazada. Actualmente ambos casos, tanto la negligencia de los médicos como sus ideas, se pueden relacionar con un tipo específico de violencia dirigida a las mujeres; sin embargo, en su momento, nada de esto era claramente visible, y, de hecho, de alguna manera, eran conductas aceptadas socialmente. Se sugiere que, desde una perspectiva actual, los ejemplos que se estudiaron en la revista se pueden conectar con lo que se ha denominado violencia obstétrica⁷. Según la literatura actualizada,⁸ es indudable que se ejercen prácticas que se ejercen directamente sobre el cuerpo de las mujeres que constituyen un tipo específico de violencia, pero también se evidencia cómo hay otras más difíciles de identificar porque forman parte del ámbito estructural y simbólico.

Los ejemplos de la RCOG muestran cómo se ejercían varios tipos de violencia, basta con advertir que la mujer embarazada fue sujeto de medicalización y que, sin importar su opinión, o en algunos casos sus síntomas, frecuentemente se le atribuían de manera arbitraria desórdenes mentales a lo que tal vez estaba relacionado con otro tipo de condición que posiblemente requería de un estudio médico más riguroso. La mujer padecía física y anímicamente el desconocimiento de sus médicos. Además, se construía y propagaba una imagen de ella que era difícil de contradecir, pues era

⁷ El concepto fue desarrollado por primera vez en el mundo en América Latina. En 2007, en Venezuela, se definió como una forma de apropiación del cuerpo y de los procesos reproductivos de las mujeres por parte del personal de salud. Por lo tanto, este concepto hace parte de la tradición crítica de la región y la preocupación por un tipo de violencia que no había sido reconocido aún en el ámbito jurídico, ya que según Castro y Frías (2022) en el momento en el que empieza a ser nombrado jurídicamente como una forma particular de sufrimiento humano, el concepto adquiere un nuevo estatuto ontológico.

⁸ Actualmente la violencia obstétrica puede ser identificada en condiciones del sistema de salud; incumplimientos de los estándares de atención; abuso verbal del personal de la salud; aumento de las cesáreas; no conceder toda la información y explicación de los procedimientos; uso innecesario de medicamentos; frases, gestos y “bromas” sexistas; realización innecesaria de procedimientos como episiotomías, maniobra Kristeller y tactos vaginales en exceso; trato diferenciado a mujeres empobrecidas, a las mujeres racializadas y de grupos étnicos; entre otros (Sosa, 2018, Castro y Savage, 2019; Sampaio et al., 2019;).

producida por la autoridad científica. La violencia obstétrica también tiene que ver con las formas de representación médica en la salud de las mujeres, porque son una manera de ordenar el mundo y de trascender el universo de las ideas, para que aquello que es representado pueda llegar a materializarse (López, 2010). Es decir, las ideas producidas sobre la mujer débil, histérica y mentalmente inestable podían intensificar tanto el descuido en la atención médica como todo tipo de diagnósticos equivocados y peligrosos, como el caso ya citado de la “cesareofobia”.

También se advierte violencia simbólica en la injerencia de la moral católica en la salud reproductiva y sexual de las mujeres. La religión que profesaban algunos obstetras influía de manera categórica en la atención que recibían sus pacientes. Además, la figura del obstetra como sujeto de poder se convertía en el terreno indicado para que aquellas acciones, que hoy se entienden como violentas, fueran practicadas sin la menor controversia, pues la autoridad obstétrica no sólo era médica, sino también social y moral. De manera que el ejercicio de ciertos poderes por parte de los obstetras ya representaba en sí mismo un acto violento, en tanto de ahí se desprendieron algunas de las relaciones jerárquicas y asimétricas que actualmente siguen desenvolviéndose entre obstetras y pacientes, en las que las mujeres embarazadas continúan siendo vistas como sujetos absolutamente pasivos, sumisos y, por lo tanto, inferiores.

Los artículos analizados en la RCOG demuestran que la violencia obstétrica en Colombia se ejercía desde la consolidación misma de la obstetricia, por lo que actualmente se puede rastrear y analizar en la escritura científica encargada de registrar las ideas y las prácticas de mediados del siglo XX. El análisis aquí propuesto, al estar basado en el contexto colombiano, sugiere que, a partir de lo que se encontró en Colombia, en un futuro se pueda indagar sobre las particularidades de las revistas de obstetricia y ginecología de otros países de la región. Resulta interesante ver casos que permitan tener un panorama de cómo se fue configurando “lo femenino” en América Latina con la influencia de la institucionalización y la profesionalización de la ginecología.

Oliva López (1998, 2010) argumenta la importancia de estudiar los postulados de la ciencia médica y demuestra de qué manera la ignorancia en el área de la ginecología, en el caso de los médicos mexicanos del siglo XIX, repercutió en las representaciones del cuerpo femenino, desplegando una serie de prácticas médicas inadecuadas. De ahí la trascendencia de la

revisión y exhibición de los contenidos de las revistas médicas, porque da la posibilidad no sólo de cuestionar las ideas del modelo médico a lo largo del tiempo, sino también de entender cómo se ha conformado ese modelo y qué concepciones siguen operando.

Escribir desde la plataforma científica no es sólo una acción en la que se ordenan palabras y oraciones; además de tener motivaciones específicas, este tipo de escritura nos lleva a entender los contextos particulares de la sociedad en la que se produce, para así analizar determinados grupos, como el gremio de los obstetras, pero también indagar sobre la sociedad misma en su conjunto. Rosa Medina (1999) argumenta que el texto científico, como discurso, dota al mundo de significados y tiene efectos que regulan las conductas, de ahí la relevancia de cuestionar el poder textual. Mucho del contenido de la RCOG, que era aceptado por las autoridades médicas como verdades irrefutables, está colmado de ideas y prácticas indiscutiblemente violentas que muestran un orden y una jerarquía social que hoy puede ser revisitada y debatida.

Las posibilidades de cuestionar el discurso científico

Presentar críticas o desacuerdos sobre algunos supuestos de la ciencia no es un ejercicio nuevo, pero parece cada vez más urgente proponer análisis que se esfuercen por decodificar las ideas y prácticas que ha utilizado la medicina moderna para situar un discurso de poder particular. No es un secreto que, en la actualidad, el modelo médico occidental está en crisis, y aunque no fue propósito de esta investigación discutir sus entramados económicos, políticos, sociales y culturales, es necesario hacer una observación, porque es en el encuentro entre la crisis de la estructura del sistema de salud y el *habitus* médico autoritario (Castro, 2014) donde se abren nuevas rutas de investigación y otras posibilidades para cuestionar el discurso y las prácticas médicas.

Precisamente, el concepto de *habitus* médico autoritario que propone Castro (2014) da cuenta de cómo en el campo médico se producen subjetividades y rasgos autoritarios en los profesionales, los cuales se ven reflejados en la práctica médica, pero que son adquiridos de acuerdo con una correspondencia estructural. En la revisión de la RCOG no se desconoce la corresponsabilidad tanto del campo médico como de la misma sociedad en las estructuras de poder, lo que condiciona algunas significaciones sociales.

Tampoco se puede perder de vista que los movimientos y estudios feministas, particularmente los latinoamericanos⁹, han sido un punto de partida en términos prácticos y teórico-metodológicos para esta investigación, debido a que es gracias a su agenda de trabajo que se pueden proponer análisis para evidenciar qué esconden los diferentes frentes de poder y cómo se enlazan con el sistema patriarcal. Lo cierto es que actualmente hay un cuestionamiento constante y un rechazo hacia las formas en las que muchas mujeres son intervenidas y tratadas en sus procesos de embarazo y parto, pero también se desdibujan, cada vez con mayor fuerza, las ideas que antes parecían inalterables. Estas condiciones seguirán impulsando nuevas posibilidades de cuestionar el discurso científico-médico y sus implicaciones.

Conclusiones

En este artículo se describe, analiza y problematiza el discurso científico-médico sobre la mujer embarazada plasmado en la RCOG en el periodo de 1950 a 1970. A través de su revisión, la revista permitió evidenciar que algunos de sus contenidos demuestran que el discurso de la ciencia ha tenido pretensiones de neutralidad, con las que ha querido esconder –aunque a veces ha sido muy evidente– cuestiones de carácter social, ideológico y moral que resultan perjudiciales para las ideas que las sociedades han ido construyendo, sobre todo para la concepción que se tenga respecto a lo que es verdad y lo que no. En este caso fue posible rastrear la construcción de una imagen particular de la mujer desde el discurso obstétrico colombiano, que posibilitó su medicalización y patologización, y también cómo influyó el contexto conservador y católico de la época, así como el lugar de poder que le fue otorgado al especialista. Con la descripción y análisis de las cuatro narrativas expuestas, se puede ver cómo se reforzaba, mediante la ciencia, la idea de que el único destino posible para la mujer era ser madre y que, por naturaleza, le correspondía el espacio doméstico. Además, la idea de su supuesta inferioridad respecto a lo masculino fue irresponsablemente divulgada durante años a través de la revista. Este material se utilizaba tanto para conformar un gremio particular de obstetras en Colombia como para formar a los nuevos profesionales en esa área.

⁹ Aspectos como la maternidad –deseada y no deseada– se ha situado como un fenómeno central de los feminismos regionales, lo cual ha sido un aspecto importante de diferenciación de los feminismos en Europa y Estados Unidos (Arcos, 2018).

El archivo de la RCOG conserva el registro de las formas en que las mujeres embarazadas fueron representadas por algunos ginecobstetras colombianos de mediados del siglo XX a través de la escritura científica. Se logró reconocer que estas eran percibidas como enfermas, y que a su sintomatología los obstetras le asignaban, en la mayoría de los casos, desórdenes mentales o cierto tipo de conflictos psicológicos y descontroles nerviosos, que además se relacionaban con un psiquismo deformado característico de la maternidad. El hecho de ser mujeres, embarazadas y madres les otorgaba unas propiedades casi innatas de personas ansiosas, hostiles, conflictivas e histéricas, ideas que eran aceptadas médica y socialmente consideradas como “naturales”. Además, las embarazadas eran, para algunos obstetras, seres ignorantes que no acudían a la razón, con una muy baja capacidad intelectual y un nivel mental reducido, personas que tenían absoluto desconocimiento de sus propios procesos durante el embarazo. Las llamaban pusilánimes y neuróticas, mientras ellos se autoproclamaban seres con una superioridad amparada por la razón, lo cual los ubicaba en una categoría de héroes poseedores de una valentía adquirida no solo a través de su profesión médica, sino también como hombres fuertes ante la fragilidad, pasividad, inseguridad y cobardía femenina.

Las mujeres eran señaladas de mentirosas, hipocondríacas y desobedientes. Para algunos obstetras, sus pacientes los engañaban en cuestiones como los síntomas, pues los consideraban exageraciones propias de la condición del embarazo. Las sensaciones y emociones de las embarazadas no se valoraban; incluso el dolor en el parto se interpretaba como un fenómeno condicionado por la sociedad, pero ficticio. Otros estados asociados a la aflicción o la intranquilidad se leían por los médicos como emociones demasiado temperamentales, que en algunos casos terminaban incluso en comportamientos, según ellos, agresivos.

Sumado a esto, todas las formas de representar a la mujer embarazada estaban envueltas en las ideas que la Iglesia católica tenía sobre la mujer en general. López (1998) recuerda que la medicina hereda la moral de la religión como discurso de control del cuerpo. El lenguaje sesgado, excluyente y, en algunos casos violento con el que se escribía en los artículos de la revista permite proponer posibles contribuciones con respecto al trato que reciben aún en la actualidad las mujeres. La revisión de la RCOG no se puede considerar un ejercicio de argumentación en contra de la ciencia, pero sí es útil para problematizar las formas discursivas de esta y los posibles efectos que

tienen en la sociedad, como la hoy reconocida violencia obstétrica. Además, como lo apunta Medina (1999), es fundamental comprender cómo se hace plausible el discurso de los textos científicos que ocupan un lugar autorizado y de privilegio.

Por último, se sugiere una agenda de investigación a futuro en la que se incluya la revisión y el análisis de archivos de revistas de obstetricia y ginecología de otros países de América Latina y el Caribe, que permita rastrear elementos en común, pero también aspectos que se diferencien según las realidades nacionales. Como se demuestra a lo largo de este artículo, rastrear las ideas imprecisas que se divulgaron a través de la escritura científica permite entender cómo algunas de ellas siguen operando en la actualidad, incluso bajo condiciones completamente diferentes.

Referencias

- Agostini, C. 2001. Médicos y parteras en la ciudad de México durante el porfiriato. En G. Cano y G. Valenzuela, (coords.). *Cuatro estudios de género en el México urbano del siglo XIX*. México: Programa Universitario de Estudios de Género, pp. 71-95.
- Arcos, C. 2018. Feminismos latinoamericanos: deseo, cuerpo y biopolítica de lo materno. *Debate feminista*, 55, pp. 27-58. Disponible en: <https://doi.org/10.22201/cieg.01889478p.2018.55.02>
- Arguedas, G. 2017. Reflexiones sobre el saber/poder obstétrico, la epistemología feminista y el feminismo descolonial, a partir de una investigación sobre la violencia obstétrica en Costa Rica. *Solar*, 12(1), pp. 65-89. DOI. 10.20939/solar.2016.12.0105
- Baldwin, M. 2010. *"Nature" and the making of a scientific community, 1869–1939*. Estados Unidos: Princeton University.
- Blázquez, N. 2011. *El retorno de las brujas. Incorporación, aportaciones y críticas de las mujeres a la ciencia*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Camacho, J. 2008. Estado y religión católica en Colombia. *Derecho y realidad*, 12, pp. 145-151. Disponible en: https://revistas.uptc.edu.co/index.php/derecho_realidad/article/view/5030/4099
- Castro, A. y Savage, V. 2019. Obstetric violence as reproductive governance in the Dominican Republic. *Medical anthropology*, 38(2), pp. 123-136. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/01459740.2018.1512984>

- Castro, R. 2014. Génesis y práctica del *habitus* médico autoritario en México. *Revista mexicana de sociología*, 76(2), pp. 167-197. Disponible en: <https://www.scielo.org.mx/pdf/rms/v76n2/v76n2a1.pdf>
- Castro, R. y Frías, S. 2022. *Violencia obstétrica y ciencias sociales: estudios críticos en América Latina*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Conrad, P. 1992. Medicalization and social control. *Annual review of Sociology*, 18(1), pp. 209-232. Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/2083452>
- Cuenú, J. 2020. Fundamentación teórica de la propuesta metodológica de Norman Fairclough e Isabela Fairclough. *Cinta moebio*, 68, pp. 181-191. Disponible en: <https://doi.org/10.4067/S0717-554X2020000200181>
- Elío-Calvo, D. 2022. La medicalización de la vida. *Revista Médica La Paz*, 28(2), pp. 77-87. Disponible en: <http://www.scielo.org.bo/pdf/rmc-mlp/v28n2/1726-8958-rmcmlp-28-02-77.pdf>
- Espinoza, E. 2022. La pirámide de la violencia obstétrica: dimensiones culturales y estructurales. En R. Castro y S. Frías, (eds.). *Violencia obstétrica y ciencias sociales: estudios críticos en América Latina*, pp. 103-141. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Fairclough, N. 2006. *Discourse and social change*. Estados Unidos: Polity Press.
- Fiasson, L. 2022. Histeria femenina: La patologización del feminismo. *ECOS-Estudos Contemporâneos da Subjetividade*, 12(2), pp. 209-219. Disponible en: <http://www.periodicoshumanas.uff.br/ecos/article/view/3182>
- Foucault, M. 1999. El nacimiento de la medicina social. *Medicina Tradicional México*, 3 (11), pp. 3-16.
- _____ 1999. *Estrategias de poder*. (V. Fernández y U. Álvarez, trad.). España: Paidós.
- _____ 2007. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. México: Siglo veintiuno Editores.
- Gaitán, H. 2010. Palabras del Editor en la conmemoración de los sesenta años de la Revista Colombiana de Obstetricia y Ginecología en el marco del XXVII congreso de la especialidad. *Revista Colombiana de Obstetricia y Ginecología*, 61(2), pp. 100-107. Disponible en: <https://doi.org/10.18597/rcog.276>

- Gaitán-Duarte, H., Rubio-Romero, J. y Grillo-Ardila, C. 2018. La Revista Colombiana de Obstetricia y Ginecología como valor para la Federación Colombiana de Obstetricia y Ginecología, FECOLSOG. *Revista Colombiana de Obstetricia y Ginecología*, 69(4), pp. 235-238. Disponible en: <https://revista.fecolsog.org/index.php/rcog/article/view/3285/3501>
- Haraway, D. 1995. *Ciencia, ciborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza* (M. Talens, trad.) España: Ediciones Cátedra.
- Harding, S. 1996. *Ciencia y feminismo*. España: Ediciones Morata.
- López, O. 2010. *El dolor de Eva. La profesionalización del saber médico en torno al cuerpo femenino en la segunda mitad del siglo XIX en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- . 1998. *Enfermas, mentirosas y temperamentales. La concepción médica del cuerpo femenino durante la segunda mitad del siglo XIX en México*. México: Plaza y Valdés Editores.
- Medina, R. 1999. Ideas para perder la inocencia sobre los textos de ciencia. En M. Barral et al., eds. *Interacciones ciencia y género. Discursos y prácticas científicas de mujeres*. España: Icaria Editorial.
- Nature. 2022. How Nature contributed to science's discriminatory legacy. Editorial. *Nature*, 609, pp. 875-876. Disponible en: <https://doi.org/10.1038/d41586-022-03035-6>.
- Noguera, C. 2003. *Medicina y Política: discurso médico y prácticas higiénicas durante la primera mitad del siglo xx en Colombia*. Colombia: Fondo Editorial Universidad EAFIT.
- Sampaio, J., Lopes, T. y Bento, T. 2019. Um corte na alma: como parturientes e doulas significam a violência obstétrica que experienciam. *Revista Estudos Feministas*, 27(3). Disponible en: <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2019v27n356406>
- Sánchez, D. 1999. Androcentrismo en la ciencia. Una perspectiva desde el análisis crítico del discurso. En M. Barral et al., eds. *Interacciones ciencia y género. Discursos y prácticas científicas de mujeres*. España: Icaria Editorial.
- . 2008. El discurso médico, piedra angular de la construcción de las relaciones de género en la época contemporánea. *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*. 60(1), pp. 63-82. Disponible en: <https://doi.org/10.3989/asclepio.2008.v60.i1.244>

- Sanz, V. 2005. Una introducción a los estudios sobre ciencia y género. *Argumentos de razón técnica*, 8, pp. 43-66. Disponible en: https://institucional.us.es/revistas/argumentos/8/art_3.pdf
- Scott, J. 2008. *Género e historia* (C. Vila, trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Silva-Mojica, C. 2003. Los métodos Psicosomáticos en la Educación para la Maternidad. *Medicina*, 25(3), pp. 162-167. Disponible en: <https://revistamedicina.net/index.php/Medicina/article/view/63-2>
- Sosa, I. 2018. Estratificación de la reproducción y violencia obstétrica en servicios públicos de salud reproductiva. *Alteridades*, 28(55), pp. 87-98. Disponible en: <https://doi.org/10.24275/uam/izt/dcsh/alteridades/2018v28n55/sosa>
- Vallana, V. 2020. “La enfermedad normal”: Aspectos históricos y políticos de la medicalización del parto. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, pp. 90-107. Disponible en: <https://www.scielo.br/j/sess/a/8dTQGdvHnBMN8S-5MYmnBwFP/?lang=es>
- Van-Dijk, T. 2000. El discurso como interacción social. En T. Van-Dijk (comp.). *El Discurso como interacción social*. Gedisa.
- _____. 2016. Análisis crítico del discurso. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 30, pp. 203-222. Disponible en: <https://doi.org/10.4206/rev.austral.cienc.soc.2016.n30-10>
- Viveros, M. 1995. Saberes y dolores secretos: Mujeres, salud e identidad. En L. Arango, M. León, y M. Viveros, (comps.). *Género e identidad: Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*. Colombia: Tercer mundo Editores.

La influencia de la Revolución cubana en Rodolfo Walsh como escritor y militante. El testimonio y la denuncia, escrituras comprometidas

A influência da revolução cubana em rodolfo walsh
como escritor e militante. O testemunho e a denúncia,
escritas comprometidas

Wendolyn del Carmen Martínez García

Resumen

El objetivo de este trabajo es estudiar cómo el contexto político argentino de la segunda mitad del siglo XX y la colaboración con la Revolución cubana transformaron el rol del escritor Rodolfo Walsh a militante y lo consolidaron como precursor de los relatos testimoniales en Latinoamérica. En la primera parte del artículo, se relatará su acercamiento con la militancia peronista en Argentina con la investigación y escritura de *Operación masacre* y *El Caso Satanowsky*. En la segunda parte del artículo se expondrán las dos etapas en las que Walsh participó en la Revolución, como periodista en Prensa latina (1959-61) y la última como escritor en Casa de las Américas (1968-76). En la tercera, se analizará la definición de Walsh sobre el testimonio en relación con las pugnas literarias de la época y el contra canon que se fue gestando en Casa de las Américas y que legitimó el testimonio como un género en 1970.

Palabras clave: Revolución cubana, militancia, testimonio, escritor, anti-intelectualismo.

Resumo

O objetivo principal deste artigo centra-se em como se desenvolveu o contexto político argentino durante la segunda metade do século XX. A Revolução cubana, em curso na época, aparentemente influenciou o papel de Rodolfo Walsh como escritor. Ao mesmo tempo que se tornou um militante ativo, também se estabeleceu como um precursor de histórias testemunhais na América Latina. Na primeira parte do artigo será narrada sua abordagem da militância peronista na Argentina com a pesquisa e redação de *Operación Masacre* / (Operação Massacre) e *El Caso Satanowsky* / (O Caso Satanowsky). A seção subsequente do artigo examinará o envolvimento de Walsh em A Revolução, que pode ser categorizado em duas fases distintas: a primeira como jornalista da Prensa Latina (1959-61) e a segunda como escritor associado da Casa de las Américas (1968-76). Na terceira seção, será analisada a definição de testemunho de Walsh; primeiro, sobre as lutas literárias da época; e em segundo lugar, o papel contra-canónico que desempenhou e desenvolveu na Casa De Las Américas, e o seu testemunho legitimado como género em 1970.

Palavras-chave: Revolução cubana, militância, testemunho, escritor, anti-intelectualismo.

Introducción

En este trabajo se analiza cómo el contexto político argentino de la segunda mitad del siglo XX y la colaboración con la Revolución Cubana transformaron el rol del escritor Rodolfo Walsh en militante, consolidándolo como precursor de la escritura de relatos testimoniales en el campo literario latinoamericano. Dichos cambios y posicionamiento se expondrán con base en la influencia y retroalimentación entre los textos de Walsh y el fenómeno social contrarrevolucionario argentino y latinoamericano. La hipótesis a comprobar es que la renovación de su expresión escritural fue una respuesta al contexto sociopolítico de su época, marcado por los debates en torno a la Revolución cubana y a la labor intelectual revolucionaria. Walsh contrapuso el relato testimonial al discurso del Estado y a lo que se definía como literario, y cambió su rol social de escritor a militante.

El texto “Literatura y sociedad” del crítico brasileño Antonio Candido ha sido base teórica de este trabajo, ya que cuestiona la influencia de lo social en el arte y explica en qué medida este repercute en su sociedad al relacionar al artista, la obra y el público en una estructura sociopolítica que genera o renueva determinadas técnicas de comunicación o difusión de ciertos valores ideológicos en la configuración de un objeto artístico, como el surgimiento de los relatos testimoniales de Walsh.

El acercamiento de Rodolfo Walsh al movimiento peronista comenzó con las investigaciones de *Operación Masacre* (1957) y *El caso Satanowsky* (1958), que tuvieron como consecuencia su primer enfrentamiento con el Estado argentino y su primer encuentro con la Revolución en Cuba. Walsh participó en la isla, primero como periodista en *Prensa Latina* (1959-61), cuando el ámbito internacional estaba dividido en dos polos: Estados Unidos y la Unión Soviética. El segundo periodo de colaboración con la Revolución fue de 1968 hasta 1977 –año de su desaparición–, por una invitación de Casa de las Américas, en voz de Francisco Urondo, para asistir a un congreso de intelectuales que redefiniría las directrices a seguir en el proceso revolucionario latinoamericano y las nuevas exigencias estéticas y sociales del arte y la literatura.

Cabe resaltar que el contexto sociopolítico latinoamericano de esa época dividió al campo literario latinoamericano en dos propuestas escriturales: 1) una autorreferencial, por tanto excluyente, experimental y no figurativa, y 2) una antiintelectual, accesible para el pueblo, enfocada en exponer la realidad con un lenguaje sencillo para educar e informar. Esta última opción generó desconfianza y temor entre los escritores que apoyaban a Cuba ante el supuesto establecimiento de un realismo socialista caribeño sin generar rompimientos.

La fricción comenzó cuando Castro estuvo de acuerdo con la invasión soviética a Checoslovaquia en 1968. Tres años después, el acoso y encarcelamiento del poeta cubano Heberto Padilla por su poemario *Fuera del juego* (1968) y acciones contrarrevolucionarias produjeron un inevitable cisma. Un grupo de intelectuales concibió este hecho como algo similar al Caso Dreyfus, ya que Padilla era una víctima de represión; mientras que aquellos que apoyaban a Cuba denunciaron una exageración y un pretexto para difamar a la Revolución; entre estos últimos se encontraba Rodolfo Walsh.

El estudio del posicionamiento de Walsh a favor de la Revolución como escritor y militante permite describir el modo en que el testimonio y la denuncia fueron integrándose al corpus de la literatura antiintelectual por su compromiso social acorde con el arte revolucionario latinoamericano y con el marco sociopolítico de la región. Por ello, se justifica el análisis de la repercusión de los relatos testimoniales en esa interconexión entre obra, sociedad y artista que señala Antonio Candido.

***Operación masacre* y *Caso Satanowsky*. El despertar del militante y el nacimiento del género del relato testimonial y la denuncia**

El relato testimonial *Operación masacre* (1957) fue el resultado de la reescritura de la investigación periodística¹ de Rodolfo Walsh, con el apoyo de Enriqueta Muñiz, sobre el fusilamiento clandestino de doce hombres, algunos peronistas, en el basural de José León Suárez, el 9 de junio de 1956. Esa noche, ellos escuchaban una pelea de boxeo, pero solo algunos esperaban el anuncio, en la transmisión radial, del levantamiento de los generales Valle y Tanco para restituir a Juan Domingo Perón en el poder.

La reunión nocturna fue interrumpida por el teniente coronel Desiderio Fernández Suárez, quien ordenó su detención y fusilamiento antes del horario de la aplicación de la Ley Marcial. La búsqueda de justicia para las víctimas comenzó después de que Rodolfo Walsh escuchara el testimonio de Juan Carlos Livraga y publicara la nota “Castigo a los culpables” el 25 de diciembre de 1956 en el periódico *Propósitos*.

La idea de integrar toda la investigación en un libro nació de la elaboración de nueve notas en las que Walsh reescribió su trabajo de investigación, publicadas entre el 29 de mayo y el 29 de julio de 1957 en la revista *Mayoría*, de los peronistas Tulio y Bruno Jacovella. Aunque fue “un libro que no encontraba editor”, la primera edición se consiguió en julio de 1957 por medio de la Editorial Sigla, del nacionalista católico Marcelo Sánchez Sorondo.

En palabras de Antonio Candido, una obra que “depende estrictamente del artista y de las condiciones sociales que determinan su posición [...]; focalicemos en el influjo ejercido por los valores sociales, ideologías y sistemas de

¹ En la edición crítica de Roberto Ferro, *Operación masacre seguido de la campaña periodística* de 2009, publicada por ediciones de La Flor, se encuentran los artículos periodísticos y el nombre de las revistas, los periódicos y semanarios sindicales en los que se publicaron. El objeto de estudio de este trabajo es el libro, ya que Rodolfo Walsh ha integrado los testimonios y los reportajes de la investigación en un innovador trabajo escritural para su época.

comunicación, que en ella se transmutan en contenido y forma, discernibles apenas lógicamente, pues en realidad decurren del impulso creador como unidad inseparable” (2007, pp. 57-58). Esto se ejemplifica en los relatos testimoniales de Walsh; por ejemplo, escribió *Operación Masacre* en un nuevo sistema de comunicación cuyo fin no era simplemente informativo, sino con la “convicción de que la divulgación de una noticia es el mejor modo de proteger al denunciante” (Ferro, 2009, p. 148). La forma y el contenido del texto se configuran, entonces, como una denuncia y defensa ante la palabra oficial, ante la ley.

Por lo tanto, el “yo también fui fusilado” de Livraga y el testimonio de las víctimas o sus familiares son la materia prima que utiliza Walsh para expresar, mediante la ficcionalización de los hechos, la vulnerabilidad de los civiles fusilados y la brutalidad policial, además de dar cuenta al lector de lo que posiblemente los llevó al lugar de su detención antes de que la violencia del Estado les arrebatara la vida o la libertad sin una investigación previa.

En cuanto a las condiciones sociales de su recepción, Walsh creía que el testimonio de Livraga sería una historia que los diarios argentinos se pelearían por publicar, pero la mayoría cerró sus puertas. Los semanarios sindicales peronistas o católicos fueron los únicos que se atrevieron a publicar y dar seguimiento al caso Livraga. En el “Prólogo a la 1ª edición en el libro (julio de 1957)”, menciona:

Escribí este libro para que fuera publicado, para que actuara, no para que se incorporase al vasto número de las ensoñaciones de ideólogos. [...] Quienquiera me ayude a difundirlos y divulgarlos, es para mí un aliado a quien no interrogo por su idea política [...]. Mientras los ideólogos sueñan, gente más práctica tortura y mata. (Ferro, 2009, p. 225).

A pesar de que Fernández Suárez fue ascendido a coronel con total impunidad en 1958, el triunfo de Arturo Frondizi creó la expectativa de un cambio político; no obstante, los culpables de la *Operación Masacre* no serían castigados ni los sobrevivientes restituidos. Por consiguiente, Walsh se sintió decepcionado, ya que le había entregado personalmente a Frondizi una copia del texto, pero no tuvo ninguna relevancia para su gestión.

El caso *Satanowsky* obtuvo el mismo resultado. El asesinato del doctor Marcos Satanowsky fue orquestado por la Revolución Libertadora en 1958 por defender la causa de Ricardo Peralta Ramos, quien había solicitado un

préstamo a Miguel Miranda –presidente del Banco Central y figura clave para el gobierno de Perón– con el objetivo de sostener el diario *La Razón*.

La Revolución Libertadora quiso confiscar el diario, manipulando el caso del préstamo e inventando una supuesta venta al gobierno de Perón, lo que les permitiría adquirirlo. Sin embargo, Satanowsky tenía pruebas suficientes para demostrar el fraude por parte de los militares. La primera repercusión contra el abogado fue su expulsión de la cátedra en la Facultad de Derecho, y como no desistió, lo asesinaron y manipularon la escena del crimen.

Walsh publicó el libro hasta 1973, pero la averiguación de los hechos la realizó entre el 9 de junio y el 15 de septiembre de 1958 en la revista *Mayoría*. Las notas periodísticas, en palabras de Roberto Ferro, estaban estructuradas:

el ensayo, la denuncia, la investigación periodística, el testimonio, las historias de vida y, básicamente, el relato policial. Todos estos registros se fusionan en una escritura con gran diversidad de ritmos y matices, en la que el suspenso puntúa la espera de la revelación de lo desconocido o de la incertidumbre ante lo que ha acontecido (2010, p. 23).

Ese suspenso o estado de tensión se mantuvo durante varios años, a la par de las posteriores ediciones de *Operación Masacre* y la publicación de los otros relatos testimoniales, *El caso Satanowsky* y *¿Quién mató a Rosendo?* Aunque el discurso jurídico derrotó a los relatos testimoniales en ese momento de la historia argentina, estos relatos se mantuvieron en la memoria colectiva de los militantes peronistas cuando Walsh regresó de Cuba.

Rodolfo Walsh en Cuba

Desanimado por la derrota de *Operación Masacre* ante los tribunales, Rodolfo Walsh respondió al llamado de la Revolución, transmitido por su compatriota Jorge Masetti, director de Prensa Latina, en abril de 1959. Su primer trabajo consistía en establecer una oficina de la agencia en Brasil, pero fracasó debido a la intervención de la agencia estadounidense United Press. Entonces se dirigió a Cuba en vísperas de las celebraciones del aniversario del asalto al cuartel Moncada, el 26 de julio, para integrarse al equipo.

La agencia de noticias cubana no tardó en ser señalada como un medio de control al servicio de Fidel Castro. Sin embargo, en palabras de Walsh, Prensa Latina era “tan oficial como United Press, Reuter o France-Press: no hay en el mundo una agencia que no responda a los intereses de un Estado

nacional o de un grupo monopolista estrechamente vinculado a ese Estado [...] [la diferencia con Prensa] consiste en que los países dominantes del mundo occidental prohíben ese lujo a los países dependientes” (McCaughan, 2015, p. 85).

En el “Reportaje a Walsh y, a través de él, a Cuba” (17 de enero de 1960), Juan Bautista Brun le preguntó si había una infiltración comunista en Cuba, a lo que el escritor argentino respondió que era:

una torpe mentira, inventada por las agencias de noticias norteamericanas. Castro, simplemente, no ha caído en el macartismo burdo que preconiza el Departamento de Estado, pero los comunistas no tienen en su gobierno más influencia (y sí, quizá, menos) que otros grupos o partidos (Baschetti 1994, p. 259).

La intromisión estadounidense, a través de sus agencias de noticias, ejemplifica la hostilidad que la Revolución tuvo que enfrentar desde 1959. En la nota “No te fíes de un enviado especial” (15 de noviembre de 1960), Walsh reiteró su postura sobre el movimiento revolucionario en respuesta a un reportaje de *Clarín* (11 de octubre) que alertaba sobre la censura y mencionaba “nubes rojas en la noche cubana” debido a la presencia de un cartel en la calle que decía: “no te fíes... de un extraño”. Sin embargo, lo que no se aclaró en otra nota fue que dicho cartel era el título de una película de Gwen Watford y Patrick Allen (Baschetti 1994, pp. 268-271).

El mayor aporte de Walsh a la Revolución ocurrió cuando interceptó y descifró una serie de criptogramas (del 14 de noviembre de 1960 al 26 de enero de 1961) mediante el teletipo de Prensa Latina, en los que se revelaba la comunicación entre Guatemala y Estados Unidos para frenar la supuesta infiltración comunista traída por la Revolución. Además, se estaba entrenando a un grupo de exiliados cubanos para invadir Playa Girón en abril de 1961 y derrocar a Castro. Esta información permitió que la Revolución se defendiera ante el intento de invasión.

No obstante, la publicación del trabajo periodístico de Walsh en la nota “Guatemala, una diplomacia de rodillas” –en la revista *Che* de Buenos Aires, el 9 de marzo de 1963– generó desconfianza en el partido, pues se interpretó como una filtración de información. En consecuencia, se pidió la salida de Masetti y de Walsh del país en ese mismo año. Poupée Blanchard recordó “que tan intenso como el entusiasmo por el éxito del desciframiento fue el enojo de los dirigentes cubanos ante la publicación. ‘Sin embargo [...] Fidel

lo perdonó después, aludiendo a la invitación para visitar la isla que recibió Walsh en diciembre de 1967” (Jozami, 2006, p. 115)

Rodolfo Walsh y el peronismo después de Cuba

El regreso a Argentina fue difícil, ya que el prestigio de haber estado en Cuba no se reflejó en ofertas de trabajo, lo que lo llevó a ayudar en la tienda de antigüedades de su entonces esposa, Estela Poupée Blanchard. Además, Walsh quería tomarse un descanso de la política y volver a la literatura, específicamente, a crear la novela que lo consagraría como escritor. “Cuando estaba en el negocio, pasaban por ahí numerosos militantes con la esperanza de reclutarlo para alguna de las tantas organizaciones que surgían inspiradas en la Revolución cubana” (McCaughan, 2015, p. 107), y su esposa tenía que negarlo mientras él se escondía en la parte trasera del local.

Los fines de semana Walsh se refugiaba su casa del Tigre para pensar y escribir. El resultado de su proceso creativo fue la publicación de dos guiones teatrales: *La batalla* y *La granada*, así como el libro *Los oficios terrestres* –que incluye uno de los mejores cuentos argentinos de la época, según David Viñas: “Esa mujer”–; los tres textos fueron publicados en 1965.

Ese mismo año, Walsh renunció a su aislamiento político-literario y participó en el concurso de *La Nación* con el guion teatral *La batalla*. No ganó el premio, y en una carta le explicó a su hija Victoria la principal razón: “Aquí hay todo un sector de la cultura ‘oficial’ y del periodismo ‘serio’ que nunca me van a perdonar que haya escrito *Operación masacre*, *Caso Satanowsky* y que haya estado en Cuba” (McCaughan, 2015, p. 111). El argentino Osvaldo Bonet, actor y director de teatro, miembro del jurado de ese concurso, dijo lo siguiente sobre el guion Walsh:

Obviamente no fue la opinión dominante del jurado. Yo estuve apoyado por alguien que no recuerdo, pero la mayoría dijo que no, no podían aprobar o premiar en ese momento político una obra así, sobre todo porque ponía al Ejército de forma tan ridícula. [...]. Ante este fracaso, digamos, yo me dije a esta obra la tengo que dar [...]. Preparé el elenco, ensayamos y bueno, ahí apareció Rodolfo Walsh (Arrosagaray, 2006, p. 17).

El “momento político” al que se refería el jurado era el golpe de Estado a Arturo Frondizi en 1962; el llamado a elecciones por parte de los militares y el triunfo de Arturo Illia en 1963. En 1964, algunos grupos peronistas de la

Confederación General del Trabajo se incorporaron a la resistencia armada, respaldados por Juan Domingo Perón y por el abogado argentino John William Cooke, quien había participado como guerrillero en la Revolución cubana.

Como se menciona en el primer apartado, *Operación masacre* fue respaldada por el peronismo católico en 1957, pero la búsqueda de justicia para las víctimas no obtuvo resultados. Sin embargo, la tensión en contra de la violencia estatal aumentaba tanto en la sociedad como en el movimiento peronista. La justicia para las víctimas del basural de José León Suárez llegó en 1964, coincidiendo con la segunda edición del relato, publicada por Continental Service y titulada *Operación masacre y el expediente Livraga: la prueba judicial que conmóvió al país*.

En una carta dirigida a Donald Yates, un investigador literario y periodista norteamericano, Walsh expresó que el Congreso aprobaría una ley que indemnizaría a los sobrevivientes de los fusilamientos:

Acaba de aparecer una segunda edición de *Operación masacre*, con nueva evidencia. Simultáneamente, entró en la Cámara de Diputados un proyecto de ley que dispone una indemnización a los familiares de las víctimas de aquel episodio, usando mi libro como argumento. De manera que mi pequeño caso Dreyfus parece a punto de cerrarse, después de siete años, y ahora hay una posibilidad de que se filme una película con mi libro (Walsh, 2016, pp. 500-501).

Esta cita reafirma la hipótesis y la pertinencia del análisis desde la perspectiva de Antonio Cándido, ya que el relato testimonial fue una respuesta al marco sociopolítico y literario argentino, constituyéndose en un contra discurso frente a la versión oficial de los hechos por parte del Estado. *Operación masacre* sirvió, entonces, como un archivo documental que ayudó a obtener justicia para las víctimas del fusilamiento por medios legales y, a su vez, se convirtió en una lectura fundamental para el peronismo revolucionario.

El general Juan Domingo Perón también reconoció la importancia de la obra, y en 1968 lo presentó a Raimundo Ongaro (líder de la Confederación General del Trabajo de los Argentinos, una agrupación independiente de la CGT Vandorista) para que colaboraran en el semanario de la CGTA. Horacio Verbitsky recordó lo siguiente:

Sí, cuando Rodolfo sale, Perón le presenta a Ongaro, y a Ongaro le dice este es un hombre que, aunque no sea peronista, todos los peronistas estamos en deuda con él. Es el autor de *Operación masacre* (Arrosagaray, 2006, p. 26).

Periodismo comprometido: el Semanario de la CGTA

La Confederación General del Trabajo (CGT) se creó en 1930 y se declaró autónoma e independiente de todo partido político o ideología. En sus inicios, estaba conformada por trabajadores del transporte, de la industria y por obreros extranjeros. Posteriormente, con Juan Domingo Perón a cargo de la Secretaría del Trabajo en 1944, el número de afiliados aumentó, y se creó una estructura burocrático-sindical que se solidificó cuando asumió la presidencia en 1946. Tras el Golpe de Estado de 1955 y el exilio de Perón, el liderazgo de la organización quedó en disputa “entre quienes confiaban en el eventual regreso del líder y quienes optaron por entablar una nueva relación negociadora con el gobierno de turno, fuera democráticamente elegido o de facto. No obstante, ningún dirigente sindicalista podía conducir su política sin negociar su posición con Perón” (Bertranou, 2006, p. 131).

En 1968, durante la dictadura del general Juan Carlos Onganía, Raimundo Ongaro fue el dirigente de la CGT. La Confederación se dividió en tres grupos, según su nivel de participación con el gobierno en turno:

la Nueva Corriente de Opinión o ‘participacionistas’, que nucleaba a gremios con 596.863 afiliados, se mantuvo fuera de la CGT y en buena relación con Onganía; la CGT Azopardo o ‘dialoguistas’ con 770.085 afiliados bajo la influencia de Augusto Vandor desde la Unión Obrera Metalúrgica; y la CGT de los Argentinos o ‘rebelde’, con 286.184 afiliados que seguían a Raimundo Ongaro” (Bertranou, 2006, pp. 132-133).

La participación de Walsh en el Semanario de la CGTA fue una oportunidad para poner en práctica todo lo aprendido en Prensa Latina. Sin embargo, Raimundo Ongaro le interpelaba diciéndole que aún escribía para burgueses. De manera similar, los militantes que le proporcionaron información para investigar el asesinato de los peronistas en la Real de Avellaneda y de Rosendo García, para su tercer relato testimonial, también le hicieron el mismo reclamo. Según el testimonio de El Indio Allende, miembro de las Fuerzas Armadas Peronistas y trabajador de la gráfica, lo condicionaron a escribir para la base:

¿Vos leíste esa obra, “Un Kilo de oro”? Bueno, imagínate que sea durísimamente criticada por nosotros. Entonces [...] [el indio recuerda que le dijo]: No te vengas a hacer el pelotudo, que esta obra tiene que ser dirigida a nuestra gente, flaco, si no, no te vamos a dar los datos [...]. ¡No, no, no flaco, a Borges la gente no lo entiende! Esto era la lucha de clases. Todos se lo decíamos (Arrosagaray, 2006, p. 67).

Este reclamo se centró en el mismo tema de debate en Cuba: escribir para el pueblo y convertirse en un antiintelectual. Esto significaba aceptar “la superioridad de la dirigencia política y la afirmación de que el intelectual revolucionario es quien acepta, precisamente, esa superioridad” (Gilman, 2012, p. 224). ¿Por qué aceptarla? Porque un análisis sociológico o político incomprensible no servía para la lucha, se necesitaba crear nuevos medios de comunicación colectiva y nuevas formas de participación por parte de los escritores. Por lo tanto, Walsh reconoció la necesidad de no ser sólo testigo y decidió colaborar directamente en tareas que permitieran derrocar la dictadura militar argentina, como lo hizo su compañero de Prensa Latina, Ricardo Masetti, en 1964, con el Ejército Guerrillero del Pueblo en la Provincia de Salta.

¿Cuál era el objetivo del Semanario? “Que sea expresión de los trabajadores, de la CGTA y que fuera un instrumento de la rebelión de las bases” (Arrosagaray, 2006, p. 70). Por lo tanto, no debía imponer una postura por parte del escritor. Horacio Verbitsky confirmó el cumplimiento del propósito, ya que eran los obreros quienes hacían las investigaciones:

En el diario teníamos a los corresponsales obreros, que eran personas de las agrupaciones de los lugares, de las fábricas, de los barrios, que mandaban en crudo la información y que en equipo de redacción se reescribía, le dábamos forma, lo procesábamos, tratando de no sacarle el sabor auténtico; la militancia y el arte (Arrosagaray, 2006, p. 71).

Esta publicación no solamente se dedicó a compilar los testimonios de la clase trabajadora, sino que también fue un medio de denuncia. Desde su primer número, publicado el 1° de mayo de 1968, se expresó el rechazo de la CGTA a la violencia policial, económica y laboral que sufrían bajo el gobierno de Onganía: “ya hemos participado, y no como ejecutores, sino como víctimas en las persecuciones, en las torturas, en las movilizaciones, en los despidos, en las intervenciones, en los desalojos. No queremos ya esta clase de participación” (Documentos. *Semanario CGTA*, 1997, p. 7).

En este contexto, Walsh investigó y reconstruyó las muertes de El Griego Blajaquis, Juan Zalazar y Rosendo García, asesinados por Augusto Timoteo Vandor y sus matones en la pizzería La Real de Avellaneda. Una vez más, se enfrentó a la impunidad burocrática del Estado, y el resultado de toda la investigación de La Real de Avellaneda fue publicado inicialmente en breves notas en el *Semanario*. Posteriormente, Walsh reescribió ese material en *¿Quién mató a Rosendo?*, libro publicado en 1969 por la Editorial Tiempo Contemporáneo. Con este texto Walsh se posicionó de manera diferente respecto a la literatura. En el “Prólogo” mencionó que:

Si alguien quiere leer este libro como una simple novela policial, es cosa suya. Yo no creo que un episodio tan complejo como la masacre de Avellaneda ocurra por casualidad [...]; el aprovechamiento del episodio para aplastar a la fracción sindical adversa; y sobre todo la identidad del grupo atacado, compuesto por auténticos militantes de base (Walsh, 2015b, pp. 10-11).

Durante la investigación, Walsh se hizo amigo de los sobrevivientes y compañeros de Zalazar y Blajaquis, en especial de los hermanos Raimundo y Rolando Villaflor, hijos del peronista Aníbal Clemente Villaflor. En 1971, Raimundo Villaflor² invitó a Walsh a integrarse a las filas de las Fuerzas Armadas Peronistas. “La adhesión [...] ocurre en un momento político en el que hay rupturas, reagrupamientos y fragmentaciones de diversas fuerzas políticas. Las fuerzas políticas de izquierda tenían una primera y enorme línea divisoria: vía pacífica o vía armada hacia el socialismo” (Arrosagaray, 2006, p.159), un contexto que llevó a Walsh a unirse a Montoneros en 1973.

Militancia en Montoneros y la Agencia de Noticias ANCLA

La organización Montoneros hizo su aparición en la vida pública en mayo de 1970 con el secuestro del general Pedro Aramburu a manos del comando Juan José Valle. Aramburu fue enjuiciado y sentenciado a muerte por los crímenes cometidos en *Operación Masacre* y por la desaparición del cadáver de Eva Perón. El 1° de junio, Fernando Abal Medina fue el encargado de ejecutarlo. La estrategia e ideología de Montoneros se dieron a conocer en 1971: “La Guerra

² Raimundo Villaflor y los sobrevivientes de la Real fueron llevados, por petición de William Cooke, a entrenarse militarmente en Cuba y conformaron las filas de las Fuerzas Armadas Peronistas.

Popular debe ser total, nacional y prolongada. Le digo total porque presupone la destrucción del Estado capitalista y de su ejército como previos a la toma del poder por el pueblo” (McCaughan, 2015, p. 169).

Según Mario Firmenich, Walsh se integró al Servicio de Inteligencia de la organización, alcanzando el rango de segundo oficial bajo el alias “Esteban”. “Lo conocí personalmente en el año ’73 en la redacción del diario *Noticias*, en una reunión a la que asistí con todo el consejo de redacción” (Arrosagaray, 2006, p. 201). *Noticias* fue una publicación que, si bien pertenecía a Montoneros, aprovechó los resquicios de la legalidad burguesa para retrabajar periodísticamente la información del Servicio de Inteligencia y hacerla llegar a la mayoría del pueblo argentino.

Después del Golpe de la Junta Militar, el 24 de marzo de 1976, que derrocó al gobierno de Estela Martínez de Perón y debido al recrudecimiento de la violencia estatal, surgió una nueva agencia clandestina. ANCLA (Agencia de Noticias Clandestina) “nació como una necesidad frente a una situación de opresión y autoritarismo [,] [...] la agencia de contrainformación buscó ‘parar la ofensiva militar con respuestas políticas’” (Vinelli, 2002, p. 24).

Los objetivos de ANCLA se basaban en proporcionar todos los datos posibles a aquellos que informaban al pueblo. ANCLA fue una herramienta de denuncia que revelaba las contradicciones de las fuerzas armadas y otros grupos de poder (Vinelli, 2002, p. 32). Seis meses después, Walsh creó Cadena Informativa, “que publicaba textos cortos y fáciles de reproducir”:

Cadena Informativa puede ser USTED MISMO, un instrumento para que se libre del terror y libere a otros del terror. [...] El terror se basa en la incomunicación. Vuelva a sentir la satisfacción moral de un acto de libertad. DERROTE AL TERROR. HAGA CIRCULAR ESTA INFORMACIÓN (Vinelli, 2002, p. 53).

Aunque Walsh también criticó los mecanismos de la lucha armada de Montoneros, escribió tres cartas dirigidas a los dirigentes de la organización, dos de ellas tras el asesinato de su hija Vicky, ocurrido el 26 de septiembre de 1976 en un enfrentamiento con militares. En esos documentos, el escritor argentino manifestó su rechazo y les recordaba que la lucha debía ser política y contar con el apoyo popular; es decir, de los peronistas. El asesinato de policías y militares llevado a cabo por la organización incrementó la desconfianza del pueblo y el triunfalismo de Montoneros, que subestimaba la fuerza de exterminio por parte del Estado militarizado.

Lo anterior permite afirmar que Walsh veía en la comunicación con el pueblo el arma más poderosa para vencer cualquier dictadura. Por ello, propuso el testimonio y la denuncia como dos formas esenciales de escritura en la lucha. Fiel a su postura, el 24 de marzo de 1977, Walsh entregó un análisis del primer año en el poder de la Junta Militar, haciéndolo llegar a sus miembros en forma de una carta de denuncia. Tras la entrega de la misiva, se iba a reunir con la esposa de un militante que había sido abandonada por la organización, pero esa cita no se concretó, ya que los militares lo interceptaron. Aunque Walsh intentó defenderse con su revólver, fue abatido a tiros, y su cadáver permanece desaparecido hasta la fecha.

El testimonio y la denuncia

Mientras Estados Unidos buscaba boicotear a Cuba política, cultural y mediáticamente, Rusia estableció con ella una alianza cultural y política que perduró hasta finales del siglo XX. El interés de ambos países se puede explicar con base en el contexto histórico. Después de la Segunda Guerra Mundial, la URSS y los Estados Unidos utilizaron múltiples estrategias para ganar aliados internacionales en diversos campos de poder, incluyendo los intelectuales. Por lo tanto, ni la Revolución Cubana ni el campo literario latinoamericano quedaron exentos de esta pugna.

Los soviéticos convocaron a escritores latinoamericanos mediante el Consejo Mundial de la Paz (1947), cuya función fue apoyar la publicación de revistas y financiar congresos con el fin de aumentar el número de sus militantes. Los Estados Unidos hicieron lo propio con el Congreso por la Libertad de la Cultura (1950), buscando aglutinar a escritores que no estaban de acuerdo con la URSS y que abogaban por la libertad cultural, intelectual y creativa, sin ser necesariamente proestadounidense.

El triunfo de la Revolución simbolizó la esperanza de liberación para los países “tercermundistas”,³ dado que este movimiento no dependió de la

³ El término “tercer mundo”, creado por el francés Alfred Sauvy en 1952, fue adoptado por una fracción del campo intelectual y literario latinoamericano, ya que “designó y describió un conjunto de países sin hacer distinción de continentes ni de razas ni de sistema político [...] [lo que conllevó a un] sentimiento de pertenencia [...] y solidaridad con los países que lo integraban” (Albuquerque, 2011, Ca XI, párr. 2).

Claudia Gilman, en su libro *Entre la pluma y el fusil*, explicó cómo la Revolución cubana, antes de su mayor acercamiento con la URSS en 1968, fue influida por ese concepto, ya que: “en el contexto político bipolar en el que se desarrollaron los procesos de descolonización en Asia y África, la idea de un Tercer Mundo capaz de intervenir políticamente sin aliarse con los

ayuda de la URSS ni de los Estados Unidos. Por lo tanto, inicialmente se vislumbró una Cuba libre de toda filiación, subordinación o dependencia hacia estas dos potencias. En el ámbito de las artes y las letras, “se volvió imperativo dotar al Tercer Mundo de espesor cultural” (Albuquerque, Cap. XI, párr. 2).

Charles Wright Mills, en su libro *Escucha, yanqui*, documentó esta intención, que se materializó con la creación de la institución Casa de las Américas:

Te hablaremos ahora de una esperanza que no todos, pero alguno de nosotros abrigamos. Queremos convertir a la Cuba revolucionaria en un verdadero centro intelectual y cultural del mundo [...] hay bastantes restricciones, bastante pereza proveniente de actitudes estereotipadas. Queremos destruirlas, y la única manera de hacerlo es abrir un foro mundial, plenamente libre (Wright 2019, p. 198).

Por consiguiente, con la Ley núm. 299, el 28 de abril de 1959 se autorizó la fundación de Casa de las Américas, a cargo de Haydée Santamaría. Su primer evento fue celebrado en julio con la Semana Bolivariana, en homenaje a Venezuela. En septiembre se inauguró la Biblioteca José Antonio Echeverría y, a finales de ese año, tuvo lugar la Semana Mexicana, que incluyó una exposición de pintura y grabado. En 1960 se publicó la revista *Casa de las Américas* y se otorgó el primer Premio del Concurso Literario Hispanoamericano, que cambió su nombre a Premio Literario en 1965 (Leiseca, 2011, pp. 19-25).

Gracias a este intercambio cultural, Casa de las Américas se enriqueció con un campo intelectual, inicialmente latinoamericanista y, posteriormente, “tercermundista”. Es decir, “si la solidaridad entre los países de América Latina y el latinoamericanismo había recibido un impulso inédito a partir de la Revolución Cubana, ahora el desafío era lanzarse al mundo entero, lo cual les obligaba a familiarizarse con lugares tan distantes y ajenos como los países árabes o los del África negra” (Albuquerque, 2011, cap. XI, párr. 3).

Sin embargo, la política resultó más importante que la construcción de una cultura libre, ya que la hostilidad estadounidense se intensificó en

Estados Unidos ni con la Unión Soviética fue tomando cuerpo [...] [y] se fue forjando una alianza entre naciones que culminó con la creación del Movimiento de Países No Alineados en Belgrado (1961), al que se sumó Cuba, que promovió una alianza más amplia que se plasmó en 1966 con la Organización de Solidaridad de los Pueblos de África, Asia y América Latina en la conferencia Tricontinental de la Habana” (2012, p. 44).

octubre de 1962 cuando se descubrió que Cuba albergaba misiles rusos, lo que provocó la expulsión del país de la OEA. Como consecuencia del cierre de relaciones con algunas naciones latinoamericanas, Cuba se acercó aún más a la URSS. Bajo este cambio de paradigma, Casa de las Américas tuvo que sostener la cultura en la isla y defenderla ideológicamente, y “cuando todos los gobiernos de América Latina, con la excepción del de México, rompieron relaciones con Cuba, la institución contribuyó a impedir la destrucción total de los lazos culturales entre la Isla y el resto del continente.”⁴

La relación de Fidel Castro y los escritores latinoamericanos: “Dentro la Revolución todo, contra la Revolución, nada”

Antes de profundizar en la relación de los escritores con Fidel Castro, es necesario mencionar la tensión que existía entre la izquierda latinoamericana y la URSS estalinista:

Si había un fantasma o un trauma entre la intelectualidad crítica de izquierda, ese trauma estaba fuertemente provocado por las formas del arte oficial soviético y el estalinismo y las poéticas del realismo y el sentimentalismo (Gilman 2012, p. 66).

Ese dilema estético también dividió a los escritores latinoamericanos durante la época de la Revolución. La libertad de creación artística se puso en duda con la aparición de instituciones encargadas de regular la producción cultural en la isla, como el Consejo Nacional de la Cultura (1961). Además, la censura del cortometraje *Paradiso Meridiano*⁵ Alberto Cabrera Infante y Orlando Jiménez Leal, junto con la prohibición de la película *La dolce vita* de Federico Fellini, fueron vistas como señales de la posible instauración de una especie de estalinismo caribeño.

Fidel Castro, en sus “Palabras a los intelectuales”, desmintió esa sospecha, pero defendió el derecho de la Revolución a existir y dejó claro que el problema no era estético: “dentro de la Revolución tienen un campo para trabajar y para crear; y que su espíritu creador, aun cuando no sean escritores o artistas revolucionarios, tiene oportunidad y tiene libertad para

⁴ <http://casadelasamericas.org/casa.php>

⁵ Este cortometraje fue censurado porque “reflejaba la manera de divertirse –bailando, bebiendo y peregrinando por cabarets– de un grupo de jóvenes cubanos. Fue prohibida su proyección por considerar que la película expresaba tendencias ajenas a la revolución” (Jozami, 2006, p. 113).

expresarse” (p. 12). Únicamente exhortó a los escritores y artistas a trabajar para el pueblo y no para sus intereses individuales:

La Revolución quiere que los artistas pongan el máximo esfuerzo en favor del pueblo. Quiere que pongan el máximo interés y de esfuerzo en la obra revolucionaria. [...] Nosotros no le prohibimos a nadie que escriba sobre el tema que prefiera. Al contrario. Nosotros apreciaremos siempre su creación a través del prisma del cristal revolucionario. Ese también es un derecho del Gobierno Revolucionario, tan respetable como el derecho de cada cual a expresar lo que quiera expresar (1991, p. 21).

La alusión de Castro al derecho del gobierno cubano de revisar el contenido de las obras bajo la lente revolucionaria se justificó por el contexto de la batalla cultural y política que se libraba con Estados Unidos. Mirar bajo “el prisma revolucionario” era el parámetro para ser o no publicado; sin embargo, es pertinente no olvidar que era una forma de defender el proyecto revolucionario.

La producción artística en cualquier nación es importante para el enriquecimiento cultural, pero es, hasta cierto punto, elitista. El objeto artístico no es comprensible para todos, ya que se requiere de una formación especial para aprender a apreciarlo; por ello, lo que pidió la Revolución fue la producción de un arte cercano al pueblo, sin imponer a los artistas ningún tipo de estética.

La disyuntiva que enfrentaron los escritores latinoamericanos fue si interpretaban ese dilema como un problema de forma o de contenido. Por ejemplo, Julio Cortázar, Mario Vargas Llosa, Carlos Fuentes y Gabriel García Márquez, escritores del boom, se esforzaron por separar sus ideas políticas de su producción literaria, porque para ellos era crucial la “defensa de una libertad creativa como un baluarte que no se podía resignar sin el riesgo de empobrecer la Revolución mediante un arte partidista y, por ende, mediocre” (de Diego, 2015, p. 201).

Estéticamente, el boom rompió con la novela de la tierra, el realismo social y el barroco caribeño, y se escribió bajo la estética de un nuevo realismo en el cual el autor “es el creador cuya obra permite evaluar las condiciones objetivas de la sociedad en que vive, aun cuando formalmente distorsione la apariencia externa del mundo” (Gilman, 2012, p. 317).

En cambio, desde Casa de las Américas se criticó esa estética y “el hermetismo de un arte para pocos, pero también la novela latinoamericana, que en

su día había sido declarada fundacional, auténticamente latinoamericana” (Gilman, 2012, p. 335). Por esa razón, Casa apostó por nuevas formas de creación que no fueran un enigma o ajenas al pueblo, y difundió y apoyó manifestaciones artísticas como el testimonio, la poesía comprometida, la canción de protesta y el cine documental.

Ernesto Guevara de la Serna señaló que era vital para la Revolución una militancia auténtica, sobre todo de los escritores: “la culpabilidad de muchos de nuestros intelectuales y artistas reside en su pecado original; no son auténticamente revolucionarios” (1965, p. 323). En 1969, en el *Prólogo a Crónicas de Cuba*, Walsh señaló lo mismo que El Che: que el campo literario cubano y latinoamericano necesitaba demostrar una militancia auténtica, ya que:

durante un breve periodo la burocracia y el sectarismo amenazaron la creación artística en Cuba. Un literato de cierto mérito llegó a proclamar la necesidad de “escribir bajo consigna” [...] Lo grave de semejante exigencia es que separaba formalmente a los escritores de la revolución, despojándolos de responsabilidad y participación en el proceso (2010, p. 98).

Los debates sobre la libertad de creación y la militancia continuaban en Latinoamérica, mientras el desprestigio de la Revolución por parte de escritores cubanos exiliados aumentaba, como fue el caso de Guillermo Cabrera Infante, quien se quejó en la revista *Primera Plana* (1968) de la pérdida de comodidades y la poca oportunidad de escribir libremente en la Isla.

Rodolfo Walsh decidió responder a Cabrera Infante en esa misma revista y contrapuso a “la visión del novelista cubano —más propia de un turista decepcionado que de alguien que ha estado comprometido con la revolución— una mirada que privilegia las transformaciones que han beneficiado a los más pobres de la sociedad [...]. ‘Cuando los más fuertes bloquean, aíslan, desembarcan, la revolución se vuelve fea, se vuelve sucia, se vuelve desconfiada’” (Jozami, 2006, pp. 122-123).

“El caso Padilla”⁶ produjo el final de la ya desgastada relación entre un sector del campo literario, incluidos algunos escritores del *boom*, y la Revo-

⁶ Heberto Padilla (1932-2000) fue un poeta cubano que participó activamente en la Revolución como miembro de los servicios especiales de *Prensa Latina*. En 1968 recibió el Premio de Casa de las Américas de Poesía por su libro *Final del juego*, pero no fue del agrado de la Unión Nacional de Artistas y Escritores de Cuba por el poema “El abedul de hierro”, que fue leído por esa institución como una crítica al proceso de soviétización de la isla. Además, Padilla defendió la novela *Tres tristes tigres* de Guillermo Cabrera Infante sobre *Pasión de Urbino* de Lisandro

lución. Como apoyo a Heberto Padilla se redactaron dos cartas (la primera de 54 firmantes, la segunda de 62) para reclamar a Fidel Castro la detención y la supuesta tortura del poeta cubano. Por su parte, Rodolfo Walsh, en su artículo “Ofuscaciones, equívocos y fantasías en el mal llamado caso Padilla”, les respondió a los 62 firmantes que emplearon “el recurso del estalinismo como amuleto verbal para exorcizar fuera del continente europeo los demonios de la propia represión [...]. De Francia, de donde nos llega esta carta, también llegan a América Latina los tanques AMX-13, los aviones Mirage y los helicópteros antiguerrilla” (1995, p. 371). Evidentemente, Walsh denunció que los países aliados con Estados Unidos apoyaron a las dictaduras contrarrevolucionarias en América Latina vendiéndoles armamento —lo cual, en términos económicos, se transformó en la deuda externa de la región después de la década de 1980—, pero fueron datos que los escritores firmantes de las dos cartas, tal parece, desconocían o no querían aceptar.

En el Congreso Nacional de Comunicación y Cultura, celebrado el 1º de mayo de 1971, Fidel Castro respondió a las dos cartas de los escritores en apoyo a Heberto Padilla: llamó detractores a los escritores del *boom* y “pseudozquierdistas declarados que quieren ganar laureles viviendo en París, en Londres, en Roma”. [...] A la oposición entre escritor-artista versus escritor-intelectual [...], había que agregar, entonces, la oposición entre escritor consagrado por el mercado versus escritor revolucionario” (de Diego, 2015, pp. 198-199).

El 27 de abril de 1972, Walsh le dirigió una carta a su amigo Fernández en la que le expuso el aumento de la represión en Argentina y también una reflexión sobre el *boom*, la literatura y la lucha popular:

El silencio de los intelectuales, el desplome del *boom* literario [...] es el más formidable testimonio de que aun aquellos que no se animan a participar de la revolución popular en marcha —lenta marcha—, no pueden ya ser cómplices de la cultura opresora, ni aceptar sin culpa el privilegio, ni desentenderse del sufrimiento y las luchas del pueblo, que como siempre está revelando ser el principal protagonista de toda historia (Fernández 2013, pp. 289-290).

Otero, lo que provocó su salida del diario *Granma* en 1967. Después de un año desempleado, Fidel Castro le permitió ingresar como profesor en la Universidad de la Habana, de 1969 a 1971. En marzo de 1971 fue detenido por actividades contrarrevolucionarias y la confesión de su culpabilidad fue vista como un acto de represión y producto de la fuerza por muchos intelectuales, los cuales rompieron toda relación con Cuba (V. Jozami, 2006, p. 123-124).

El antiintelectualismo y la canonización del testimonio

En Cuba se esperaba el surgimiento de una estética revolucionaria, por lo tanto, se debatió —tanto en las revistas de la época como en *Casa de las Américas*, *Marcha*, *Mundo Nuevo* como el propio Fidel Castro— sobre si la vanguardia política debía intervenir en la vanguardia estética o si la vanguardia estética tenía libertad total en la Revolución.

El poeta Roberto Fernández Retamar “sostenía que, si bien el dogmatismo era un mal que acechaba a la Revolución y que se sustentaba en la comodidad y en la ignorancia, no dejaba de pronunciarse en contra de un antidogmatismo que, bajo la pretensión de combatir el dogmatismo con una ‘máscara simpática’, en realidad ocultaba su posición contra la Revolución” (Gilman, 2012, p. 203).

El problema que se intentó resolver en el debate revolucionario no era tanto la ruptura de una forma artística, sino el contenido ideológico de la obra, aunque toda estética es una propuesta política. Lisandro Otero criticó, tres años antes que Walsh, a los escritores que pensaban que la literatura no tenía que ser accesible para todos, y los calificó de burgueses por creer que “la literatura es una forma perenne de insurrección, de insumisión, de rebeldía” (Gilman, 2012, p. 203).

Esta crítica es fundamental para la época, en la que se daba más importancia a la vanguardia política. Esta vanguardia es la que crea un espacio para la vanguardia estética y no al revés. Ricardo Piglia expuso esto detalladamente en *Las tres vanguardias. Saer Puig y Walsh*:

La palabra *vanguardia* es usada por primera vez en un sentido estético por un discípulo de Bakunin, es decir, en el contexto del debate sobre la revolución social. Este cruce entre revolución social y revolución de las formas para atacar cierto estado de la sociedad es lo que posibilita el cruce de la vanguardia estética y la vanguardia política. La respuesta formal que el artista da a la situación social implica una ruptura frontal con la sociedad. (p. 171).

Entonces, *Casa de las Américas* había formado un contracanon revolucionario: “Hacia 1969 y 1970 se generalizó, entre el grupo antiintelectualista, una apuesta por el cultivo de nuevos formatos y géneros literarios, como el testimonio, la poesía y la canción de protesta” (Gilman, 2012, p. 342).

Cuando Manuel Galich, subdirector de *Casa de las Américas*, envió a Walsh la invitación, fechada el 11 de febrero de 1970, para que formara parte del jurado del primer Premio al Testimonio, mencionó lo siguiente: “porque hemos introducido un nuevo género que hemos denominado testimonio, y como usted es autor de una de las obras de mayor calidad, altamente representativa de ese género (me refiero a *Operación masacre*) [...] nos serían muy valiosos su orientación y consejo” (Casañas, 2021, p. 76).

Walsh celebró el reconocimiento del género testimonial en Cuba y respondió: “creo un gran acierto de la *Casa de las Américas* haber incorporado el género testimonio al concurso anual. Es la primera legitimación de un medio de gran eficacia para la comunicación popular” (Leiseca, et al., 2011, p. 83). Este premio lo recibió *La guerrilla tupamara* de María Esther Gilio en 1970.

El testimonio y la denuncia, escrituras comprometidas

Raymond Williams explicó el concepto de literatura “como una categoría social e histórica especializante, [...], un concepto clave de una fase principal de una cultura constituye la evidencia decisiva de una forma particular del desarrollo del lenguaje” (1988, p. 68). Esa particularidad del uso de la lengua es entendida y separada de otras prácticas por consenso, pero esa forma de lo literario no está petrificada; por lo tanto, su definición está en constante pugna.

Los relatos testimoniales representaron un problema para lo que se entendía por literatura en el campo literario latinoamericano, el cual “está englobado en el campo de poder, y dispone de una autonomía relativa respecto de él, en relación con los principios económicos y políticos de jerarquización” (Bourdieu, 2019, p. 835). Para una parte del campo literario latinoamericano, esa relativa autonomía se puso en peligro por la exigencia de una toma de postura respecto a Cuba, los movimientos sociales latinoamericanos y la producción de una literatura antiintelectual. Esto se reflejó en la manera de expresar la realidad, tanto en la estructura textual como en el contenido de las obras, mientras que la novela comenzó a ser catalogada como un arte burgués por algunos escritores militantes, debido al empleo de un lenguaje cerrado y una nula referencialidad social.

El escritor colombiano Óscar Collazos, en “La encrucijada del lenguaje” (1969), expuso su punto de vista sobre cómo algunas novelas del boom se olvidaban de la realidad en la autonomía de su lenguaje, el cual se quebraba

en retórica. Para evitar el agotamiento del lenguaje, propuso retomar la tradición oral: “esa zona oculta y subterránea, menospreciada, se presenta como posibilidad de creación, como posibilidad de una creación lingüística muy especial. Aquí el lenguaje deja de ser terreno puramente intelectual para convertirse en hecho real”, y finalizó su reflexión señalando el deber socio-cultural de los escritores (1976, p. 18).

En “Literatura en la revolución y revolución en la literatura: algunos malentendidos a liquidar”, Julio Cortázar le respondió a Collazos que:

ninguna realidad es concebible en el vacío, el poema más abstracto, la narración más delirante o más fantástica, no alcanzan trascendencia si no tienen correlación objetiva con la realidad, sólo que ahora se trata de entender la realidad como la entiende y la vive el creador [...] que por muchos lados y muchas dimensiones puede rebasar el contexto socio-cultural, sin por eso darle la espalda o menospreciarlo” (1976, pp. 50-51).

Para Collazos, la presencia de lo real en los textos literarios dependía de si el lector lo identificaba en la obra, mientras que para Cortázar, lo real dependía del punto de vista de quien describía el mundo. En cuanto a lo real en el relato testimonial, este se estructura a partir de experiencias que no buscan convencer o entretener al lector, sino denunciar el abuso y la violencia sufridos por el enunciador.

Respecto de la oposición de Walsh a una lectura de los relatos testimoniales como si fueran una novela, cabe resaltar que Ángel Rama las definía como *novelas policiales del pobre* en su artículo “Rodolfo Walsh: La narrativa en el conflicto de las culturas” (1976):

cuando llegan al libro, el autor no se limita a juntar sus notas periodísticas. Las reelabora para que la campaña de denuncia devenga en la materia del libro, como uno de sus temas, de modo que en ellos se describe el proceso de una investigación policial cumplida por un periodista-detective al mismo tiempo que se dan a conocer los sucesos y los personajes-actores, manejando los recursos del género” (1983, p. 228).

Dentro de este orden de ideas, el relato testimonial y la denuncia aún no podían ser definidos claramente dentro de lo literario, porque lo que importa en estos textos no es si son un reflejo de la realidad o si se convierten en el tema de una novela, sino los hechos en sí. En palabras de Roberto Fernández Retamar, el interés de Casa de las Américas por el testimonio radicaba en ser

“producto de la suma de textos de diversa procedencia [...], reportajes sobre la vida cotidiana [...] preocupación por lo factual” (1984, p. 119), textos ajenos a la moda literaria.

Ana María Amar Sánchez, en *El relato de los hechos. Rodolfo Walsh: testimonio y escritura*, menciona que la ilusión de reflejo de la realidad en términos del realismo como género ya no funcionaba para la narrativa ficcional ni para la no ficción. Mientras el realismo “le dice al lector: todo esto no sucedió realmente, pero podría haber sucedido [...], la no ficción señala «Todo esto realmente pasó, por lo tanto no me culpen si no parece real»” (1992, p. 23).

Ricardo Piglia entrevistó a Walsh en 1970 para conocer su opinión sobre la escritura y la política. En esa nota, Walsh relató que un periodista le había preguntado por qué no había hecho una novela sobre la muerte de Rosendo García, bajo la premisa de que el género novelístico era superior a otras formas. Esta anécdota le sirvió para ofrecer una explicación sobre la novela, el testimonio y la denuncia, y entonces propuso a estas dos últimas como categorías estéticas:

Habrà que ver hasta qué punto el cuento, la ficción y la novela no son de por sí el arte literario correspondiente a una determinada clase social [...]. En un futuro, tal vez, inclusive se inviertan los términos: que lo que realmente se aprecie en cuanto a arte sea la elaboración del testimonio o del documento, que como todo el mundo sabe, admite cualquier grado de perfección. Evidentemente, en el montaje, la compaginación, la selección, en el trabajo de investigación se abren inmensas posibilidades artísticas (Baschetti, 1994, pp. 67-68).

El contexto social latinoamericano y argentino de la época llevó a Walsh a replantearse la relación entre el arte y la política. Walsh mencionó que “el arte, si no está relacionado directamente con la política, con la situación del momento que se vive en un país dado; si no está eso, para mí le falta algo para ser arte” (Baschetti, 1994, p. 69).

De este modo, los relatos testimoniales y la denuncia no aceptan la categoría de documentos debido al trabajo escritural en la reconstrucción de los hechos, lo que la diferencia del discurso histórico. Según René Jara, la diferencia radica en la jerarquización de la dimensión política del hecho relatado y en la posición política del autor: “La presencia del yo –que puede hallarse más o menos delimitado, colectivizarse en un nosotros, o diluirse con imper-

sonalidad retórica— ha de asumirse, por el receptor, en su triple connotación de testigo, actor y juez” (1986, p. 1).

¿Cómo es la forma del género testimonial? Victoria García, en “Testimonio y Literatura. Algunas reflexiones en la narrativa argentina: Walsh, Urondo, Cortázar (1957-1974)”, presenta sus rasgos generales: 1) son obras narrativas extensas, 2) son relatos con un componente testimonial o documental expuesto como tal en la materialidad textual, 3) relatan experiencias sociales ligadas a la violencia de Estado, 4) tienen un componente literario en su materialidad textual, 5) forman parte de un proyecto de escritor y 6) son libros o llegaron a serlo (2015, p. 20).

La denuncia escrita y el testimonio son, entonces, un tipo de escritura en la que Walsh “levantaba la verdad cruda de los hechos, el documento, la denuncia directa, y a la vez cuestionaba, en la circulación inmediata de sus investigaciones, el formato libro y de hecho el mercado literario” (Piglia, 2016, p. 173). Walsh se preocupó porque la violencia de Estado se conociera y porque más voces se sumaran para denunciar y obtener justicia, no a través de un caudillo o líder, sino mediante la fuerza del peronismo de izquierda y de la mayoría del pueblo argentino. Por eso, cuando firmó con Daniel Divinsky la publicación de su obra en Editorial de la Flor, en 1967, exigió que:

el precio de la tapa de sus libros no iba a exceder determinado monto. Para Divinsky fue un placer satisfacer esos deseos de Walsh. Se preparó una edición económica de *Operación Masacre* con una reproducción en blanco y negro de los *Fusilamientos en la montaña del Príncipe Pío* de Goya en la tapa. Esa edición se vendió constantemente a lo largo de los años y para los peronistas fue lectura obligatoria” (McCaughan, 2015, pp. 111-112).

Mediante los relatos testimoniales, Walsh renovó también la forma de relatar la experiencia dolorosa de los militantes y civiles que sufrieron la violencia policial o militar mediante el empleo de la voz de otro; es decir, un desplazamiento de la voz narrativa. Piglia explicó este fenómeno en la obra testimonial de Walsh para comprender cómo determinado contexto social requiere nuevas formas de expresión:

Me parece que un procedimiento clave en Walsh es esta idea de desplazamiento y de distancia, el estilo es ese movimiento hacia otra enunciación, es una toma de distancia respecto de la palabra propia. Hay otro que dice eso que, quizás, de otro modo no se puede

decir. Un lugar de cruce, una escena única que permite condensar en el sentido en una imagen. Walsh hace ver de qué manera podemos mostrar lo que parece imposible de decir (2016, p. 180).

Con base en lo citado, los relatos testimoniales de Walsh se diferencian del Nuevo Periodismo norteamericano –en el que solo importa resaltar cómo la realidad ha superado a la ficción–. Para Walsh, la violencia debe ser denunciada y comunicada a la mayoría de la sociedad argentina de manera inmediata, no con la lentitud que requiere una novela, sino con la rapidez de un volante o un diario, pero con la misma calidad artística. Es decir, se trata de enunciar lo que no pueden expresar quienes sufrieron la injusticia, con el cuidado que exige la palabra escrita.

Conclusión

Este trabajo se inscribe dentro de los estudios latinoamericanos al presentar un análisis interdisciplinario de un fenómeno cultural, literario y político de América Latina en un contexto histórico específico. Se centra en el género testimonial como ejemplo claro del vínculo entre escritura y militancia que proponía Rodolfo Walsh. Buscó demostrar la importancia de la Revolución cubana mediante dos de sus instituciones: Casa de las Américas y Prensa Latina, en el campo literario y político latinoamericano, y en particular en la transformación de la función social de Rodolfo Walsh después de su primer viaje a Cuba, para mostrar cómo el arte se conecta con la vida en el sentido de que un movimiento social exige nuevas formas de comunicación.

Su experiencia periodística y como escritor se enriqueció tras su trabajo en Prensa Latina, junto a su amigo y compañero Jorge Masetti, entre 1959 y 1961. Si bien su primer acercamiento al peronismo de izquierda (1957-1958) le permitió renovar su escritura y la forma de trabajar el testimonio y la denuncia en *Operación masacre* y *Caso Satanowsky*, fue la experiencia en Cuba lo que le llevó a comprender su función social de una manera diferente, transformándose de escritor a militante.

El resultado de esta investigación confirma que la Revolución fue una escuela formativa para Walsh, que le brindó un nuevo panorama para realizar análisis más objetivos. Por ejemplo, el desciframiento de criptogramas le permitió denunciar la participación de algunas naciones latinoamericanas, como Guatemala, junto con Estados Unidos, para interferir en los asuntos

políticos de otros países y contribuir a la instauración de dictaduras contrarrevolucionarias en América Latina.

Su participación como escritor en Casa de las Américas cambió su perspectiva sobre cómo hacer literatura en un momento histórico en Argentina, en el que la resistencia armada y las fuerzas militares se enfrentaban constantemente, razón por la que abandonó la idea de escribir una novela y se dedicó a difundir información al pueblo argentino mediante el testimonio y la denuncia.

Asimismo, este trabajo pone en evidencia que el concepto de antiintelectualismo fue relevante para que muchos escritores comprendieran que es la vanguardia política la que posibilita un cambio social y allana el camino para nuevas formas de creación artística.

En el caso del testimonio y la denuncia en la obra de Walsh, estos surgieron como una necesidad de comunicarse con el pueblo y difundir el proyecto revolucionario. Por lo tanto, este trabajo contribuye a los estudios de los relatos testimoniales de Rodolfo Walsh al no desvincular el género de su contexto histórico, lo que permite comprender mejor su construcción y difusión en la época en la que fueron producidos.

Referencias

- Albuquerque F., G. 2017. *La trinchera letrada: Intelectuales latinoamericanos y Guerra Fría*. Santiago: Ariadna Ediciones. E-book.
- Amar Sánchez, A. 1992. *El relato de los hechos. Rodolfo Walsh: Testimonio y escritura*. Rosario: Beatriz Viterbo Editora.
- Arrosagaray, E. 2006. *Rodolfo Walsh, de dramaturgo a guerrillero*. Buenos Aires: Catálogos.
- Baschetti, R. 1994. *Rodolfo Walsh, vivo*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- Bertranou, E. 2006. *Rodolfo Walsh argentino, escritor, militante*. Buenos Aires: Leviatán.
- Bourdieu, P. 2019. *Curso de sociología general 1. Conceptos fundamentales*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XXI.
- Cándido, A. 2007. "Literatura y sociedad". *Literatura y sociedad. Estudios de teoría e historia literaria*. J. Ruedas de la Serna, trad. Ciudad de México: Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos-UNAM. pp. 43-67.

- Casañas, I. y Fornet, J. 2021. *Premio Casa de las Américas. Memoria 1960-2020*. La Habana, Cuba: Casa de las Américas.
- Castro Ruz, F. 1991. *Palabras a los intelectuales*. La Habana: Biblioteca Nacional "José Martí".
- Collazos, O., Cortázar, J., y Vargas Llosa, M. 1976. *Literatura en la revolución y revolución en la literatura. Polémica*. México: Siglo XXI.
- De Diego, J. 2015. *La otra cara de Jano. Una mirada sobre el libro y la edición*. Buenos Aires: Ampersand.
- Documentos. Semanario CGT* (1). 1997. Buenos Aires: Universidad de Quilmes-Editorial La Página.
- Fernández Retamar, R. 1984. *Para una teoría de la literatura hispanoamericana*. La Habana: Editorial Pueblo y Educación.
- _____ 2013. *Fervor de la Argentina*. La Habana: Casa Editora Abril.
- Ferro, R., ed. 2009. Rodolfo Walsh. *Operación Masacre seguido de La campaña periodística*. Buenos Aires: De la Flor.
- Ferro, R. 2010. *Fusilados al amanecer. Rodolfo Walsh y el crimen de Suárez*. Buenos Aires: Biblos.
- García, V. 2015. Testimonio y Literatura. Algunas reflexiones en la narrativa argentina: Walsh, Urondo, Cortázar (1957-1974). En Peris Blanes, J. y Palazón Saéz, G., comp. *Kamchatka. Avatares del testimonio en América Latina: tensiones, contradicciones, relecturas*, 6, pp. 11-38. Disponible en: <http://ojs.uv.es/index.php/kamchatka>
- Gilman, C. 2012. *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Guevara de la Serna, E. 1986. "El hombre nuevo". En *Ideas en torno de Latinoamérica*. México: UNAM. pp. 313-325.
- Jara, R. y Vidal, H., ed. 1986. *Testimonio y literatura*. Minnesota: Institute for the study of ideologies and literatura.
- Jozami, E. 2006. *Rodolfo Walsh. La palabra y la acción*. Buenos Aires: Norma.
- Leiseca, M. et al. 2011. De 1959 a 1969 y De 1970 A 1979. En *Libro Casa de las Américas*. Cuba: Casa de las Américas. pp. 9-81.
- McCaughan, M. 2015. *Rodolfo Walsh periodista, escritor y revolucionario. 1927-1977*. Julia Villaseñor. trad. Santiago: LOM ediciones.
- Piglia, R. 2016. *Las tres vanguardias. Saer, Puig y Saer*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Rama, Á. 1983. *Literatura y clase social*. Ciudad de México: Folios Ediciones.

- Vinelli, N. 2002. *ANCLA. Una experiencia de comunicación clandestina orientada por Rodolfo Walsh*. Buenos Aires: Rosa Blindada.
- Walsh, R. 1995. *El violento oficio de escribir. Obra periodística 1953-1977*. Daniel Link, ed. Buenos Aires: Planeta-Espejo de la Argentina.
- _____ 2010. *Ese hombre y otros papeles*. Editado por Daniel Link. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- _____ 2014. *Operación Masacre*. Buenos Aires: De la Flor.
- _____ 2015a. *¿Quién mató a Rosendo?* Buenos Aires: De la Flor.
- _____ 2015b. *Caso Satanowsky*. Buenos Aires: De la Flor.
- _____ 2016. *Cuentos completos*. Compilado por Ricardo Piglia. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- Williams, R. 1988. *Marxismo y literatura*. Pablo di Masso, trad. Barcelona: Ediciones Península.
- Wright Mills, Ch. 2019. *Escucha yanqui. La Revolución en Cuba*. México: Fondo de Cultura Económica.

Imbricaciones de la religión y la política en el catolicismo revolucionario de Golconda: una crítica al secularismo a partir de la religiosidad latinoamericana

Imbricações da religião e da política no catolicismo revolucionário de Golconda: uma crítica ao secularismo a partir da religiosidade latino-americana

Nicolás Arias Herrera

Resumen

En este artículo se problematiza la relación entre las prácticas religiosas y la política a partir de la experiencia del grupo colombiano de sacerdotes Golconda. En concordancia con el contexto social y eclesiástico de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1968), Golconda proponía que la salvación de las almas implicaba la lucha contra las injusticias sociales y terrenales. Su reflexión teológica los llevó a crear proyectos sociales que combatían el capitalismo y el imperialismo en nombre de los más pobres.

El objetivo de este artículo es mostrar que el catolicismo latinoamericano ha sido un espacio de disputa por el sentido, dado que las prácticas religiosas son inherentemente políticas. En consecuencia, se argumenta que el secularismo es un marco interpretativo limitado para comprender la relación entre religión y política, puesto que, al buscar mantener la pureza racional de la esfera pública, termina disciplinando el actuar y sentir religioso.

Se concluye que la experiencia histórica de Golconda muestra cómo en América Latina se formó una tradición que explícitamente parte de los

problemas sociales de su realidad para crear una práctica religioso-política, que transforme el instrumento histórico de la colonización (la religión católica) en el fundamento para una práctica liberadora.

Palabras clave: secularismo, catolicismo latinoamericano, teología de la liberación en Colombia, teología política, teología decolonial.

Resumo

En este artículo, problematiza-se a relação entre as práticas religiosas e a política a partir da experiência do grupo colombiano de sacerdotes Golconda. Em consonância com o contexto social e eclesial da Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano (1968), Golconda propunha que a salvação das almas implicava a luta contra as injustiças sociais e terrenas. Sua reflexão teológica os levou a criar projetos sociais que combatiam o capitalismo e o imperialismo em nome dos mais pobres.

O objetivo deste artigo é mostrar que o catolicismo latino-americano tem sido um espaço de disputa por significados, dado que as práticas religiosas são inerentemente políticas. Em consequência, argumenta-se que o secularismo é um marco interpretativo limitado para compreender a relação entre religião e política, já que, ao tentar manter a pureza racional da esfera pública, acaba disciplinando o agir e o sentir religiosos.

Conclui-se que a experiência histórica de Golconda mostra como, na América Latina, formou-se uma tradição que explicitamente parte dos problemas sociais de sua realidade para criar uma prática religioso-política, transformando o instrumento histórico da colonização (a religião católica) no fundamento para uma prática libertadora.

Palavras-chave: secularismo, catolicismo latino-americano, teología da libertação na Colômbia, teología política, teología decolonial.

Introducción

“Gracias a Dios, la Biblia vuelve al palacio” (“Gracias a Dios, la Biblia vuelve a Palacio”, dice proclamada presidenta de Bolivia”, 2019) fueron las palabras que pronunció la autoproclamada presidenta de Bolivia, Jeanine Áñez, el día que triunfó el golpe de Estado organizado contra Evo Morales en Bolivia.

Inmediatamente después del golpe, la opinión pública más progresista salió a denunciar lo nocivo que era que las creencias religiosas se mezclasen con la política, ya que la religión es conservadora e irracional; un lastre que no permite la modernización de nuestros países y, por consiguiente, lo imperante que debe ser construir mecanismos para que la religión no contamine el debate público con sus dogmas.

No obstante, si vamos más allá de este ataque al conservadurismo religioso, casos como el de Añez nos recuerdan que, a pesar de los procesos de secularización, la religión no ha perdido protagonismo público. Por ello, actualmente sigue siendo pertinente problematizar la relación que ha tenido la religión y la política en América Latina.

El rechazo al involucramiento de la religión en la política desconoce la multiplicidad de formas en que lo religioso y lo político se han imbricado en América Latina. El secularismo parte de un juicio dicotómico, en el que la creencia privada (irracional) es enemiga de lo público (racional), donde la religión es equivalente a sometimiento y lo secular a emancipación. No obstante, el argumento de este trabajo es mostrar que esta forma de asumir el problema no es útil para comprender la emergencia de prácticas religioso-políticas más complejas, en las que el discurso religioso, por ejemplo, ha sido apropiado para expresar reivindicaciones sociales en forma creativa y novedosa, utilizando un lenguaje con sentido para las personas que han estado expuestas a la tradición católica desde niños.

La crítica al secularismo que se propone no se basa en la búsqueda de quiebres en una teoría con supuesto valor universal, sino a partir de una indagación histórica, que aterrice el debate en una realidad concreta y que, por consiguiente, sea útil para pensar nuestro presente. Por ende, en este trabajo se reflexiona junto a la experiencia religioso-política concreta del grupo sacerdotal colombiano de Golconda. Centrarse en un caso disruptivo como este permite ver que las relaciones entre religión y política no tienen que seguir modelos normativos generales que restringen y no permiten comprender la emergencia de religiosidades políticas. Se busca responder a la pregunta de cómo lo religioso y lo político se han superpuesto en América Latina, mostrando que el catolicismo latinoamericano tiene una dimensión de construcción de lo común, que parte de una realidad situada y que hace que lo católico sea un campo de disputas por el sentido entre el poder eclesiástico y el cristianismo liberacionista.

Para lograrlo, en este artículo primero se describe el origen del grupo de Golconda, su contexto y los puntos nodales de su discurso. Después se argumenta por qué el esquema interpretativo del secularismo europeo es insuficiente para entender tanto el fenómeno concreto de Golconda como la tradición religiosa latinoamericana. En una tercera parte se desarrolla un esquema interpretativo alternativo que se derive del surgimiento de estas espiritualidades políticas, que acepta el carácter aparentemente contradictorio del catolicismo, que es tanto el instrumento de la colonialidad y el colonialismo, el espacio del dogma y la jerarquía, como el sitio de disputa entre las diferentes interpretaciones de la tradición cristiana.

El cristianismo liberacionista de los sacerdotes de Golconda

En la Iglesia católica que acompañó el proceso de colonización en América primaban la autoridad, la jerarquía y la rigidez del dogma. Desde el Concilio de Trento (1545-1563), la Iglesia católica adoptó una postura defensiva para blindarse de los enemigos externos, como la Reforma Protestante y el posible cisma. Esto se mantuvo hasta que los cambios radicales de la sociedad global en la década de los años sesenta llevaron a que la institución, otrora poderosa, perdiera su hegemonía. En respuesta, entre 1962 y 1965, se llevó a cabo el Concilio Vaticano II, en el cual la Iglesia católica se propuso el *aggiornamento* de la institución. Es decir, una actualización de las creencias y prácticas de la Iglesia frente al mundo moderno, la nueva sociedad y los avances científicos. El espíritu absolutamente defensivo que se había instaurado en Trento se vio roto por primera vez.

La Iglesia, después del Concilio Vaticano II, se mostró más abierta al diálogo con otras religiones, actualizó su liturgia e introdujo una mayor preocupación por la problemática social. Es relevante señalar que en este contexto se difundió la metodología de trabajo de ver-juzgar-actuar, la cual adoptaron muchos grupos de la teología de la liberación (Echeverry, 2007). En el caso latinoamericano, estas nuevas inquietudes quedaron reflejadas en 1967 en la encíclica *Populorum Progressio*, que abordó específicamente los problemas sociales de los países del tercer mundo. Si bien la encíclica tenía un claro sesgo desarrollista (Paganelli, 2012), el documento sirvió como inspiración para que el clero latinoamericano reflexionara sobre los profundos cambios sociales que estaba experimentando el continente, a la luz de la palabra divina.

En Colombia, diversos autores muestran cómo la Iglesia católica experimentó un cambio radical en su participación en los conflictos políticos del país (Acevedo Tarazona y Delgado Díaz, 2012; Cifuentes Traslaviña y Figueroa, 2008; Paganelli, 2016). Durante el periodo de La Violencia,¹ la Iglesia era claramente partidista, al punto de que la alta jerarquía afirmaba que “ser liberal es pecado” (Echeverry, 2007). Gradualmente, el carácter bélico contra los liberales se fue suavizando, y ya en la década de los años sesenta, la Iglesia se alineó con las ideas desarrollistas (apartidarias) del Frente Nacional². Esto fue posible, en parte, porque la Iglesia colombiana atendió el llamado de Vaticano II y *Populorum Progressio* a la modernización y secularización, aunque algunos historiadores sugieren que, detrás de ese discurso aparentemente abierto, se mantenía una actitud altamente defensiva (Arias Trujillo, 2003, p. 293).

Fue precisamente a raíz de *Populorum Progressio* que la Iglesia católica colombiana propuso una reunión en una finca en el municipio de Viotá (Cundinamarca), con el objetivo de crear un espacio de reflexión sobre la encíclica. Esta reunión sería apenas preparatoria para la Conferencia Episcopal Latinoamericana, que tendría lugar en Medellín entre agosto y septiembre de 1968. En una finca, llamada Golconda, más de cincuenta sacerdotes se reunieron y acordaron realizar un segundo encuentro para continuar debatiendo los posibles acercamientos de la Iglesia al mundo social. Así, entre el 9 y el 13 de septiembre de ese mismo año, algunos de los sacerdotes que participaron en ese encuentro se reunieron en una isla de Buenaventura, diócesis administrada por el obispo Gerardo Valencia Cano³, y emitieron un comunicado que dio a conocer al Grupo de Golconda: un grupo de sacerdotes que decidieron coordinarse para llevar a cabo actividades pastorales en torno a la solución de problemas, el rechazo al capitalismo y al imperialismo, la incitación al pueblo para que luchara por sus derechos, y la creación de una nueva sociedad basada en los valores cristianos del amor y la solidaridad.

El documento de Buenaventura comienza citando un fragmento de la reciente Conferencia de Medellín:

¹ Periodo histórico de 1946 a 1958 en el que hubo diversos enfrentamientos entre seguidores del Partido Liberal y el Partido Conservador.

² Pacto entre el Partido Liberal y el Partido Conservador para alternarse el poder y evitar el conflicto.

³ Único Obispo del grupo que sería un actor clave, pues su alta jerarquía le dio visibilidad al grupo. Un trabajo detallado de su vida se encuentra en: Echeverry Pérez y Bernal Argote, 2018.

Así como otrora Israel, el primer pueblo, experimentaba la presencia salvífica de Dios cuando lo liberaba de la opresión de Egipto, cuando lo hacía pasar el mar y lo conducía hacia la tierra de la promesa, así también nosotros, nuevo pueblo de Dios, no podemos dejar de sentir su paso que salva, cuando se da el verdadero desarrollo, que es paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas (Golconda, 1973).

La lucha por condiciones sociales más justas, propia del discurso revolucionario de la época, se leía ahora en clave profética. Era necesario transformar las condiciones de vida del mundo material para salvar las almas. El documento fundacional del grupo Golconda estaba dividido en tres partes. Primero, el análisis de la situación colombiana, que denunciaba el subdesarrollo, el colonialismo y la indiferencia del Estado como causantes del sufrimiento terrenal. Segundo, el análisis de estas problemáticas a la luz del evangelio, donde se reflexiona sobre la inclusión de “lo temporal” (la realidad social) en el designio salvífico y el vínculo del sacerdote con este. Finalmente, la tercera parte hace un llamado a la acción y delinea mecanismos en los que la liturgia y la pastoral se comprometen con la transformación social. Así, el documento de Buenaventura fue la condensación de las intenciones políticas de algunos sacerdotes colombianos que tejen un discurso teológico con proyección social.

Si bien el discurso general del grupo se adscribe a lo que posteriormente fue la teología de la liberación, como lo han señalado Echeverry (2007) y Pérez Prieto (2016), la riqueza filosófica de este caso está en las diversas formas en que el grupo desplegó una práctica religioso-política particular. Las reuniones que tuvieron los sacerdotes sirvieron para intercambiar experiencias y coordinar trabajos. Más que un grupo unificado, Golconda fue el punto de partida para que cada sacerdote realizara las actividades que se ajustaban a las necesidades de sus parroquias. Para algunos, la pastoral revolucionaria debía enfocarse en construir nuevos proyectos educativos; para otros, en la construcción de lazos comunitarios frente a problemas específicos; algunos más creían que el cristianismo debía vincularse con otros grupos políticos de izquierda para formar un frente amplio, y para otros, el compromiso social implicó vincularse con grupos armados.

Por lo tanto, Golconda no despliega una, sino múltiples formas en las que la religión y la política se entrelazan. La historia de la teología de la liberación se cuenta muchas veces concentrándose en figuras como Gutiérrez, Boff

o Ellacuría. Si bien el vínculo entre la teología de la liberación y los movimientos sociales ha sido trabajado, siempre hacen falta más estudios de casos concretos (Büschges, 2018); primero, porque la teología de la liberación fue ampliamente heterogénea y segundo, porque en los estudios de caso se pueden observar con detalle las prácticas concretas, las cuales traen a colación nuevas preguntas y problemas en torno a los horizontes de expectativas que tenían los sacerdotes de esa época. Una historia que se cuenta desde arriba privilegia el componente teórico-teológico de los movimientos sociales con base católica de los años 70. Sin embargo, Golconda, como muchos otros grupos, apareció antes de la publicación del libro de Gustavo Gutiérrez, que muchos señalan como el hito fundacional de la teología de la liberación. Por eso, se ha propuesto cambiar el concepto de “teología de la liberación” por el de “cristianismo liberacionista” (Löwy, 1998), ya que este sí incluiría la praxis de cientos de grupos cristianos y va más allá de una reflexión especulativa.

La insuficiencia del paradigma moderno secular

Días después de la publicación del documento de Buenaventura, algunas voces de los altos cargos del Partido Liberal Colombiano reaccionaron: “Los liberales (...) no tenemos que aguardarnos a nada para reprobar la actitud de este grupo de sacerdotes, pues ha sido norma invariable del partido rechazar la intervención del clero en política” (Laverde Aponte, 1969). El comentario hace referencia a la tradición anticlerical que este partido mantuvo a lo largo de su historia, en el que se ven las ideas básicas del secularismo: la idea de que la religión y la política son dos esferas con lógicas diferentes y que, por ende, los miembros de las iglesias no deben contaminar el campo de lo político estatal donde debe imperar la racionalidad.

A la par que los liberales atacaron la politización de Golconda, la Iglesia católica también lo hizo. Paradójicamente, el alto clero, que hacía unos cuantos años llamaba a tomar partido en la guerra interpartidista, ahora asumía la defensa de la separación de lo temporal y lo espiritual. El periódico *Catolicismo* advertía sobre las consecuencias nefastas de que el clero participara en política, poniendo como ejemplo la muerte de Camilo Torres (Arias Trujillo, 2003, p. 230). La misma postura mantuvieron los arzobispos de Bogotá, Luis Concha y Aníbal Muñoz, quienes señalaban el peligro de que caudillos usaran a la Iglesia para crear el caos. De hecho, apartaron a René García, uno de los líderes de Golconda, de su labor parroquial para

proteger a la Iglesia de la influencia de grupos de izquierda (Restrepo, 1995). No queda duda de que el secularismo fue empleado por la Iglesia para frenar el avance de ideas de izquierda en el clero. Esta ideología, nacida en el seno de la modernidad, se vuelve en este contexto una teoría reaccionaria.

Otros grupos de izquierda también tuvieron reticencias seculares contra el trabajo de Golconda, ya que no vieron con buenos ojos la inclusión de sacerdotes en la revolución. Como critica Löwy (1998), si para los ilustrados la religión es irracional, para los marxistas dogmáticos es alienante. En esta lectura, la religión es un disfraz de los intereses de clase, una ideología que encubre la realidad de las relaciones sociales. Por más que pudiera haber una semejanza entre el cristianismo primitivo y el ideal comunista, la religión no deja de ser un instrumento de dominación; por consiguiente, la emancipación pasaba por destruir toda influencia de religiosidad en la sociedad.

Se puede ver cómo todas las reacciones negativas que suscitó Golconda están atravesadas por el lenguaje secular. No es un discurso que nos resulte ajeno, porque hasta ahora el secularismo sigue presente como marco normativo para descontaminar la política del elemento místico y religioso. Algunos críticos instan a rechazar las ideas religiosas, pues retrasan el avance de la cultura fruto de la ciencia y el conocimiento empírico (Franco, 2009), además de justificar una institución que engaña a sus seguidores para sustentar su poder y las prácticas corruptas derivadas de este. Así, muchas veces el secularismo parte de prejuicios y de una lectura sesgada de la historia de las religiones, que termina replicando, paradójicamente, el comportamiento intolerante por el que en un principio se rechazaba a la religión.

En su sentido más estricto, la teoría de la secularización es heredera del positivismo de Comte, al pensar el proceso social en forma lineal, de la superstición a la razón, de la religión a la ciencia (Garzón Vallejo, 2014, p. 106). Esta supuesta evolución se da de tres maneras que, aunque relacionadas entre sí, son procesos diferenciados (Casanova, 1994). Por un lado, el secularismo propone la decadencia de la religión, lo que significa que las personas son cada vez menos creyentes y, por ende, las instituciones religiosas van perdiendo poder. Por otro lado, se afirma que la religión y “lo secular” se van separando paulatinamente, restringiendo el poder de lo religioso a momentos particulares, aunque esto no implique necesariamente la decadencia de este poder. Finalmente, la tesis de la privatización sostiene que la religión sigue existiendo, pero se torna privada, en tanto se vuelve la elección personal de los individuos y sale de la esfera pública. Muchas veces

secularismo se confunde con su término hermano, laicidad. Es importante diferenciarlos, pues mientras que el secularismo habla de las esferas sociales en general, la laicidad se refiere exclusivamente a la separación Iglesia y Estado (Gaytán, 2013).

Actualmente parece haber un consenso sobre la insuficiencia del secularismo clásico, de allí que algunos filósofos políticos lo han revisitado críticamente para actualizarlo a un mundo en que lo religioso no ha dejado de estar presente en el discurso público. Rawls (1997), por ejemplo, afirma que lo más racional para los individuos de una sociedad es aceptar la libertad religiosa para evitar las injusticias. Sin embargo, el discurso religioso parece tener un problema, ya que los principios de las doctrinas religiosas no son racionales ni universales, por lo que alguien de la comunidad política que no profese esa religión no tiene por qué aceptarlos. En principio, los religiosos podrán mantener su fe, pero tendrán que aceptar los principios que la comunidad política acepte como fundamentos de la sociedad. Así, la religión puede existir, pero solo en la esfera privada. Para Rawls, la única forma de que la religión pueda salir a la política es si limita sus argumentos a aquellos que pueden ser aceptables para la razón pública, quitándole todo contenido “particular” de aquella religión y, por ende, discursos como el de Golconda no deberían ser aceptados, pues este atiende a conceptos “privados”, como la salvación de las almas.

Habermas, que sigue la misma línea, dice que la “traducción” –expresar las creencias religiosas en lenguaje racional– es el precio que pagan los ciudadanos religiosos por la neutralidad estatal frente a las diversas cosmovisiones (Habermas, 2011, p. 35; Schulz, 2019). Sin embargo, su postura reviste algunos puntos que parecen excesivos en la teoría de Rawls. Mientras que, en la esfera formal, la de las instituciones, se debe mantener un lenguaje neutral, en la “esfera pública informal” la religión es aceptada, y afirma, incluso, que los ciudadanos seculares también deben abrir su mente a argumentos religiosos (Aguirre, 2012), aunque estos no están obligados a entender ese lenguaje fuera de la razón pública. Por su parte, Taylor afirma que el debate sobre secularismo no se debe tratar particularmente de la religión, sino de cómo el Estado moderno responde ante la diversidad (Taylor, 2011). Para Taylor, la religión no es menos racional que, por ejemplo, el marxismo o el utilitarismo; en consecuencia, el Estado no se debería pensar como un baluarte contra la religión, sino como la posibilidad de escuchar argumentos religiosos en la definición de metas sociales.

En estos tres autores se ve que, a pesar de sus diferencias, manejan el mismo registro. La pregunta que los guía es acerca de qué tipo de normas se debe poner a “lo religioso” para que pueda entrar en “lo político” –que no distinguen del Estado–. Estas revisiones críticas del secularismo aceptan la religión en la esfera pública, siempre y cuando esta no cuestione los principios del Estado secular. Siguen buscando mantener la pureza secular del espacio público; solo que, en vez de no dejarla contaminar con la religión, buscan controlar esa contaminación.

Quizá este tipo de análisis tenga sentido en un plano abstracto y conceptual, pero cuando lo llevamos a la realidad, la idea de la pureza y neutralidad del Estado se desmorona. Para Golconda, el Estado no es ese ente que garantiza la deliberación, sino un instrumento de opresión de la diferencia. El documento de Buenaventura es claro. Para ellos, el orden social injusto ha sido justificado y avalado por una Iglesia latinoamericana que no se separó del Estado hasta el siglo XX. En el documento de Buenaventura se afirma que “El poder político surgió como tutor y promotor de ese sistema de privilegios, que la Constitución Nacional vino a justificar” (Golconda, 1973). Golconda comprende el carácter problemático del Estado colombiano como el instaurador y mantenedor de las relaciones sociales injustas derivadas del aprovechamiento de la condición vulnerable de los trabajadores agrarios por parte de los latifundistas, así como la clara dependencia del país con las potencias extranjeras. Por ende, son absurdas las limitaciones que propone el secularismo para salvaguardar la supuesta neutralidad secular del Estado, ya que dicha institución no es neutra, sino que responde a unos intereses de clase que no se pueden ocultar.

Algunos autores tienen una perspectiva más positiva de la intromisión de la religión en la política. Casanova, por ejemplo, pensaba que el grupo de Golconda sería un ejemplo de la desprivatización de la religión y una clara muestra de cómo la religión vuelve a ser pública (Casanova, 1994); un llamado en contra del prejuicio que piensa que la religión es inherentemente fundamentalista y antimoderna. También está el caso de Blancarte (2015), que piensa que puede haber democracias sólidas y modernas con grupos religiosos en la esfera pública. Las únicas condiciones que ambos autores le ponen a estas religiones es que no deben atentar contra las libertades individuales y los valores democráticos. Sin embargo, el problema que persiste en estas visiones más abiertas al diálogo es que para ellos solo una religión que haya incorporado los valores centrales de la modernidad y la crítica ilus-

trada es merecedora de un espacio legítimo en la deliberación política. Sus posturas no solo distinguen lo que sería una “buena” de una “mala” religión, sino que, en consecuencia, se excluyen prácticas religioso-políticas que critiquen la modernidad o que piensen que los métodos de la democracia partidista y su deliberación argumentada no son suficientes para combatir los problemas sociales.

Ejemplos de defensores de este secularismo “más abierto” también reaccionaron ante Golconda. En este sentido, el presidente de la República, Lleras Restrepo, dijo: “Una de mis satisfacciones es la de ver cómo en las iniciativas sociales (...) estamos unificados con la Iglesia Colombiana y la Latinoamericana sobre el hecho de que el cambio que busca la transformación social y económica debe hacerse dentro de la ley, haciendo que la sociedad se transforme gradualmente, porque no vale la pena sembrar ruinas si podemos transformar lo existente” (Lleras Restrepo, 1968). El fantasma de Camilo Torres rondaba las discusiones de la vida nacional y el miedo a que la Iglesia católica se levantara en armas era latente. Para el presidente Lleras había una Iglesia política buena, la que apoyaba las reformas políticas, la que pensaba en el cambio de manera gradual, y una Iglesia política mala, la que estaba fuera de la ley y demandaba transformaciones inmediatas por la vía de los hechos.

En el propio grupo de Golconda se debatieron internamente los límites de su práctica política. Si bien la mayoría del grupo se mantuvo dentro de la legalidad; por ejemplo, haciendo alianzas con partidos políticos, transformando su compromiso con los pobres en la conquista del poder estatal, o concentrándose en el trabajo comunitario antes que en los asuntos de política nacional, hubo algunos curas que encontraron su compromiso en la lucha armada (Garzón Vallejo, 2020); al menos dos de sus miembros, Domingo Laín y Manuel Pérez, siguieron el ejemplo de Camilo Torres al unirse al Ejército de Liberación Nacional. Según el primero, “no había solución para amar a nuestro prójimo, que la revolución” (Restrepo, 1995, p. 164). De esta manera, la lucha armada adquirió sentido desde cierta ética cristiana. Pero más allá de la razón teológica, para los miembros más radicales de Golconda la violencia es el resultado de las leyes económicas que claramente son injustas y no dan espacio para su transformación a través de los medios legales, por consiguiente, el pueblo tiene el derecho a resistir. En el secularismo de Blancarte y Casanova, el sector guerrillero de Golconda sobrepasó lo admisible de un grupo religioso en la política; de lo que no se

dan cuenta es que en muchos contextos es el propio conflicto social el que trasciende los límites de la democracia liberal.

Se puede afirmar, incluso, que el entendimiento de lo que es un acto político para Golconda se aparta de lo que la democracia liberal entiende como tal. En ningún momento Golconda habló de “catolizar” el Estado colombiano; el documento de Buenaventura abogaba por la actualización de las estructuras eclesíásticas para liquidar los “rasgos preconciarios” tales como el maridaje entre Iglesia y Estado. Días después de la publicación del documento, Gerardo Valencia Cano aclaró que cuando hablaban de maridaje querían decir que: “Hemos querido tener en cuenta el que algunos sectores del clero se sirven demasiados de los privilegios que hay a causa de las convenciones y los pactos de la Iglesia y el Estado” (MUNIPROC, 1969, p. 146).

En ese sentido, Golconda era un grupo que defendía el laicismo. A fin de cuentas, su forma de entender la política pasaba primero por los proyectos educativos y barriales antes que por la formación de un partido político o la conquista de la institucionalidad, ya sea estatal o clerical. La política para ellos es algo más amplio; es el espacio donde el orden social se disputa o reafirma. Es en ese sentido en el que Golconda no puede emerger en un mundo secular; religión y política no son dos esferas separadas. René García afirmaba que: “El evangelio es político o no es nada. Y el acto de fe, por consiguiente, será un acto político” (Restrepo, 1995, p. 141). No hay duda de que para Golconda la misión de la Iglesia, la salvación de las almas, llevaba necesariamente a la introducción del clero en los asuntos que atañen la vida en comunidad. El documento de Buenaventura subraya: “Nuestra reflexión se limitó a subrayar y dar énfasis a la inclusión de lo temporal en el designio salvífico y al compromiso del sacerdote en lo temporal” (Golconda, 1973). Esto significa que la misión de todo acto religioso, su realización plena, transcurre en la transformación de “lo temporal” y, por ende, no puede ser un elemento restringido a la vida privada. Golconda hizo, incluso, un llamado a que los grupos de izquierda rompieran la concepción liberal frente a la religión (García, 1989), ya que marxistas y teólogos tenían como objetivo común el desarrollo del ser humano (García, 1973a). La religiosidad es un elemento de unión en América Latina y el componente subjetivo de la revolución (García, 1973b).

En esta forma se puede concluir que con Golconda se ve cómo el secularismo es un marco interpretativo que disciplina lo religioso (Asad, 2003), donde las prácticas que desdibujan la separación entre lo religioso y lo

político no tienen lugar. Si bien la intención del secularismo es crear una sociedad más abierta al restringir el poder de la Iglesia, su efecto real es que neutraliza la capacidad crítica que puede emerger en el discurso y la práctica religiosa (Manrique, 2019). En el secularismo, la religión se vuelve lo no hablado, lo excluido de la polémica, lo no político. Independientemente de dónde provenga, el secularismo despolitiza la religión. Es nuestra labor volverla a politizar.

Hacia una práctica religioso-política latinoamericana

En filosofía no es una novedad pensar en el enmarañamiento entre religión y política. En Europa hay una amplia tradición que ha pensado en cómo algunos conceptos de la teología cristiana forman parte de otros ámbitos de la sociedad, como el gobierno o la economía. Usualmente se señala a Schmitt como el fundador de la teología política; en su trabajo muestra el fundamento religioso de los conceptos políticos (Schmitt, 2009); siguiendo esa estela, se puede mencionar a Metz y Moltmann, quienes vincularon la teología cristiana con la praxis. No obstante, aunque esta tradición es fundamental para la comprensión de las prácticas teológico-políticas, sus formas de abordar el problema presentan dos inconvenientes; primero, se quedan en un nivel abstracto, como si el fenómeno religioso-político se pudiera abarcar desde una perspectiva teórico-teológica; segundo, asumen que religión es sinónimo de cristianismo y política sinónimo de Estado moderno europeo.

En definitiva, lo que trajo a colación el grupo Golconda no se puede leer simplemente como una propuesta teológico-teórica; su forma de asumir la palabra de Dios va más allá. Una interpretación que restringe la religión al ámbito de las creencias asume que el hecho religioso está en si las personas creen o no en determinadas explicaciones metafísicas, lo que lleva a que, al estudiar los fenómenos religiosos, se ponga más énfasis en cómo interpretan el mundo, cuando la religión va más allá, hacia cómo comportarse en él⁴, y es justamente en el comportamiento, disciplinado o no, donde la religión se vuelve un campo de disputa y debate. En un abordaje espiritualista de la teología se subraya la intención secular de separar el mundo profano del sagrado (Correia Junior, 2018). Este sesgo se ha mantenido en las cien-

⁴ Talal Asad describe cómo, por ejemplo, la religión y lo ritual en occidente no era entendido por el valor simbólico del ritual, lo que se representa, sino como una forma de moldear y dictar cómo el creyente debe comportarse, lo que se hace (Asad, 1993).

cias sociales, que muchas veces ven lo religioso como algo separado de la vida cotidiana (Meza Torres, 2018), lo que lleva a asumir como natural la separación de lo público y lo privado, y, por ende, oculta espiritualidades comunitarias que pueden tener impacto en el orden político (González Ortuño, 2018, p. 19).

La espiritualidad que propone Golconda es, más que una nueva creencia, un acto comunitario y práctico. Esto se ve en que, para los párrocos Óscar Vélez, Vicente Mejía y Gabriel Díaz, su misión como pastores se cumplía cuando apoyaban la construcción de barrios informales y su posterior defensa contra el desalojo, y también cuando el pueblo se vinculaba a los debates de modernización de la Iglesia, como lo hizo Gabriel Díaz, quien desarrolló una “asamblea CELAM” paralela en los barrios que apoyaba, en la que se recogía lo discutido en la mañana en la conferencia episcopal y lo llevaba a los barrios en la noche, con el ánimo de que el pueblo debatiera los asuntos que supuestamente solo corresponderían al clero (Restrepo, 1995, p. 187). Otro grupo, conformado por Germán Zabala, Alfonso Vanegas, Leonor Esguerra y algunas religiosas del Sagrado Corazón de María del colegio Marymount (Ardila Biela et al., 2013), con el apoyo de René García, pensaban que la liberación requería una transformación en los métodos educativos. Por eso, desarrollaron el Modelo Educativo Integrado (MEI), que buscaba que los estudiantes desarrollaran métodos de lectura implícita y que aprendieran a leer la realidad que se oculta detrás de los textos (Maduro, 2013). Su proyecto fue implementado brevemente en colegios de los barrios populares Florencia, Florida y Galán de Bogotá, así como en Cali, Medellín y Barranquilla.

En la teología tradicional la teoría y la práctica son dos fases; para los movimientos del cristianismo liberacionista la teología es una práctica, una acción en el mundo (Rieger, 2022); por eso, mientras que la religión del alto clero (la que llamaba a la secularización) es contemplativa e intenta alejarse del debate público, la espiritualidad que propuso Golconda es una encarnada. El documento de Buenaventura decía lo siguiente:

La misma vida de fe no puede entenderse de forma alguna, como simple acto de carácter intelectual, sino como actitud de compromiso a la luz del designio de Dios con todo lo que constituye lo humano, en el plano individual, económico, político, educativo. (Golconda, 1973).

El cristianismo liberacionista no encontró su lugar entre los libros, sino en las comunidades de base, donde lo fundamental es la dimensión afectiva de la fe (Noble, 2021). Este cambio de paradigma fue el que llevó a que, posteriormente, teólogos de la liberación, como Ellacuría, afirmaran que el objeto de reflexión de la teología no es propiamente Dios, sino la historia (las condiciones materiales del hombre y su desarrollo histórico) (Ellacuría, 1990).

En el momento en que nos concentramos, ya no en las creencias, sino en las prácticas religioso-políticas concretas, estamos obligados a pensar en el contexto social en el que emergen para comprenderlas. Tanto Yelle (2022) como Pui-lan (2016) señalan que la teología política ha supuesto el vínculo entre religión y política desde la particular historia cristiano-secular europea de la modernidad. Aunque el desarrollo histórico latinoamericano nunca ha estado desligado del europeo, es posible afirmar que nuestra historia ha tomado caminos diferentes, dado que la Iglesia ha tenido otros roles sociales y que el significado de las tradiciones cristianas para el pueblo ha llevado a la emergencia de sincretismos o nuevas formas de ser católico. Por consiguiente, es problemático proyectar una teoría pensada para otros tiempos y espacios, a nuestro tiempo y espacios. Entonces, la pregunta que nos debe guiar es ¿cómo pensar una teología política más allá del canon eurocentrista? (Manrique, 2021).

Algunos autores proponen una alternativa al sugerir un nuevo marco interpretativo, llamado *World Christianity*, en el que justamente se concentra en las múltiples formas de la cristiandad alrededor del mundo, fuera del espacio europeo (Barreto, 2021). Es absurdo pensar en una Iglesia homogénea, pues la historia del catolicismo está llena de escisiones y variaciones a medida que se iba expandiendo por el globo terráqueo. Si aceptamos la diversidad de saberes y tradiciones diferentes a las occidentales en el campo de lo religioso (Morales, 2021), también aceptamos que toda teología está, en esencia, incompleta, ya que no refiere a un conocimiento abstracto y universal, sino a uno situado y encarnado.

Golconda se asume a sí misma como una teología situada. No es de extrañar que la primera parte de su documento de Buenaventura se haya titulado “Análisis de la situación en Colombia”, en el que su énfasis está en la situación de subdesarrollo, que ellos definen como la dominación ejercida por una clase minoritaria cuyos privilegios se remontan a la época colonial. Entonces, el análisis teológico del grupo parte del contexto de dependencia

nacional y latinoamericano. Por ejemplo, se denuncia la carencia de industria pesada y la falta de generación de divisas. A la par, se enfatiza la necesidad de la reforma agraria y el acceso a la tierra, pues “Dios puso la tierra para el uso de los hombres” (Golconda, 1973).

El pensamiento de Golconda se manifestó en las acciones que llevaron a cabo todos los miembros del grupo en cada una de sus parroquias. Un caso notable es “el experimento” del padre Ignacio Betancourt en el pueblo de Pueblorrico, Antioquia, en el que el cura intentó crear una nueva forma de organización social, partiendo de las discusiones que había presenciado en el CELAM de Medellín. En palabras de Betancourt: “Era un lugar propicio para inaugurar un rincón de paz y de armonía en donde se preludiaría la profecía de Isaías en que el lobo habitaría con el cordero y el becerro, el león y la oveja andarían juntos” (Restrepo, 1995, p. 266). El experimento enfatizó en la creación de redes comunitarias entre los campesinos; por un lado, Betancourt creó un sindicato de trabajadores de las haciendas que se complementaba con grupos de estudio y ayuda mutua entre ellos; posteriormente fundó la empresa comunitaria La Arboleda, una comunidad productiva donde nadie ganaba salario y todos disfrutaban de los productos elaborados. Sin embargo, su experimento fue muy mal visto por el alcalde y los latifundistas locales, y la visión de un cristianismo colaborativo que promovía la autonomía de la gente condujo a que Ignacio Betancourt fuera asesinado después de ser interceptado en su automóvil en 1994.

Poco a poco se van descubriendo las particularidades que enfrentan las prácticas religiosas situadas en América Latina. En el transcurso de sus comunicados y proyectos, Golconda expresa su intención de combatir el colonialismo, tanto el que ejercen las potencias extranjeras como el de los poderes locales. Sería anacrónico e impreciso afirmar que Golconda desarrollaba una crítica descolonial, ya que las categorías con las que ellos mismos se entendían tomaban más de la teoría de la dependencia y el marxismo. Sin embargo, algunos autores, como Martínez (2016), y Lloyd y Viefhues-Bailey (2015), consideran que la teología de la liberación es un discurso anticolonial, o al menos un antecedente claro de él. La forma en que Golconda ve y juzga su contexto deja en claro la crítica que se le hace a la modernidad, el capitalismo y el colonialismo, a partir de la dicotomía del centro y la periferia, que después otros teólogos presentan como el pecado estructural. Esta es la que yo marcaría como la diferencia más clara entre la teología latinoamericana y la del primer mundo, ya que si el clima de la teología política en

Europa y Estados Unidos ha sido postmoderno y postsecular en las últimas décadas (Pui-lan, 2016), los temas de la tradición cristiana liberacionista latinoamericana son la resistencia postcolonial y la lucha antiimperialista.

Si el tema central de una espiritualidad política latinoamericana es el colonialismo y la colonialidad, se debe reconocer y tematizar el estrecho vínculo histórico entre catolicismo e imperialismo, no solo en el sentido de que la Iglesia católica justificó al brazo secular colonial, sino también en que la misma estructura interna de esta se ha encargado de crear subjetividades obedientes al poder. Para Juan José Tamayo (2017, p. 41), uno de los elementos que hace al catolicismo una religión imperial es que en ella hay una “clerización” de la relación con Dios. Es decir, que la Iglesia se asume a sí misma como la única intermediaria entre Dios y el pueblo cristiano. El catolicismo ha disciplinado e inhibido la posible emergencia de nuevos discursos teológicos, tanto fuera de la Iglesia católica, con la eliminación de las creencias originarias de América, como internamente, al cohibir la aparición de otras espiritualidades católicas.

Pero este carácter imperial no se queda solamente en las prácticas más represivas de la Iglesia; al contrario, incluso en las prácticas más “constructivas” permanece este espíritu colonizador. En palabras de Abdennur Prado: “colonizar es civilizar, educar, formar, instaurar el orden dentro del caos que, desde la mirada eurocéntrica, padecen los colonizados” (Prado, 2018, p. 21). Para Prado, el colonialismo no está solamente en los conquistadores que libraban guerras, sino también en el clero que buscaba instruir a los niños en el cristianismo. Colonizar no es destruir, sino cultivar (civilizar), y la colonización resulta, paradójicamente, en un proyecto de liberación, no de esclavitud.

Si la historia latinoamericana demuestra lo imperial del catolicismo, la labor pastoral de Golconda debió partir de hacer explícita esa función colonial para distanciarse de ella y proponer otra forma de relacionarse con Dios. El párroco Gabriel Díaz dijo:

Habría que distinguir entre la Iglesia oficial, paquidérmica, anacrónica, que habla un lenguaje fuera del acontecer y que siempre se auto justifica; y la Iglesia del Pueblo. Y no es porque crea que hay dos Iglesias, pero sí hay varias maneras de construir una única Iglesia (Restrepo, 1995, p. 204).

Para Golconda configurar una espiritualidad política católica no significaba darle más poder a una religión institucionalizada, sino potenciar una experiencia auténtica de lo religioso que partiera de la vida cotidiana y la comunidad de base. Como dijo Zabala: “no defiendo la estructura clerical sino al pastor, al que se mete en la comunidad y es capaz de entregarse” (Restrepo, 1995, p. 133).

Es así como Golconda propone una espiritualidad política que parte, pero a la vez niega, la herencia religiosa del continente. Su potencial radica en que configuró un poder pastoral que vive dentro, pero a la vez se opone a las técnicas de disciplina y conducción de la vida de la alta jerarquía católica y del secularismo moderno. Su promesa no es la eliminación total de la Iglesia, sino nuevas formas de ser cristiano. Lo que para la Iglesia imperial puede ser incluso aún más peligroso, porque una crítica externa puede ser fácilmente desconsiderada, pero un movimiento interno, que hable el mismo lenguaje del poder, tiene mayor capacidad para negar la autoridad clerical. Justamente para Noel Olaya, uno de los núcleos del trabajo de Golconda era la negación de las jerarquías autoritarias. “Así lo mandó Jesucristo” no era un argumento válido, la Iglesia debía estar abierta a la discusión (Romero Tovar, 2020). Siguiendo el pensamiento de Olaya, la Iglesia que proponía Golconda no era deísta, del Dios Padre, pues esta es la Iglesia totalitaria jerarquizada, y tampoco era la iglesia del individuo, pues esta es la Iglesia del protestantismo y la modernidad capitalista. En contraste, para Golconda la Iglesia era una del Espíritu Santo, en la que prima una concepción comunitaria de la vida, una sociedad utópica a la que hay que buscarle concreción en la realidad.

Así, en estas prácticas religiosas contestatarias habita la contradicción: partir del discurso que fundamenta y justifica el poder colonial, y ser una acción de emancipación anticolonial. Es por eso que, para autores como Nicolás Panotto, Dios está “entre medio” (Panotto, 2018). Haciendo una relectura en clave teológica de algunos conceptos de Bhabha (2002), Panotto sostiene que Dios tiene un legado colonial y moderno, pero también la capacidad para resignificarse dentro o desde sus propios límites. La inversión del concepto de Dios no es un accidente o un fallo en la estrategia de poder, sino una consecuencia inevitable del discurso colonial. El colonizador le pide al colonizado que adopte sus costumbres (en este caso, por medio de la evangelización), pero dejando claro que el colonizado nunca podrá ser igual al colonizador. El resultado es que el sujeto colonizado vive en una ambivalencia que hace que las mismas prácticas (estrategias de colonización)

tengan un sentido diferente para él, las adopta cuestionándolas. A esto los autores lo llaman la mimesis colonial y es lo que, para Panotto, posibilita que el concepto de Dios también sea funcional a la agencia subalterna.

Es aquí donde radica la complejidad del catolicismo latinoamericano: la convivencia de lo contradictorio, el hecho de que la teología imperial contiene en su seno el retoño de un cristianismo para la liberación. En un sentido más amplio, la modernidad colonial trae, en forma paradójica, la promesa emancipatoria de la misma modernidad. Esto implica que, como afirma Castro Gómez (2019), el asunto no debería ser cómo eliminamos esa herencia colonial moderna de nuestras sociedades, sino cómo la asumimos críticamente. Por consiguiente, el fenómeno religioso latinoamericano no se debería interpretar desde una visión maniquea que enfrenta dos polos, supuestamente opuestos, entre la colonialidad y lo “descolonial”, como sí lo hacen en algunos casos los teóricos de la decolonialidad. González Ortuño (2018, p. 22) afirma que Grosfoguel asume el catolicismo en forma monolítica (al menos en los trabajos que ella revisa del autor, dedicados a la islamofobia), por lo que de la Iglesia solo se ve su cara colonial. Incluso para estos autores, los movimientos de cristianismo liberacionista no parecen salirse de la matriz colonial, pues, según Mignolo, la teología de la liberación ha modificado los términos, pero no el contenido de la conversación sobre modernidad/colonialidad (Mignolo, 2010, p. 33).

En contraposición, el caso de Golconda muestra que tal purismo conceptual simplifica la realidad. Deberíamos prescindir de la topología “adentro-afuera” del poder en los conflictos políticos de matriz descolonial (Manrique, 2022), porque lo descolonial de un discurso no depende de dónde se producen las ideas, ni de si están completamente fuera de la órbita occidental o dentro de ella. Que Golconda sea una crítica interna, y que utilice los términos de la tradición religiosa, no disminuye la potencia de su práctica; al contrario, da cuenta de la apropiación de conceptos, una de las bases de la originalidad del pensamiento latinoamericano.

Conclusiones

El grupo de Golconda duró apenas un par de años. Lo efímero de su presencia en la vida pública como grupo se debe a causas tanto externas, como la represión episcopal y estatal, así como a la falta de experiencia organizativa (Echeverry, 2007). La mayoría de los miembros del grupo fueron apartados

de sus parroquias y expulsados del clero; otros murieron en combate. Pero la extinción rápida del grupo no fue sinónimo de irrelevancia; al contrario, no solo por los curas que continuaron su labor comunitaria y política el resto de sus vidas, sino también porque Golconda inspiró un catolicismo comprometido que se mantiene hasta nuestros días. Cuatro años después de la aparición pública de Golconda surgió el grupo Sacerdotes para América Latina (SAL), formado por otros párrocos, aunque con el mismo espíritu del cristianismo liberacionista de Golconda. Después, muchos de los grupos adscritos a la teología de la liberación en Colombia se volvieron defensores de los derechos humanos, al ver en este activismo una forma efectiva de contrarrestar el poder estatal y mejorar las condiciones de vida de las comunidades (Celis & Furio, 2016). Así, los movimientos cristianos que dentro de la Iglesia no encontraban un lugar de enunciación trasladaron su fe a organizaciones de la sociedad civil y crearon nuevos espacios sacralizados (Zegarra, 2023).

La labor de los miembros de Golconda la recuerdan aún algunos movimientos sociales. Por ejemplo, durante la huelga general de Buenaventura, en 2017, principal puerto de Colombia en el Pacífico y al mismo tiempo una de las ciudades más pobres del país, se evidenció que hay una memoria colectiva espiritual que se remonta a los tiempos en que Gerardo Valencia Cano era obispo de la ciudad. El momento político particular del puerto fue interpretado por los manifestantes como “el tiempo de un nuevo pentecostés” (Manrique, 2022), un concepto religioso-político que expresa el sentimiento de un pueblo cansado de vivir en la precariedad.

Golconda calla a aquellos que creen que la religión es un asunto privado y que cualquier intromisión del cristianismo en la política es conservadora. La crítica que se hace al secularismo en el texto evidencia cómo este también es un arma política para disciplinar a la religión, quitándole los elementos críticos que puedan surgir en ella. Sin embargo, la crítica podría ir incluso más allá, porque lo que muestran casos como este es que la línea divisoria entre lo que corresponde al campo de la religión y lo que es del campo político es tenue. En palabras de Noel Olaya: “Uno puede verlo desde dos puntos de vista: es la profanación de lo sagrado o la sacralización de lo profano; o es eliminar la dualidad entre profano y sagrado” (Romero Tovar, 2020, p. 7).

Ni siquiera es del todo claro cómo interpretar las acciones de los grupos del cristianismo liberacionista asumiendo la separación. Son muchos los trabajos que describen el trabajo de Golconda en la urbanización popular

de las periferias urbanas (Calvo Isaza, 2012; Cano Naranjo, 2019; Garzón Fonseca, 2013). Cuando el 24 de agosto de 1968 Vicente Mejía, otro miembro de Golconda, dedicó una misa a la resistencia contra el desalojo del barrio Alfonso López, su intención evidente con su acto litúrgico era frenar los desalojos en barrios de invasión que realizaba la policía de Medellín. ¿Su práctica es de resistencia política ante un modo de tenencia y propiedad o es un acto litúrgico con solamente valor simbólico y espiritual? Si asumimos que política es sinónimo de Estado y religión lo es de institucionalidad católica, la separación de esferas es fácil. Sin embargo, cuando cambiamos el lente y vemos estas formas de espiritualidad, no es posible separar el discurso político (supuestamente racional, público y universal) del religioso espiritual (supuestamente privado).

La fe que propone Golconda no es teórica y sumisa, está encarnada en los pueblos que ven su relación con la divinidad a partir del trabajo colectivo. Esto deriva en una relación entre religión y política que no se limita a la reflexión teológica, que en vez de operar con ideas abstractas de la divinidad parte del análisis de realidades situadas. Al cuestionar la interpretación religiosa hegemónica, cuestiona el fundamento del poder, al Estado colombiano y al capitalismo. De esta manera, la religión deja de ser el espacio de imposición dogmática y pasa a ser un campo de disputa de lo común. El reto que le plantea Golconda a la Iglesia es cómo repensar una institución que esté más abierta al conflicto, que abandone la imposición monolítica y acepte las múltiples formas de ser católico.

Aquella gran paradoja del catolicismo, del gesto que hacen los cristianos liberacionistas de transformar el discurso de poder en la posibilidad de liberarse de este, de estar entre medio, nos da un panorama más complejo para comprender lo que provoca la religión en el sentir latinoamericano. Las dicotomías de las que parte el secularismo o de la decolonialidad son más relacionales de lo que aparentan, porque dentro de la tradición discursiva de lo católico en América Latina conviven utopías y discursos reaccionarios; técnicas para disciplinar y praxis liberadoras. Así, la religiosidad latinoamericana se aleja del prejuicio ilustrado, el maniqueísmo o el dualismo simplificador para que la religión vuelva a las calles.

Referencias

- Acevedo Tarazona, Á. y Delgado Díaz, A. 2012. Teología de la Liberación y Pastoral de la Liberación: Entre la solidaridad y la insurgencia. *Anuario De Historia Regional Y De Las Fronteras*, 17(1). Colombia: Universidad Industrial de Santander. pp. 245-268
- Aguirre, J. 2012. Jürgen Habermas y la religión en la esfera pública. *Ideas y Valores*, 61(148). Colombia: Universidad Nacional de Colombia. pp. 59-78
- Ardila Biela, G., Espinosa Moreno, F., & Arias Callejas, R. 2013. El papel de las mujeres en Golconda: Una aproximación. En B. Arias Figueroa (ed.), *De Camilo a Golconda*. Bogotá, Colombia: Editorial Códice. pp. 222-235
- Arias Trujillo, R. 2003. *El episcopado colombiano: Intransigencia y laicidad, 1850-2000* (1. ed). Colombia: Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales-CESO, Ediciones Uniandes, Instituto Colombiano de Antropología e Historia-ICANH.
- Asad, T. 1993. Towards a genealogy of the concept of ritual. En *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore, EEUU.: Johns Hopkins University Press.
- Asad, T. 2003. *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford, CA, EEUU.: Stanford University Press.
- Barreto, R. C. 2021. Decoloniality and Interculturality in World Christianity: En M. Frederiks & D. Nagy (Eds.), *World Christianity: Methodological Considerations* (pp. 65-91). Boston, EEUU.: Brill. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/10.1163/j.ctv1sr6jvr.7>
- Bhabha, H. K. 2002. *El lugar de la cultura* (C. Aira, trad.). Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- Blancarte, R. J. 2015. ¿Por qué la religión “regresó” a la esfera pública en un mundo secularizado? *Estudios Sociológicos*, XXXIII(99). México: El Colegio de México. pp. 659-673.
- Büsches, C. 2018. 50 años de la Teología de la Liberación. Introducción / 50 Years of Liberation Theology, Introduction. *Iberoamericana* (2001-), 18(68). España: Iberoamericana Vervuert. pp. 7-11.
- Calvo Isaza, Ó. I. 2012. *Medellín (rojo) 1968: Protesta social, secularización y vida urbana en las jornadas de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Bogotá, Colombia: Planeta: Alcaldía de Medellín.
- Cano Naranjo, E. 2019. *Memorias desde el tugurio: Una etnografía de archivo* [tesis de maestría, Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia].

- Casanova, J. 1994. *Public religions in the modern world*. Chicago, EEUU.: University of Chicago Press.
- Castro-Gómez, S. 2019. *El tonto y los canallas: Notas para un republicanismo transmoderno*. Bogotá, Colombia: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Celis, L., y Furio, V. J. 2016. The Legacy of Liberation Theology in Colombia: The Defense of Life and Territory. *Latin American Perspectives*, 43(3). EEUU: Sage. pp. 69-84.
- Cifuentes Traslaviña, M. T., y Figueroa, H. 2008. Corrientes del catolicismo frente a la guerra y la paz en el siglo XX. *Ensayos críticos*, 4. Colombia: Espacio crítico. pp. 5-32.
- Correia Junior, J. L. 2018. A decolonialidade da teologia na América Latina e seus fundamentos bíblicos. *Estudos Teológicos*, 58(2). Brasil: Faculdades EST.
- Echeverry, A. J. 2007. *Teología de la liberación en Colombia: Un problema de continuidades en la tradición evangélica de opción por los pobres (2º)*. Cali, Colombia: Universidad del Valle Programa Editorial.
- Echeverry Pérez, A. J., y Bernal Argote, D. M. 2018. Un profeta en Golconda: Monseñor Gerardo Valencia Cano. *Iberoamericana (2001-)*, 18(68). España: Iberoamericana Vervuert. pp. 13-35.
- Ellacuría, I. 1990. *Filosofía de la realidad histórica* (1. ed). San Salvador, El Salvador: UCA Editores.
- Franco, J. 2009. *La sinrazón de la religión: Liberación a través de una sociedad desacralizada* (1. ed). México: Siglo XXI Ed.
- García, R. 1973a. Cristianismo y marxismo. En *La Iglesia Latinoamericana y el socialismo: Documentos de la jerarquía y de grupos eclesiales*. Bélgica: Information Documentaire D'Amérique Latine. pp. 131-134.
- 1973b. Cristianos al socialismo: Ponencia en el I Encuentro Latinoamericano de Cristianos para el Socialismo. En *La Iglesia Latinoamericana y el socialismo: Documentos de la jerarquía y de grupos eclesiales*. Bélgica: Information Documentaire D'Amérique Latine. pp. 136-139.
- 1989. El frente unido de Camilo Torres y Golconda. En G. Gallón Giraldo, *Entre movimientos y caudillos: 30 años de bipartidismo, izquierda y alternativas populares en Colombia*. Bogotá, Colombia: CINEP, CEREC. pp. 47-68.

- Garzón Fonseca, N. C. 2013. Golconda: Protesta, propuesta y memoria desde los barrios populares de Bogotá. En F. Torres Millán, *De Camilo a Golconda*. Bogotá, Colombia: Editorial Códice. pp. 185-199.
- Garzón Vallejo, I. 2014. Postsecularidad: ¿un nuevo paradigma de las ciencias sociales? *Revista de Estudios Sociales*, 50. pp. 101-112. Colombia: Universidad de los Andes. <https://doi.org/10.7440/res50.2014.11>
- _____ 2020. Rebeldes al cielo por las armas. En *Rebeldes, románticos y profetas: La responsabilidad de sacerdotes, políticos e intelectuales en el conflicto armado*. pp. 65-104. Bogotá, Colombia: Universidad de la Sabana. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/j.ctv13gvhj7.7>
- Gaytán, F. 2013. *Laicidad y modernidad*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Disponible en: <https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv/detalle-libro/3245-coleccion-de-cuadernos-jorge-carpizo-para-entender-y-pensar-la-laicidad-num-12-laicidad-y-modernidad>
- Golconda. 1973. Segundo encuentro del grupo sacerdotal Golconda. En *La Iglesia Latinoamericana y el socialismo: Documentos de la jerarquía y de los grupos eclesiales*. Bélgica: Information Documentaire D'Amérique Latine. pp. 118-123.
- González Ortuño, G. 2018. Los márgenes de los diálogos interreligiosos. El no ser religión. *INTERdisciplina*, 6(16), 15. México: Universidad Nacional Autónoma de México. <https://doi.org/10.22201/cei-ich.24485705e.2018.16.65633>
- Gracias a Dios, la biblia vuelve a Palacio, dice proclamada presidenta de Bolivia. 2019, noviembre 12. México: *El Universal*. Disponible en: <https://www.eluniversal.com.mx/mundo/gracias-dios-la-biblia-vuelve-palacio-dice-proclamada-presidenta-de-bolivia>
- Habermas, J. 2011. Lo político: El sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política. En E. Mendieta y J. VanAntwerpen (eds.), *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid, España: Trotta. pp. 23-38.
- Laverde Aponte, V. 1969. Desde lejos El manifiesto de Golconda. Bogotá, Colombia: *El Tiempo*.
- Lleras Restrepo, C. 1968. Habla el Presidente Lleras. Bogotá, Colombia: *El Tiempo*.
- Lloyd, V. W., y Viefhues-Bailey, L. 2015. Introduction: Is the Postcolonial Postsecular? *Critical Research on Religion*, 3(1). pp. 13-24. EEUU.: Sage. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/2050303215577494>

- Löwy, M. 1998. *Guerra de dioses: Religión y política en América Latina*. México: Siglo XXI Ed.
- Maduro, O. 2013. La metodología de Golconda y la educación popular: Otto Maduro entrevista a Germán Zabala. En B. Arias Figueroa (ed.), *De Camilo a Golconda*. Bogotá, Colombia: Editorial Códice. pp. 152-162.
- Manrique, C. A. 2019. Religious Practices, State Techniques and Conflicted Forms of Violence in Colombia's Peacebuilding Scenarios. *Revista de Estudios Sociales*, 67. pp. 56-72. Colombia: Universidad de los Andes. Disponible en: <https://doi.org/10.7440/res67.2019.05>
- _____. 2021. Foucault's Political Theologies and the Traces of Liberation Theology in Latin America. *Political Theology*, 22(1), pp. 75-82. EEUU.: Taylor & Francis. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/1462317X.2020.1866811>
- _____. 2022. Towards a Political Theology of Radical Democracy: Notes on a Popular Uprising in Afro-Colombia's Pacific Littoral. *Political Theology*, 23(1-2). pp. 119-136. EEUU.: Taylor & Francis. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/1462317X.2022.2038947>
- Martínez Andrade, L. 2016. La teología de la liberación como antecedente geo-epistémico de la crítica decolonial. En C. Figueroa Ibarra, G. Lo Brutto, y F. Matamoros Ponce (eds.), *Religión, historia y sociedad en las luchas por la naturaleza: Homenaje a Pedro F. Hernández Ornelas*. Puebla, México: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vález Pliego," Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. pp. 75-90.
- Meza Torres, A. 2018. Interculturalidad e interreligiosidad desde una perspectiva decolonial: Un diálogo de "conocimientos desde lo Divino". *INTERdisciplina*, 6(16), p. 61. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Disponible en: <https://doi.org/10.22201/ceiich.24485705e.2018.16.65635>
- Mignolo, W. 2010. *Desobediencia epistémica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Signo.
- Morales, J. 2021. The Ecology of Religious Knowledges. *Religions*, 13(1). p. 11. EEUU.: MDPI. Disponible en: <https://doi.org/10.3390/rel13010011>
- MUNIPROC. 1969. *Golconda; el libro rojo de los "curas rebeldes"*. Bogotá, Colombia: MUNIPROC.
- Noble, T. 2021. Liberation Theology and the Discernment Between Populisms. *Political Theology*, 22(2). pp. 111-124. EEUU.: Taylor & Francis. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/1462317X.2021.1872918>

- Paganelli, P. 2012. Desarrollo, dependencia y liberación: De la Populorum progressio al documento de Medellín. El camino hacia la teología de la liberación. *Pensar. Epistemología y ciencias Sociales*, 7. Argentina: Universidad Nacional de Rosario. pp. 77–102.
- . 2016. Del claustro monacal a la bayoneta empuñada: Iglesia Católica y Violencia Política en Colombia (1950-1975). *Revista Conflicto Social*, 9(5). Argentina: Universidad de Buenos Aires. pp. 105–129.
- Panotto, N. 2018. Dios entre-medio de las fronteras: Hacia una teología pública poscolonial. *Estudios Teológicos*, 58(2). Brasil: Faculdades EST. pp. 278–293.
- Pérez Prieto, V. 2016. Los orígenes de la Teología de la liberación en Colombia: Richard Shaull, Camilo Torres, Rafael Ávila, “Golconda”, sacerdotes para américa latina, cristianos por el socialismo y comunidades eclesiales de base. *Cuestiones Teológicas*, 43(99), pp. 73–108. Colombia: Universidad Pontificia Bolivariana. Disponible en: <https://doi.org/10.18566/cuesteo.v43n99.a04>
- Prado, A. 2018. *Genealogía del monoteísmo: La religión como dispositivo colonial*. México: Akal.
- Pui-lan, K. 2016. Postcolonial Intervention in Political Theology. *Political Theology*, 17(3), pp. 223–225. EEUU.: Taylor & Francis. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/1462317X.2016.1186443>
- Rawls, J. 1997. The Idea of Public Reason Revisited. *The University of Chicago Law Review*, 64(3). p. 765. EEUU.: The University of Chicago. Disponible en: <https://doi.org/10.2307/1600311>
- Restrepo, J. D. 1995. *La revolución de las Sotanas: Golconda 25 años después* (1. ed). Bogotá, Colombia: Planeta.
- Rieger, J. 2022. Mobilizing, Organizing, and Religion: On the Relevance and Irrelevance of Christianity. *Political Theology*, 23(1–2). pp. 155-160. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/1462317X.2021.1899703>
- Romero Tovar, S. 2020. Entrevista a Noel Olaya Perdomo. *Theologica Xaveriana*, 70. Colombia: Pontificia Universidad Javeriana. Disponible en: <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/28840>
- Schmitt, C. 2009. *Teología política*. Madrid: Trotta.
- Schulz, M. 2019. El estado epistemológico de la religión en una democracia autosuficiente: El debate sobre la tesis de Jürgen Habermas. En L. Parra & M. Tremml (eds.), *Teología política e imagen*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia: Universidad de los Andes.

- Tamayo-Acosta, J. J. 2017. *Teologías del Sur: El giro descolonizador*. Madrid, España: Trotta.
- Taylor, C. 2011. Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo. En E. Mendieta y J. VanAntwerpen (eds.), *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid, España: Trotta. pp. 39-60.
- Yelle, R. 2022. Deprovincializing Political Theology: An Introduction. *Political Theology*, 23(1-2). pp. 8-12. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/1462317X.2022.2032456>
- Zegarra, R. E. 2023. The Preferential Option of the Poor: Liberation Theology, Pentecostalism, and the New Forms of Sacralization. *European Journal of Sociology*, 1-30. Disponible en: <https://doi.org/10.1017/S0003975623000036>

El periódico *Nuestra Tribuna* y su proyecto utópico anarcofemenino (1922-1925)

O periódico *Nuestra Tribuna* e seu projeto utópico anarcofeminino (1922-1925)

Nayeli Marcela Hernández Álvarez

Resumen

Este artículo busca explicar cuál fue el aporte de *Nuestra Tribuna*, periódico anarquista escrito y editado por mujeres en Argentina entre 1922 y 1925, al pensamiento utópico femenino en Latinoamérica. Tras una revisión de todos los números de la publicación, y con la ayuda de la perspectiva de la historia de las ideas utópicas de María del Rayo Ramírez y la historia de las ideas feministas de Francesca Gargallo, se analizó de manera global el proyecto utópico contenido en este periódico, dando cuenta de cómo definieron la lucha anarquista y la subjetividad anarcofemenina.

Palabras clave: prensa femenina, anarquistas, utópico, escritura, Latinoamérica

Abstract

Este artigo busca explicar qual foi a contribuição de *Nuestra Tribuna*, jornal anarquista escrito e editado por mulheres na Argentina entre 1922 e 1925, para o pensamento utópico feminino na América Latina. Após uma revisão de todas as edições da publicação e com o auxílio da perspectiva da história das ideias utópicas de María del Rayo Ramírez e da história das ideias feministas de Francesca Gargallo, analisa-se de forma abrangente o projeto

utópico contido nesse jornal, destacando como definiram a luta anarquista e a subjetividade anarcofeminina.

Keywords: women's press, anarchists, utopian, writing, Latin America

Introducción

La presente investigación busca contribuir a un mayor conocimiento de la historia de las ideas femeninas en América Latina. Por tanto, se analiza la dimensión utópica de *Nuestra Tribuna*. Es importante mencionar que, aunque el periódico fue editado en Argentina, sus propuestas provinieron de un movimiento internacionalista con dimensión latinoamericana.

Es necesario tener en cuenta que *Nuestra Tribuna* ha sido estudiada por varias académicas argentinas. Dichos estudios comenzaron en la década de 1990 desde diversas disciplinas. La socióloga e historiadora Dora Barrancos publicó “Mujeres de *Nuestra Tribuna*: el difícil oficio de la diferencia” (1994, pp. 273-292), donde analiza la cultura de las mujeres anarquistas y problematiza su vínculo con el feminismo. A Elsa Calzetta se le debe la edición facsimilar *Nuestra Tribuna: Hojita del sentir anárquico femenino 1922-1925*. El trabajo, además, contiene un estudio preliminar titulado “Juana Rouco Buela, una mujer anarquista”, que también describe el “Itinerario de la búsqueda” que la condujo a *Nuestra Tribuna* (2014, p. 15). Por su parte, las historiadoras Ana Carolina Alonso y Patricia Alejandra Piedra reconstruyeron las historias de vida de las tres editoras del periódico; su artículo “Las otras editoras del periódico anarquista *Nuestra Tribuna*” (2016, pp. 270-303) destaca por el trabajo de archivo, que incluyó retratos, fotografías familiares y documentos sobre la identidad de las colaboradoras.

Desde la sociología histórica, Laura Fernández Cordero cuenta con varias investigaciones centradas en el pensamiento libertario, incluyendo a *Nuestra Tribuna*. En “El periódico anarquista *Nuestra Tribuna*: Un diálogo transnacional en América Latina” (2017, pp. 267-293) describe las redes e intercambios de apoyo internacional del periódico, mientras que en su libro *Amor y anarquismo. Experiencias pioneras que pensaron y ejercieron la libertad sexual* (2019) analiza gran parte del ideario libertario en Argentina, a partir del aporte militante de las bibliotecas, las editoriales y la prensa, mencionando a *Nuestra Tribuna*.

Esta breve revisión de las investigaciones anteriores permite sostener que la producción es importante y diversa, ya que aporta elementos para comprender el contexto histórico y cultural, tanto del periódico como de sus editoras. Me apoyé en dichas contribuciones de la historiografía argentina, enlazándolas con perspectivas teórico-metodológicas provenientes de la filosofía latinoamericana, a fin de insertar el contenido de la propia publicación dentro de la trama de las ideas utópicas y femeninas latinoamericanas. De acuerdo con la filósofa María del Rayo Ramírez:

[...] reconstruir la historia de las ideas utópicas en nuestra América supone, por un lado, hacer una historia de las ideas de sujet[as] colectiv[as]; por otro, analizarlas en su funcionamiento en el entramado social, ideológico, político; en suma, comprenderlas en medio de la red simbólica mediante la cual se entreteje de manera harto compleja la realidad social. (2012, p. 42)

Desde esa óptica entiendo los discursos anarquistas propuestos por las mujeres del siglo pasado como parte de su adhesión a los proyectos de emancipación del periodo. Asimismo, Ramírez ha definido la utopía y lo utópico, pues vale la pena destacar que no son lo mismo ni refieren a lo mismo. La utopía corresponde al género literario “donde la fantasía e imaginación tienen sentido solamente por su existencia fantástica o ilusoria” (2013, p. 438). En cambio, “lo importante del pensamiento utópico es que rompe las totalizaciones históricas del poder al proponer nuevas formas de pensar, de organizar, de regular y de actuar en un tiempo y un lugar determinados” (p. 447). Este posicionamiento se relaciona con lo que Francesca Gargallo argumentó sobre la necesidad de reconocer cómo se configuró el pensamiento feminista latinoamericano.

La historia de las ideas feministas latinoamericanas está ligada al quehacer político de sus autoras o de sus predecesoras [...] el pensamiento feminista latinoamericano ha creado significaciones distintas, y a veces opuestas, a las de la dominación masculina, manteniendo su autonomía de las ideologías de los partidos políticos y de los estados, exigiendo igualdad de derecho a la expresión del propio ser entre mujeres y hombres, planteando el libre ejercicio de las sexualidades y la crítica a la heterosexualidad normativa. (2014, pp. 65-66)

La propia Gargallo indica que la reflexión de las mujeres sobre su alteridad aporta a la historia y a la filosofía latinoamericana una visión global de la diferencia, distinta de la realidad dominante (2010, p. 18). Así, desde la historia de las ideas utópicas femeninas, es necesario preguntarse: ¿qué caracterizó al pensamiento anarco femenino contenido en esta publicación?, ¿cómo imaginaron nuevas formas de entender lo femenino y organizarse en la Argentina de inicios del siglo XX? Para ofrecer respuestas, se revisaron los 39 números de la publicación, disponibles en línea gracias al archivo digital del Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas (CeDInCI), a fin de establecer de manera global quiénes fueron sus autoras, qué creyeron, qué propusieron, qué construyeron y qué alcanzaron en beneficio de las mujeres de su época, así como el lugar que lo utópico ocupó en su proyecto impreso.

Este artículo se estructura en tres partes. La primera ubica el análisis en el funcionamiento del entramado social, mostrando el contexto de la migración y la prensa anarquista en Argentina entre finales del siglo XIX y la segunda década del XX, con el fin de evidenciar cómo se insertaron las mujeres en el mundo de lo impreso. El segundo apartado contextualiza *Nuestra Tribuna* con la intención de mostrar el quehacer político de las militantes anarquistas que le dieron vida. Por último, se describen algunos rasgos del proyecto utópico anarco femenino esbozado por sus colaboradoras.

Anarquismo y prensa en Argentina

A finales del siglo XIX y principios del XX, la economía argentina vivió un periodo de bonanza bajo un modelo exportador de materias primas. También hubo crecimiento económico debido a la inversión extranjera europea, principalmente de Gran Bretaña, lo que supuso dinámicas económicas de dependencia (Ford, 2009, p. 33). Ese momento se conoce como el de la “Argentina agroexportadora” o del “crecimiento hacia afuera” (Lobato, 2000, p. 11). La riqueza generada bajo dicho modelo atrajo a una gran cantidad de personas provenientes de Europa, especialmente de Italia, España y, en menor cantidad, de Francia. También hubo migrantes de otros países, aunque en grupos muy reducidos. Ese país sudamericano pasó de tener 1.8 millones de habitantes en 1869 a 7.8 millones en 1914; es decir, a inicios del siglo, una tercera parte de la población era extranjera, lo cual configuró una clase trabajadora de inmi-

grantes integrada por jornaleros, artesanos, vendedores ambulantes, sirvientes y obreros de fábricas, entre otros oficios (Romero, 2013, p. 27).

El gran flujo de inmigración fue influenciado por los diversos acontecimientos europeos de la época. Diego Abad de Santillán (1897-1983) señaló que la derrota de la Comuna de París en 1871, las persecuciones de internacionalistas en España e Italia, así como los intereses de los integrantes españoles de la Internacional por extender el ideario obrero revolucionario en América Latina (1930, p. 14), influyeron en la ola de migración revolucionaria al territorio argentino. De este modo, las ideas, expresiones y militancias anarquistas tuvieron una fuerte visibilidad entre la población, pues los y las anarquistas de esos años querían cambiar su propia condición oprimida dentro de la sociedad, el trabajo e, incluso, el hogar.

No se debe perder de vista que también llegaron mujeres migrantes a Argentina, quienes, una vez instaladas en el país, militaron dentro del anarquismo. Este fue el caso de Concepción Fernández¹ y Carmen Quesada² (1883-1962), provenientes de España, y de Rosa Dubovsky³ (1885-1972), de Rusia. También hubo mujeres nacidas en Argentina, hijas de inmigrantes, como Virginia Bolten⁴ (1872-1969), Ana Piacenza (1906-1972), Eva Vivé de García Thomas⁵ (1882-1947) y Salvadora Medina Onrubia⁶ (1894-1972). Entre los militantes se pueden identificar figuras como el italiano Ettore Mattei (1851-1915), quien llegó en 1880 y siete años más tarde fundó la Sociedad Cosmopolita de Resistencia y Colocación de Obreros y Panaderos. El historiador Osvaldo Bayer menciona que en 1885 llegó el italiano Errico

¹ De acuerdo con Cristina Guzzo, Concepción Fernández fue “una militante anarquista, escritora y poeta. Hija de inmigrantes de españoles de Galicia, llegó a Argentina siendo muy pequeña, aunque se desconocen las fechas de su nacimiento y arribo al país” (2014, p. 62).

² “Nació en Madrid. Siendo veinteañ[ra] se embarcó para Buenos Aires[...]. En 1918 se estableció en Ingeniero White, que junto a las cercanas ciudades de Bahía Blanca y Punta Alta estaban pobladas por portuarios comprometidos en las ideas ácratas. Es por entonces que doña Carmen se transformó en la anfitriona del anarquismo” (Guzzo, 2014, pp. 113-114).

³ “Nacida en Rusia, ingresó al movimiento [revolucionario] de su país. En 1906, escapó de la represión zarista [...] En 1907, con pasaporte falso se embarcó para la Argentina” (Guzzo, 2014, p. 56).

⁴ “Su padre fue Enrique (o Federico) Bolten, un alemán procedente de Chile. Su madre fue Dominga Sánchez, hija de un estanciero de San Luis” (Guzzo, 2014, p. 26).

⁵ “Nació en la provincia de la Pampa, su familia pertenecía a una colonia de inmigrantes franceses” (Guzzo, 2014, p. 151).

⁶ “Nació en la ciudad de la Plata, provincia de Buenos Aires, el 23 de marzo de 1894, hija de Idelfonso Medina y Teresa Onrubia, españoles” (Guzzo, 2014, p. 92).

Malatesta (1853-1932), con quien se difundió la propaganda de carácter organizativo; por su parte, en 1898 arribó a Buenos Aires Petro Gori (1865-1911) para impulsar también la acción colectiva (2015, p. 194).

En ese periodo coexistieron diversos tipos de anarquismo, entre los cuales los predominantes fueron el carácter organizativo y el individualista. A pesar de sus diferencias, ambos “compartían la necesidad de entablar una acción propagandística con el objeto de enfrentar a quienes eran percibidos como enemigos comunes: el Estado, la escuela pública y la religión con su enorme influencia en el seno del hogar obrero” (Suriano, 2021, pp. 45-46).

El historiador Juan Suriano señaló que el anarquismo pretendía ir más allá de los sindicatos e insertarse en el espacio social y cultural. Es decir, construir un proyecto cultural enfocado en emancipar a las personas, sin importar su clase o género, “se trataba de un discurso universalista cuya pretensión era integrar a todos los individuos (fueran hombres o mujeres, trabajadores o intelectuales) en el camino de la revolución y la transformación de la sociedad” (2011, p. 3). Esta labor se emprendió a través de centros, grupos y círculos que funcionaron como espacios de intercambio de experiencias y prácticas, centradas en la oralidad, la edición, y la creación de bibliotecas y escuelas.

La solidaridad y el apoyo mutuo formaron parte integral del proyecto político anarquista, ya que gracias a ellos se logró el funcionamiento de círculos y escuelas, la impresión y circulación de la prensa, así como la ayuda a las personas más necesitadas, como enfermos, presos y familiares de activistas fallecidos (2011, p. 6). Estas actividades eran fundamentales para el proyecto que buscaba impulsar tanto la educación como la construcción de una nueva identidad, “con un contenido iluminista y racional, basado en una fuerte impugnación de la sociedad capitalista, particularmente el autoritarismo, patriotismo, militarismo y clericalismo. Confiaban decididamente en la capacidad de la razón para transformar la sociedad y eliminar la ignorancia popular” (2011, p. 7).

El historiador Iáacov Oved (1985) menciona que los propagandistas anarquistas aspiraban a que la lectura de los textos autopublicados estuviera al alcance de los trabajadores. En este sentido, entre los principales objetivos de la prensa anarquista estaba el de llegar a la mayor cantidad de personas posible, para que tanto mujeres como hombres pudieran liberarse de la dominación y la ignorancia. Una de las principales actividades de los grupos anarquistas fue la difusión de publicaciones ideológicas, tales como mani-

fiestos, folletos, periódicos y libros; en gran parte esta tendencia se debió a la libertad de imprenta que:

Permitió a los anarquistas imprimir y publicar su literatura sin trabas. Entre 1890 y 1905 se editaron en Buenos Aires y se difundieron en la República (así como en países vecinos) 90 libros y folletos de autores anarquistas, principalmente europeos, y de algunos activistas locales (p. 158).

En esa época, Buenos Aires se posicionó como una de las principales ciudades de difusión de publicaciones anarquistas (p. 158). La prensa anarquista en Argentina comenzó su actividad en el último tercio del siglo XIX. Se tiene registro de que *El Descamisado. Periódico Rojo*, impreso en 1879 en Buenos Aires, fue el primer periódico reconocido, además de que editó su número 1 en tinta roja. Le siguió *La Questione Sociale*, entre 1885 y 1886, que “reproducía gran parte de las notas publicadas en *La Questione Sociale* de Florencia, Italia, y expresaba las ideas del comunismo libertario” (Domínguez, 2018, pp. 204-259).

Durante ese periodo, la prensa fue dominada por los varones, aunque hubo textos escritos por mujeres dentro de los periódicos, así como artículos que reflexionaban sobre la condición femenina. La “prolongada y constante campaña de círculos anarquistas y sus periódicos en pro de la liberación de la mujer —como parte de la campaña por la liberación de la sociedad— atrajo a mujeres activas en el quehacer público, sobre todo a trabajadoras” (Oved, 1985, p. 156). El periódico *La Questione Sociale* publicó folletos especialmente destinados al análisis de cuestiones sobre la mujer, en los que figuraron escritos de Soledad Gustavo (Molyneux, 2014, p. 21). Estos folletos llamados “Propaganda anarquista entre las mujeres”, abordaban temas dedicados a la “familia, liberación de la mujer, problemas de la mujer trabajadora, educación de las jóvenes para llevar una vida de trabajo y quehacer social” (Oved, 1985, p. 154). Como muestra, en el número 20 se publicó lo siguiente:

Ha visto ya la luz pública el folleto número 4 de nuestra Biblioteca, el cual está dedicado a la propaganda entre las mujeres. Se titula “A las Proletarias” siendo original de nuestra querida compañera Soledad Gustavo, y eso basta para decir si será importante su difusión entre nuestras amigas. El precio del folleto es voluntario. (26 de abril de 1896, p. 12)

No obstante, antes de terminar el siglo XIX, las anarquistas se propusieron hacer sus propios periódicos, para lo cual contaron con el apoyo de otras publicaciones, como en el caso de *El Oprimido. Periódico Comunista Anárquico*, en cuyas páginas se reflexionaba sobre la prostitución, y se celebró la aparición de *La Voz de la Mujer*:

[...] un grupo de mujeres despreocupadas, desplegando la roja bandera de la Anarquía, se propone publicar un periódico de propaganda entre sus compañeras de trabajo y de miseria. Felicitamos a las valientes iniciadoras y al mismo tiempo rogamos a nuestros compañeros que les presten su ayuda. (17 de noviembre de 1895, número 6, p. 3)

De hecho, *La Voz de la Mujer*, periódico comunista-anárquico, publicó nueve números, que aparecieron en Buenos Aires entre el 8 de enero de 1896 y el 1 de enero de 1897. La cabecera del impreso señalaba: “Aparece cuando puede y por suscripción voluntaria”. No se consignan los nombres de la directora ni de las redactoras, aunque dichas responsabilidades se les han atribuido a cuatro trabajadoras, oradoras y militantes anarquistas: Virginia Bolten⁷, María Calvia⁸ y Teresa Marchisio⁹. Incluso, Cristina Guzzo y Horacio Tarcus han mencionado que Pepita Gherra¹⁰ fue redactora y directora del periódico. Esta publicación fue semiclandestina, “dado que su política correspondía a la variedad de anarquismo militante que defendía los actos de violencia” (Molyneux, 2014, p. 30). Los principales objetivos se

⁷ Bolten “fue una líder sobresaliente de la primera generación de anarquistas que tenía como eje ideológico el anarco-comunismo en el orden de la economía y el gremialismo” (Guzzo, 2014, p. 29).

⁸ María Calvia “actuó en Rosario y Buenos Aires y correspondió a la primera etapa del combativo anarcofeminismo del *turn of century*, centrado en la defensa de la emancipación de las mujeres en la vida familiar y laboral” (Guzzo, 2014, p. 41).

⁹ Teresa Marchisio fue apresada por distribuir propaganda anarquista, participó en huelgas y en la creación de centros femeninos (Guzzo, 2014, p. 91).

¹⁰ De acuerdo con Horacio Tarcus, Pepita Gherra fue el “seudónimo de una periodista y poeta anarquista, activa en la prensa ácrata argentina en la segunda mitad de la década de 1890, que se presenta como costurera y madre adoptiva. Quien firma con el nombre real o supuesto de Pepita Gherra colabora durante la segunda mitad de la década de 1890 en diversos voceros de la prensa anarquista argentina [...]. En 1896 aparece como la principal redactora de una publicación anarco-feminista que se edita en Buenos Aires: *La Voz de la Mujer. Periódico comunista-anárquico* (1896-1897), aunque su nombre no aparece entre las directoras o administradoras” (2023). Cristina Guzzo señala que “Pepita Gherra aparece como directora de los primeros números de *La Voz de la Mujer*” (2014, p. 70).

expusieron en el primer artículo del número 1, titulado “Nuestros propósitos. Compañeros y compañeras ¡Salud!”:

Comprendimos que tenemos un enemigo poderoso en la sociedad actual y fue entonces también que mirando a nuestro alrededor, vimos muchos de nuestros compañeros luchando contra la tal sociedad; y comprendimos que ese era también nuestro enemigo, decidimos ir con ellos en contra del común enemigo, más como no queríamos depender de nadie, alzamos nosotras también un girón del rojo estandarte; salimos a la lucha... sin Dios y sin jefe (8 de enero de 1896, p. 1).

Entre sus principales intereses estaba la defensa de la libertad de la mujer y la movilización contra su subordinación en todas las esferas de la vida, por lo cual publicaron artículos como “El amor libre. ¿Por qué lo queremos?”, de Carmen Lareva, en el núm. 1; “Al combate”, de Josefa M.R. Martínez, del núm. 3; “Nosotras a vosotras”, de Pepita Gherra, en el núm. 4 y “A las jóvenes proletarias”, por Andorinha, del núm. 5. Cabe destacar que en la última página de *La Voz de la Mujer* se enlistaba a las suscriptoras, con sus nombres o pseudónimos: “Una que está en el camino de la verdad”; “Una que piensa libre”; “Una que no precisa curas ni jueces para casarse cuando lo tenga por conveniente”; “¡Viva el amor libre!”; “Una niña que estudia”; “Adelante con la lucha”, y el emblemático “Ni Dios, ni patrón, ni marido”. Los nombres son interesantes porque ayudan a entender la ideología anárquica presente en esa época.

Durante el año en que se imprimió *La Voz de la Mujer*, estableció correspondencia con algunos periódicos, publicados tanto en el Río de la Plata como en Estados Unidos y España. En el número 9 se despidieron con un triste mensaje “A los lectores”:

Un año ha transcurrido desde que salió a la luz el primer número de *LA VOZ DE LA MUJER*. [...] En este año la vida de esta hoja ha sido precaria y raquítica, tanto así, que con pesar confesamos que si los compañeros no tratan de ayudarnos un poco más eficazmente, nuestros esfuerzos serían inútiles y tendremos que cesar de publicar *LA VOZ DE LA MUJER* y con ella la del ÚNICO periódico de América y tal vez del mundo entero que hace propaganda de nuestros ideales por mujeres y especialmente para ellas. (1 de enero de 1897)

La Voz de la Mujer abrió paso a la prensa escrita por mujeres anarquistas en Argentina. Sus números mostraron las problemáticas de las trabajadoras

a finales del siglo XIX, pero también dejaron constancia de algunos deseos y aspiraciones femeninas. A pesar de que este proyecto llegó a su fin, algunas anarquistas continuaron expresándose en la prensa, por lo que no faltaron los artículos en favor de la emancipación femenina.

La Protesta Humana, fundado en 1897, fue uno de los periódicos más emblemáticos del movimiento anarquista en Argentina y Latinoamérica; en diversos números se publicaron reflexiones y se anunciaron conferencias sobre la emancipación de la mujer. En sus páginas, “las anarquistas firman muy pocas notas [...], aunque la figura femenina está muy presente en textos sobre la mujer y el trabajo, la emancipación o la prostitución, [incluso] los redactores denuncian la violencia contra ellas” (Fernández, 2019, p. 195). Además, se creó “una sección titulada ‘Notas Femeninas’” (Oved, 1985, p. 157).

Además, se puede agregar que el periódico *Germinal* (1897-1898) avisó “que en el número por venir el periódico vendría acompañado de una página sobre feminismo” (Domínguez, 2018, p. 213). Ya en el siglo XX, el importante periódico *La Antorcha*, entre 1921 y 1932, dedicó espacio a los escritos de reconocidas autoras extranjeras, como “Angelina Arratia, Leda Rafanelli, Emma Goldman y Federica Montseny. Un ejemplo del interés de sus redactores por la militancia femenina es la profusa publicación de textos de María Álvarez, una joven anarquista uruguaya” (Fernández, 2019, p. 196).

Por todo lo expuesto hasta aquí, se puede ver que la militancia anarquista le dio mucha importancia a la prensa, que fue elaborada, impresa y difundida por las y los propios militantes, con el propósito de transformar tanto su situación individual como la colectiva. Las intenciones fueron diversas, pues hubo reflexiones sobre la opresión, la explotación laboral, el alcoholismo, la religión, el militarismo y el Estado. En ese sentido, se estimuló la educación por fuera de la Iglesia y el Estado a través de la difusión de textos escritos por las y los pensadores libertarios. También se informó sobre las situaciones y actividades que involucraban a anarquistas, como las huelgas, los atentados, las giras, los eventos culturales, de recaudación o de solidaridad para con las y los compañeros presos, así como la creación de otros periódicos. En suma, apoyó la participación colectiva, la ayuda mutua, y fue escenario de la actividad militante femenina.

Nuestra Tribuna. Hojita del sentir anárquico femenino

A finales de la década de 1910 se reprimió fuertemente una ola de huelgas. Primero fue “la Semana Trágica”, que cobró la vida de obreros, vecinos y niños

en Buenos Aires. El suceso inició en enero de 1919, cuando la casa Vasena se negó a “[...] un pedido de mejoras presentado por el personal que trabajaba en ese establecimiento. Ante tal negativa se acordó declarar la huelga, a la que respondieron todos” (Rouco, 1964, p. 57). Además, un grupo de mujeres proletarias se manifestó para pedir la libertad de los hombres encarcelados. Un año después, en lo que se conoce como “La Patagonia Rebelde”, hubo una serie de huelgas ante el despojo de las tierras a manos de extranjeros (Bayer, 2009, pp. 25-27).

A inicios de la década de 1920, desde el anarquismo se respondió a la represión con expropiaciones, atentados y atracos, retratados en las páginas policiales de la prensa de aquellos años. Además, entre los ácratas se volvió “a presentar un animado concierto de voces, en el cual participan varios grupos y periódicos” (Fernández, 2019, p. 34), casi siempre liderados por varones. En ese periodo de agitación, un pequeño grupo de mujeres inmigrantes creó *Nuestra Tribuna*.

Juana Rouco Buela, su directora, fue una española que llegó a Argentina en 1900, a los 11 años de edad, junto con su madre, que se dedicó a la costura. Buscaban dejar atrás la precariedad económica que padecieron a consecuencia de la muerte de su padre, cuando ella tenía cuatro años. A su arribo, Juana sólo podía escribir su nombre y hacer sumas sencillas; Ciriaco, su hermano mayor, que llegó primero a Argentina, fue quien le enseñó a leer y a escribir, gracias a la actividad militante en la que la involucró; por eso, ella trabajó de planchadora, “para poder más o menos vivir” (Rouco, 1964, pp. 11-23), al tiempo que se dedicó al periodismo, a dar conferencias y a escribir sobre el ideal anárquico. Como parte de su militancia, sintió la necesidad de sacar un periódico dirigido y escrito por mujeres.

Juana fue representante de la Federación Obrera Regional Argentina (F.O.R.A.). Durante una gira por el sur del país, en 1921, se contactó con un grupo de mujeres en la ciudad de Necochea, que consideró con capacidades ideológicas poco comunes, lo que supuso afinidad y reconocimiento entre ellas; esta experiencia le replanteó la idea de sacar a la luz el periódico que tenía en mente (Rouco, 1964, pp. 73-74).

El 24 de noviembre de 1921 formó su hogar “con un compañero consciente y muy inteligente” (Rouco, 1964, p. 79). Ambos decidieron residir en Necochea, donde se reunió con algunas compañeras para intercambiar ideas y crear un grupo editor, conformado por Fidela Cuñado, Teresa Fernández, María Fernández y ella misma (Rouco, 1964, p. 81). Sus tres compañeras

de Necochea provenían de Gordoncillo, provincia de León, España; de las tres, Fidela Cuñado fue quien redactó la mayor parte de los textos; María Fernández se dedicó al comercio, tuvo una pensión, un almacén y una verdulería, y Terencia Fernández dedicó su tiempo a trabajar en un hotel familiar (Alonso y Piedra, 2016, pp. 274-275).

Como era costumbre, antes de que la añorada publicación se materializara, se comenzó a anunciar por medio de avisos en los que se destacaba que:

“*Nuestra Tribuna* será una hojita del sentir anárquico femenino. Será una pequeña y grande tribuna de ideas, arte, crítica, y literatura”. Otro decía: “Propagar *Nuestra Tribuna* en la fábrica, el taller, la campiña y la gran urbe es un deber que incumbe a toda mujer consiente; a fecundar pues sus columnas”. En otro: “¿Qué nos circunscribiremos a hacer una propaganda femenina? ¿Quién dijo eso? Nuestros propósitos son esencialmente sociales, nuestra hojita será un quincenario anarquista de elevación mental de la mujer y el hombre, pero escrito por mujeres”. (Rouco, 1964, p. 82)

Nuestra Tribuna dio luz a 39 números, editados en tres lugares diferentes. Si ubicamos el periódico en el mapa, se puede decir que fue ascendiendo geográficamente del sur al norte de Argentina, pues de Necochea pasó a Tandil y culminó en Buenos Aires. El primer lugar se ubica sobre la costa atlántica sureña y fue el momento más prolífico de la publicación, ya que abarcó los primeros 28 números. De Necochea se trasladó 164 kilómetros al norte, hasta llegar a Tandil, donde se imprimieron ocho números. De allí se reubicó a 433 kilómetros, nuevamente hacia el norte, hasta llegar a Buenos Aires, donde se imprimieron solo tres números, hasta julio de 1925. Las entregas eran quincenales, a excepción de algunas ediciones que circularon de manera mensual, e incluso aleatoria, debido a la maternidad de algunas compañeras, las dificultades para la impresión y la falta de apoyo. El quincenario constaba de cuatro páginas, a excepción del número 24, que celebró un año de aparición, por lo que fue un número extraordinario compuesto de por ocho páginas. El costo oscilaba entre los 10 centavos y los 2 pesos con 50 centavos argentinos, que iban desde los números sueltos hasta las suscripciones semestrales y anuales.

En el primer lugar, “*Nuestra Tribuna*. Quincenario femenino de ideas, arte, crítica y literatura”, y le siguen dos grandes frases que estuvieron presentes hasta el número 36. En la parte superior izquierda se enfatizaba la postura no feminista, pero sí anarquista: “No hay emancipación de la

mujer. La emancipación que nosotras, mujeres libres, propiciamos, es social, netamente social”, mientras que en la parte superior derecha se leía: “La inferioridad mental de la mujer es una mentira teológica, repetida y propagada por todas las congregaciones religiosas y jurídicas”.

El primer momento de la publicación contó con la participación de Juana, Fidela, Terencia y María. La impresión y la compaginación “se hacían en el diario *Necochea*”, a cargo del compañero de Juana, quien trabajaba ahí como tipógrafo (Rouco, 1964, p. 83). Se publicó el núm. 1 el 15 de agosto de 1922. Juana cuenta que ese primer año fue próspero en cuanto a publicaciones y contribuciones femeninas, pues la camaradería y la fiesta se expresaron en la impresión de cada número del periódico:

[...] unas hacían la comida, que resultaba un banquete por el número de comensales, otros doblaban periódicos o hacían fajas, y así, riendo y cantando, se hacía la expedición de *Nuestra Tribuna*. Cada número mejoraba su material de lectura y su presentación y siempre llegaban más colaboraciones con el aliento y cariño de los compañeros de toda la República, para la prosecución de nuestro trabajo. (Rouco, 1964, p. 85)

Entre diciembre de 1923 y abril de 1924, Juana y Terencia se prepararon para ser madres, por lo que el “periodiquito” dejó de salir, ya que no podían atenderlo (Rouco, 1964, p. 90). Además, el diario *Necochea* se negó a imprimirlo. Así se dio la primera mudanza:

Mi compañero se fue a Tandil para hablar con los compañeros y ver si era posible vivir allí y seguir sacando el periódico ya que después de un año y medio de su aparición y con la gran aceptación que tenía, era lamentable que dejara de aparecer. En el mes de marzo nos trasladamos a Tandil; nuestra salida de *Necochea* fue para mí muy dolorosa. (Rouco, 1964, p. 91-92)

Juana no logró conformar otro grupo editor en Tandil, ya que en sus palabras: “solo se encuentra una vez en la vida un conjunto de compañeras con la capacidad y disposición de las de *Necochea*”. Ante la ausencia de sus compañeras, las responsabilidades recayeron en Juana, su compañero y otros camaradas, lo que significó que la publicación “solo pudo aparecer mensualmente, porque la impresión, la expedición y la correspondencia se hacían con mucha más dificultad”. Sin embargo, esto no impidió que se siguieran recibiendo y editando textos femeninos. Las labores de crianza de Juana con su hija Poema y el equipo tan reducido hicieron que se suspendiera la

segunda época “porque era tanta la correspondencia que llegaba de todas partes que solo su respuesta ya era un enorme trabajo” (Rouco, 1964, pp. 92-93). El periódico cerró la temporada en Tandil, con el número 36, el 1 de noviembre de 1924.

Nuestra Tribuna reapareció el 15 de febrero de 1925 en la Capital Federal, lugar que vio culminar la publicación cuando Juana tenía 36 años de edad. Los motivos del traslado no son mencionados por Juana, pero sí detalla que la situación económica era más o menos buena (Rouco, 1964, p. 93). En el artículo “Un llamado de responsabilidad a las mujeres anarquistas de la capital y pueblos circunvecinos”, del número 37, se presentó una invitación para sumarse a la publicación para no desaparecerla:

En vísperas de tener que suspender la aparición de *Nuestra Tribuna* por falta de medios materiales y apoyo moral de las compañeras capacitadas para hacerlo, es que invitamos a todas las mujeres conscientes de la misión que cada una estamos obligadas, a concurrir a la reunión a efectuarse el domingo 24 a las 16 horas en el local de La Liga Racionalista, Paraná 137, donde se dejará constituido un grupo editor. (15 de febrero de 1925, p. 1)

A pesar de este intento desesperado, las mujeres no se sumaron a la causa. En el número 38, en el artículo “Del llamado de responsabilidad. A propósito de dicha reunión”, se publicó:

Un conjunto de cosas contribuyeron para que este llamado fuera el más rotundo fracaso y no se constituyera el Grupo Editor, tan necesario para la vida de esta hojita[...] *Nuestra Tribuna* dejará de aparecer desde el próximo número, después de haber llevado con pequeños intervalos un rayo de luz en los hogares proletarios fecundando con su lectura la mente [...] de la mujer obrera [...] contribuyendo así a nuestra obra que damos por terminada con la satisfacción de haber contribuido con nuestro esfuerzo desinteresado a la grande y magna obra de elevación mental de la mujer, que tan deprimida y olvidada se encuentra. Con dolor, sí, lo digo, abandonamos esta tarea tan necesaria para ilustración de la mujer obrera, y después de tres años de labor casi continua en pro de su emancipación. Quedan, pues, todos avisados, el próximo número será el último de la aparición de *NUESTRA TRIBUNA*. (1 de abril de 1925, p. 1)

“El periodiquito” finalizó su circulación el 1 de julio de 1925. *Nuestra Tribuna* destacó por recibir y publicar, a lo largo de toda su existencia, artículos de mujeres, incluso en sus momentos más difíciles. Además, contó tanto con artículos escritos especialmente para el periódico como con textos

que ya estaban publicados en otros lugares. Entre las autoras incluidas en sus páginas figuraban las anarquistas mexicanas María B. Magón y Teresa Magón, ambas comprometidas con la causa magonista. También se encontraban las anarquistas españolas Teresa Claramunt y Federica Montseny, así como la anarquista estadounidense de madre mexicana Lucy E. Parsons.

Los textos difundidos en el periódico formaban parte de la misma ideología anarco femenina defendida por sus redactoras. Es decir, no solo escribían propaganda anarquista, sino que también difundían y leían los escritos de anarquistas y pensadoras reconocidas que abogaban por la libertad femenina. Por esta razón, recomendaban lecturas del ideario libertario escritas tanto por mujeres como por hombres. En particular, en el número 7, en la sección “Folletos en venta”, se observó lo siguiente:

Hemos recibido a cambio de *Nuestra Tribuna* por la casa impresora de Bs-Aires A. Zucarelli los siguientes e importantes folletos, todos ellos destinados a elevar la mentalidad de la mujer: *Mujer Esclava*; \$15; por Chaughi y Robin. *La Mujer*; 0.15; de Teresa Claramunt. *La mujer pública y la inmortalidad del matrimonio*; 0.15 de Rene Chaughi. *Degeneración de la especie humana*; 15, por Robin. *A las mujeres*, 0.20 por José Prat. Toda compañera que quiera elevarse cultural y mentalmente debe leer estos folletos. (15 de noviembre de 1922, p. 4)

En cuanto a las colaboraciones, desde el primer número se informó que no se aceptarían textos con seudónimos o anónimos. En palabras de las editoras: “[...] el ‘Grupo Editor de *Nuestra Tribuna*’ acordó no publicar ninguna publicación con seudónimo. ¿Por qué no firma sus producciones compañerita? Esperamos que nos escriba” (15 de agosto de 1922, número 1, p. 4). Este posicionamiento resulta interesante, ya que para el periódico era fundamental otorgar el debido crédito a las autoras.

El proyecto utópico de *Nuestra Tribuna*

Como se explicó, *Nuestra Tribuna* proponía la emancipación tanto de mujeres como de hombres, rechazando distinciones o separaciones entre los sexos. No obstante, el objetivo principal era que el periódico fuera leído y consumido principalmente por las compañeras. En el artículo titulado “Nuestros propósitos”, del número 1, se expuso lo siguiente:

[...] nuestro periodiquito será la semilla germinadora de nuestros caros ideales, pues que él ha de ser leído por los pequeños retoños de los hogares proletarios, por nuestras compañeras y compañeros de las fábricas, nuestras hermanas y hermanos de las campiñas. La esperanza anhelosa que nosotras abrigamos es esta: Que nuestra querida hojita será la fermentación de nuestras ideas en el elemento femenino, puesto que ella ha de ser leída ávidamente por todas nuestras hermanitas de dolor y todos los que se interesen por los problemas sociales que convulsionan actualmente a la humanidad. (15 de agosto de 1922, p. 1)

El proyecto político de emancipación femenina siempre fue de interés prioritario en *Nuestra Tribuna*, como lo evidencian textos como: “La verdadera emancipación” en el núm.2; “¿La mujer es inferior al hombre en todos los órdenes de la vida?” en el núm.7; “La mujer y la emancipación” en el núm. 9; “El amor libre. Breves consideraciones” en el núm.14; “Los niños. Su educación e iniciación sexual” en el núm. 20, 21 y 22; “Lo que nosotras queremos” en el núm. 28; “La mujer obrera y la ley de jubilaciones” en el núm. 30 y “El porqué de un congreso anarquista femenino” en el núm. 39.

Los artículos redactados por las colaboradoras estaban dirigidos a mujeres que también eran trabajadoras, madres, esposas y cesantes. Por ello, el lenguaje era sencillo e incluía textos cortos sobre su condición oprimida, la explotación laboral, el machismo de sus propios compañeros de lucha, el militarismo, el capitalismo, el matrimonio, y la enseñanza oficial impartida por la Iglesia y el Estado. Estas temáticas buscaban contribuir a la liberación mental y social, así como al derecho de decidir libremente con quién compartir la vida sexual. Las anarquistas consideraban que sus publicaciones contribuían a la emancipación femenina, incitando a la construcción de otra realidad posible: “el periódico *Nuestra Tribuna* demostró al mundo cómo la mujer es tan capaz como el hombre. Lo que precisa es que se estimule su trabajo” (Rouco, 1964, pp. 93-94).

Entre las numerosas temáticas destacan la lucha de las mujeres en el anarquismo y la construcción de una subjetividad anarco femenina. Este enfoque buscaba entender las propuestas del proyecto utópico como “el espacio ético por excelencia desde donde pugnar por una política de las mujeres, que informe a la supremacía masculina acerca de [las] formas de interacción” (Gargallo, 2014, p. 250), posibilitando así la transición a realidades diferentes.

Siguiendo esta lógica, el 15 de abril de 1923, Blanca C. de Moncaleano convocó a las mujeres a participar en el quehacer educativo y en la organización femenina, con el propósito de acabar con las injusticias y los grupos

de poder. Dado que la participación política de las mujeres no estaba tan consolidada como la masculina, las colaboradoras del periódico enfatizaban la importancia de la colaboración para poder transformar la realidad femenina dentro del mismo movimiento:

“Manifiesto a la mujer”. [...] ¿Qué hacer me preguntas para evitar tanto crimen y tener segura la vida de tus hijos? Destruir al tirano, lanzarnos a aquel palacio donde habita ese carcelero de la libertad, unirnos para conquistar por la fuerza los derechos a la vida. Destrozando ese yugo religioso que hace de la mujer la más sumisa esclava y del obrero un paria envilecido [...] Morir rompiendo las cadenas, es más digno que morir besándola [...] sin militares, ricos, frailes ni gobiernos, mundo anárquico donde podrán estar seguros vuestros hijos. Sí, mujer, infla en cólera tu pecho, seca el llanto de tus ojos y enciéndelos en antorcha de venganza: crispa el puño y ayúdame con esfuerzo poderoso a derribar la enorme puerta de esta mazmorra de la inconsciencia donde gime cargado de cadenas el ignorante pueblo, el milenarismo muro que divide a los hombres en razas y fronteras. Ayúdame a enseñar a la niñez, cual es el camino que conduce al puerto de la anarquía. ¡No vaciles más! ¡Une tu fuerza y con coraje, ayúdame a destruir palacios y tiranos, cárceles, cuarteles, iglesias y conventos. Ayúdame a construir la eterna ciudad de la armonía del bien de la Anarquía! (Número 17, p. 2)

Las palabras de Blanca iluminaron el mundo utópico al que aspiraban las anarquistas. En este universo figuraba la emancipación, que sería alcanzada mediante el cuestionamiento de los fundamentos del orden social. Las anarquistas debían unirse con sus compañeras para derribar la ignorancia, las divisiones nacionalistas y las instituciones religiosas, carcelarias y gubernamentales. Aunque ocupaban un lugar relevante en el movimiento, consideraban que esto no era suficiente, ya que necesitaban fortalecer sus grupos de afinidad para luchar juntas, combinando su fuerza intelectual y física.

Este anhelo también asignaba a las mujeres la responsabilidad de educar a la niñez, lo que suponía un límite en la búsqueda de igualdad entre hombres y mujeres, pues el rol femenino de la maternidad continuaba viéndose casi como una obligación. La autora concluía que la emancipación de la humanidad quedaría en manos de las anarquistas, dado que ellas tenían la capacidad para la lucha y la transformación.

Entre las iniciativas de emancipación femenina también destacaba la laboral. Al mismo tiempo que las anarquistas se ocupaban de la prensa, se concentraban en la organización de huelgas y sindicatos, con el objetivo de

denunciar la explotación y los salarios bajos, además de lograr victorias en favor de la clase trabajadora. En este contexto, “los trabajadores no tenían más remedio que asociarse y defender su derecho a la vida. Así fueron multiplicándose las asociaciones obreras y las luchas reivindicadoras” (Santillán, 2005, p. 75).

En este ambiente de lucha obrera, Argueda Castañares, desde Mar del Plata, exhortó a las trabajadoras a ocupar espacios y organizarse sindicalmente para luchar por sus derechos laborales, con el fin de obtener sueldos y trabajos dignos. La actividad sindical femenina no solo promovía la acción directa para erradicar la explotación, sino que también introducía el cuestionamiento y la crítica, fomentando la reflexión sobre las opresiones y las violencias contra la clase trabajadora y pobre:

“Desde Mar del Plata. Para *Nuestra Tribuna*”. Es vergonzoso lo que actualmente está sucediendo en la fábrica de conservas de pescados [...] El año pasado, cansadas las compañeras de sufrir hemos acordado organizarnos en sindicato; después de nuestra organización y haber tenido varias reuniones en las que se acordó presentar un pliego de condiciones, pliego que hasta la fecha no se ha presentado, debido a la negligencia de las compañeras que formaban parte de aquel sindicato. Es de urgente necesidad, compañeras, si queremos [...] ganar un jornal que este más en concordancia con nuestras apremiantes necesidades, que nos organicemos en sindicato de resistencia. Es la única manera de poner coto a las injusticias de los de arriba, compañeras, el organizarnos sindicalmente. Os invito, compañeras, que desde hoy en adelante vayamos al local, para que aprendamos a no ser más las eternas esclavas que hemos sido hasta la fecha. No compañeritas, no permitir que los tiranos nos exploten por más tiempo. Es un deber de todas nosotras concurrir para alimentar un poco nuestros cerebros, a la Biblioteca “Tierra y Libertad” del Puerto M. del Plata”. Es una vergüenza, compañeras, que estemos trabajando por un mísero jornal que no nos alcanza para satisfacer nuestras necesidades económicas. (Número 11, 15 de enero de 1923, p. 4)

Lo utópico en Castañares se presenta al invitar a sus compañeras a instruirse para hacer escuchar su voz y combatir la ignorancia, ya que deseaba romper con los abusos patronales proponiendo otras formas de organización y relaciones laborales. No obstante, esta invitación trajo consigo un desafío intelectual, pues no todas las trabajadoras podían asistir a las bibliotecas, lo que suponía tiempo extra dedicado a aprender a leer, escribir y reflexionar.

A pesar de estas dificultades, hubo mujeres trabajadoras que enfrentaron la precariedad educativa, como la directora de *Nuestra Tribuna*, quien

relataba: “[...] me identifiqué tanto con aquel ambiente e ideología, que enseguida empecé a actuar y querer saber y conocer todo lo que a mi alrededor se hacía y discutía. Lo primero que hice fue tratar de aprender a leer y escribir” (1964, p. 12). Al igual que ella, algunas obreras accedieron de manera autodidacta a la lectura y la escritura, ya que no se beneficiaban de la educación institucionalizada. La marginación del momento las obligaba a priorizar el trabajo para ganarse el sustento antes que asistir a la escuela. En consecuencia, el autodidactismo se convirtió en una herramienta para superar la ignorancia y comprender las problemáticas del contexto.

La escritura femenina y anarquista fue una herramienta de combate contra la opresión que sufría la humanidad. En el primer número de *Nuestra Tribuna*, el grupo de redacción dejó en claro que la lucha social también se podía llevar a cabo a través de la escritura, el aprendizaje, el estudio, el análisis y, por supuesto, la impresión de periódicos libertarios femeninos:

En nuestro trajinar diario de mujeres revolucionarias, fuimos instruyéndonos. Y con el rodar del tiempo fuimos “algo”. Al creernos “algo”, tuvimos un deseo: el de empuñar la pluma para fustigar las lacras de este régimen de ignominias. Al empuñar la pluma nos vino otro deseo: sacar a rodar a luz del día una hojita femenina. Nos juntamos, aunque no muchas y cambiamos ideas: analizamos y estudiamos la situación de la mujer en la lucha social [...] Es *NUESTRA TRIBUNA*, que es como decir ¡Anarquía!” (15 de agosto de 1922, p. 1)

Para las mujeres, reflexionar y escribir fue una acción subversiva. A través de sus textos enfrentaron prejuicios sociales sobre su género; aprendieron a discernir, a no quedarse calladas y a rebelarse en un mundo dominado por hombres. En las últimas páginas de algunos números de *Nuestra Tribuna*, aparecieron breves mensajes dedicados a las mujeres, en los que se les incitaba a reflexionar y a escribir sobre la opresión. Por ejemplo en el número 2, del 1 de septiembre de 1922, se leía:

“Hermanitas”. Todas tenéis el deber de manifestar vuestro pensamiento: empuñar la pluma para fustigar las malezas de esta sociedad pervertida y las maldades humanas. Nuestra hojita debe ser el resplandeciente sol de la anarquía, el sentir de todas las mujeres revolucionarias. ¿No tenéis nada que decir contra el régimen imperante que nos oprime y esclaviza? ¡Sí, tenéis mucho que decir! Escribir entonces un articulito que sea la expresión de vuestras conciencias, vuestro sagrado grito de protesta contra la maldad que nos subyuga. Mandadlos y os publicaremos. ¡A colaborar pues! (p. 4).

De manera similar, en el número 9, se invitó a las compañeras a colaborar con textos que abordaran la experiencia del dolor, pero también de la rebeldía femenina, con el fin de continuar con la reflexión y dar paso a la causa anarquista:

“Correo de redacción”. [...] y otras compañeras que no recordamos sus nombres, ¿por qué no mandan colaboración? No sean perezosas compañeras. Ahora más que nunca nuestra hojita necesita que la fecundéis con vuestras plumas llenas de dolor y rebeldía. ¡Hay que fecundar pues sus columnas con constancia y entusiasmo, compañeritas! Para llevar a feliz término la obra que nos hemos propuesto realizar, es menester tener mucha constancia. ¡A escribir pues! (15 de diciembre de 1922, p. 4).

Lo utópico en la escritura femenina se manifestó en el deseo de mujeres más inteligentes, libres, informadas y críticas. De ese modo se conformaría una nueva sociedad consciente, que incluyera a los hombres, pues el cambio radicaba en la construcción de ambas partes.

A pesar de que *Nuestra Tribuna* se caracterizaba por ser un periódico escrito por mujeres, no se autodenominó feminista, ya que las editoras no se consideraban como tales. Esto se debía a que no se identificaban con el sufragismo, que en esos años se pensaba como sinónimo del feminismo. Es importante destacar que mientras las anarquistas querían abolir al Estado y disolver sus instituciones, las sufragistas, identificadas con el liberalismo, deseaban participar en su construcción a través del voto. Los proyectos de emancipación femenina promovidos desde el anarquismo y el sufragismo protagonizaron diversos debates. En *Nuestra Tribuna* esta disputa se expresó con firmeza; por ejemplo, Juana Rouco, en el artículo “La posición actual de la mujer. Dos puntos de vista distintos”, en el número 30 de 1924, criticó al feminismo por promover el sufragismo y no la erradicación del machismo:

Para las partidarias del progreso de la mujer por medio del voto, quizás haya variado su posición de hace siglos a hoy. Afirman que la mujer hoy ocupa una posición muy distinta a la que ocupará ayer, por el sólo hecho que en los países latino-europeos ha conquistado el derecho al voto. Y afirmadas en esto, las feministas continúan dando inyecciones de política electoral para que la mujer continúe cambiando de posición. Indiscutiblemente, esto difiere mucho de nuestra manera de pensar que afirmamos que la mujer no ha cambiado de posición, que ella aún continúa siendo una fiel subordinada del hombre. Porque pensamos, que la mujer no debe de conquistar el derecho al voto sino el derecho de hacer respetar

ampliamente su personalidad, tendiendo siempre a reivindicar sus libertades usurpadas (1 de junio de 1924, p. 2).

La anarquista argumentaba que las mujeres aún se encontraban oprimidas por los hombres, razón por la cual era más importante luchar por la liberación intelectual, corporal, amorosa y laboral, antes que lo electoral. En otro artículo, pero del 1 de septiembre de 1922, titulado “¿*Nuestra Tribuna*?”, firmado por Josefa Luisa Chiano, se refirmaban algunas diferencias entre las anarquistas y las feministas del periodo:

Pero... ¿si nos consideramos anarquistas es posible, es admisible esa exclusividad, de querer darle a una parte del movimiento anarquista un carácter feminista? No es posible. El feminismo no es no puede ser un movimiento anarquista bajo ningún concepto. Lo bueno, lo deseable que debería proponerse, es decir, que deberíamos proponernos las mujeres, que nos consideramos anarquistas, es alejar de las cabecitas de nuestras compañeras esa idea separatista [...] una organización y una tribuna puramente femenina no es anarquista, puesto que es tonto calificar al anarquismo de masculino o femenino (Número 2, p. 4).

Las mujeres que escribían, consumían y leían el periódico *Nuestra Tribuna* se consideraban anarquistas, porque estaban en favor de la libertad de la humanidad, pues el proyecto utópico suponía la emancipación de todas y todos, por lo que no aceptaban el separatismo. Además, las anarquistas de esos años se proyectaban como pobres, proletarias y trabajadoras que querían alcanzar su autonomía, pero sin la intervención estatal. Por esta razón, la emancipación femenina promovida desde el anarquismo y el sufragismo ocasionó diversos debates entre las mujeres. Cabe resaltar que las anarquistas, reacias a la democracia electoral, y las feministas adheridas a ella, construyeron identidades diferentes y contrapuestas entre sí. Sin embargo, ambos movimientos promovieron la liberación femenina de acuerdo con sus ideales, contextos y necesidades.

En este sentido, siguiendo a Barrancos, es necesario ocuparse de los análisis y reflexiones que dejaron ambos colectivos en cuanto a la complejidad de lo subjetivo, para no caer en lecturas deterministas (1994, p. 275).

Los cambios que las colaboradoras del periódico deseaban promover se basaban en la elección femenina consciente sobre posturas políticas, pero también en la propia subjetividad, que incluía el vínculo con el cuerpo y las

relaciones sexoafectivas. Para Elena Aduado y Paola J. Cleolleo, esta propuesta implicó la reflexión sobre el amor, el matrimonio y el cuerpo. Aduado, en su texto *La mujer y la libertad*, escribió que las libertarias no aceptaban autoritarismos religiosos ni de pareja, sino que, por el contrario, animaban a las mujeres a amar libremente. Esto significaba la decisión sobre cómo, cuándo y a quién amar, en completa libertad:

Conozco compañeras que en un tiempo más o menos corto han conocido las ideas anarquistas y se han declarado mujeres libertarias, porque no aceptan ya ninguna idea religiosa ni autoritaria [...] Una mujer verdaderamente libertaria debe bastarse así misma: unirse con su compañero, sin más testigos que su voluntad; ser partidaria de los secretos de la generación consiente; complementarse, afinarse y elevarse con él de modo que luchen los dos por el triunfo de la libertad y así el amor no se extinga en breve y cuando ello suceda, en lugar de engañar al hombre como acontece con la mayoría de las mujeres, ser sincera y manifestárselo; pues el amor libre es precisamente, no subyugamiento de nadie, ocultamiento ni menos a mancornar por partida doble (Número 29, 1 de mayo de 1924, p. 2).

A su vez, en “El amor libre”, del número 32, Cleolleo criticó a las mujeres abnegadas que entregaron su vida a los hombres. Paralelamente incitó a la reflexión sobre la vida amorosa, a decidir con quién compartir su sexualidad y a amar libremente; además, recomendó separarse en amistad cuando el amor terminara. Mencionó también que no debían existir las instituciones como el matrimonio y la familia, por ser opresivas:

La mujer siempre se ha distinguido por su generosidad. Desatendiéndose de la condición de esclava a que la ha reducido el hombre, ella se ha manifestado en todas las épocas amorosa para con su tirano, tierna y risueña; mitigando sus dolores, haciéndole agradable la vida y colmándolo de caricias en cambio de la opresión que para con ella se usa [...] Compañeras: Hay que amar libremente y para que un amor sea libre tiene que ser desinteresado y sincero; es decir, que cuando se ame hay que manifestarlo prescindiendo de todo matrimonio que es esclavitud e interés de dinero y posición y así como de la sanción de la familia, y de la sociedad estúpida en la persona de los padres, hermanos, sacerdotes y jueces; lo mismo que de la vanidad e hipocresías, todo por cubrir el qué dirán [...] Y finalmente, unirnos solamente para complementarnos, ayudarnos e intensificarnos, prestándonos la ayuda mutua, íntima y social, alegrándonos la existencia; que en cuanto al amor se extinga por la falta de cuidados de alguno, con el mismo gusto con que efectuaron la unión sexual, separarse como amigos libre cada quien de su cuerpo. (1 de julio de 1924, p. 4)

El *amor libre* es en sí mismo una manifestación utópica de las relaciones de pareja, porque se opone a las instituciones religiosas, estatales y familiares. Se basa en la construcción “posible desde una nueva educación sentimental que incluya una deconstrucción patriarcal, [económica, política y cultural]” (Martínez y Muñoz, 2023, p. 20). Las anarquistas cuestionaron con sus elecciones sentimentales a la familia tradicional, al matrimonio y a las relaciones desiguales entre géneros, pues creían en la posibilidad de construir nuevas uniones basadas en el amor, el apoyo mutuo y el respeto entre sus integrantes.

La dimensión utópica se expresó en las propuestas de transformación social y subjetiva de las anarquistas. Dentro de lo utópico, la voluntad de cambio de este colectivo femenino fue ineludible para la construcción de su nueva realidad, por eso cuestionaron el presente que aquejaba su existencia y trabajaron día a día para demostrar que había otras maneras de ser mujer. Sin duda, la perspectiva utópica que tuvieron parece lenta, vista a largo plazo; compleja, abigarrada y con limitaciones. La transformación no es inmediata ni perfecta, pues se enfrentaron a un orden social difícil de transformar.

Conclusión

A partir de una aproximación histórica, y de acuerdo con las propuestas filosóficas de María del Rayo Ramírez y Francesca Gargallo, se propuso leer a *Nuestra Tribuna* como parte del pensamiento utópico anarco femenino de inicios del siglo XX en Latinoamérica, precisamente porque su quehacer político se basó en confrontar las relaciones de poder en el hogar, la pareja, la fábrica, la educación tradicional, la iglesia, el Estado y la sociedad, que incluía la opresión por parte de los hombres. En suma, el periódico rompió con la exclusividad de la prensa anarquista masculina en Argentina, pues, al igual que *La Voz de la Mujer*, mostró que las mujeres trabajadoras dentro del anarquismo también se organizaban y tenían propuestas.

Las experiencias y los escritos de las redactoras del periódico son importantes para la comprensión histórica de Latinoamérica porque permiten acercarnos a aspectos de la situación social de la mujer pobre y obrera. *Nuestra Tribuna* contribuyó a que el movimiento femenino anarquista fuera visible en un mundo patriarcal, aunque muchas veces no se aprecie por la atención que se le ha dado al sufragismo o al feminismo liberal.

Las anarquistas del cono sur, en la década de 1920, propusieron otras formas de pensar, actuar y sentir, conduciendo hacia otra subjetividad, otra manera de ser mujer. En este periódico es posible apreciar la lucha constante con las formas tradicionales de la feminidad que imperaban a inicios del siglo XX. Vale la pena decir que, para estas mujeres, lo utópico radicaba en la posibilidad de construir nuevas identidades femeninas. Por eso, sus ideas respondían a las condiciones de vida que enfrentaban. Los textos recuperados en esta investigación son una muestra de la fuerza y el vigor contestatario del sector femenino en Argentina. Las redactoras, además de impulsar un proyecto utópico, pusieron en práctica la construcción de una emancipación anarco femenina que debemos considerar como parte fundamental de la historia de las mujeres en Latinoamérica.

Es pertinente mencionar que *anarco femenino* es un adjetivo para aquellas que abogaron por la emancipación de género desde la autonomía frente a lo estatal e institucional. En aquellos años rechazaron ser llamadas feministas, pues, como se mencionó, no aceptaban el sufragismo impulsado por el feminismo liberal. A pesar de ello, actualmente tienen un lugar dentro de las genealogías de los movimientos feministas. Para Francesca Gargallo, estos movimientos “manifestaban, reclamaban y se aliaban con fuerzas políticas que las respaldaban, fueran estas liberales, anarquistas o socialistas, pero en la práctica sólo el desarrollo de su propio movimiento les garantizó el éxito” (2014, p. 28).

Gracias a *Nuestra Tribuna* y su proyecto utópico, ahora podemos comprender que la construcción de la emancipación femenina es lenta, pero posible. La lucha ha sido compleja, pero, como mencionó Gargallo, el pensamiento femenino se sostiene en la expresión del propio ser. En ese tenor, la escritura y reflexión, tan promovidas por las anarquistas, han encontrado su lugar en la sociedad; basta observar la vasta cantidad de producciones impresas y feminismos que confrontan al sistema hasta nuestros días. También el amor libre ocupa en la actualidad un lugar más relevante en las relaciones de pareja. En la actualidad su discurso sigue siendo innovador y transgresor, pues promueve otras formas de amar y sentir el cuerpo.

Cabe destacar que los obstáculos que enfrentó este proyecto de emancipación fueron, sobre todo, la falta de tiempo y los prejuicios del momento. Como se explicó, *Nuestra Tribuna* dejó de aparecer por falta de cooperación femenina. Son varios los elementos que ayudan a entender la situación. Se deduce que las labores de crianza y educación en el hogar, así como el trabajo

fabril, condicionaron el tiempo que se podía dedicar a la organización del quehacer político. Adicionalmente, la subordinación de la mujer, resultado del patriarcado que “constantemente justifica las relaciones desiguales de los sexos” (Gargallo, 2014, p. 198) también pudo fracturar el proyecto, debido al peso que tuvo la figura de la mujer abnegada.

Es indispensable concluir que las propuestas del anarquismo se pueden aplicar en cualquier latitud; por eso, lo que las mujeres de *Nuestra Tribuna* escribieron desde Latinoamérica es valioso, ya que desafiaron las fronteras e irrumpieron en el mundo de lo escrito y lo impreso. No les importó su situación migratoria, pues deseaban que las mujeres de su alrededor alcanzaran una mejor calidad de vida, simplemente por el deseo de construir otra manera de ser mujer. De ahí que tenga sentido lo que Ramírez propone al asumir que lo importante es romper con el poder, encaminando nuevas formas de pensar.

Referencias

Publicaciones periódicas

La Voz de la Mujer (1896-1897)

Nuestra Tribuna (1922-1925)

El Oprimido (número 6, 17 de noviembre de 1895)

La Questione Sociale (número 20, 26 de abril de 1896)

Bibliografía

Alonso, A. C. y Piedra, P. A. 2016. Las otras editoras del periódico anarquista *Nuestra Tribuna*. Fidela, Terencia y María. *Políticas de la memoria. Revista de Investigación del CeDInCI*, (17). Buenos Aires: CeDInCI. pp. 270- 303.

Barrancos, D. 1990. Sociedad argentina y anarquismo a principios de siglo: una síntesis. En *Anarquismo, educación y costumbres en la Argentina de principios de siglo*. Buenos Aires: Contrapunto. pp.19-24.

Barrancos, D. 1994. Mujeres de *Nuestra Tribuna*: el difícil oficio de la diferencia. *Arenal*. Buenos Aires. pp. 273-292.

Bayer, O. 2009. Los blancos y los rojos. En *La Patagonia Rebelde*. Coyhaique, Patagonia: Talleres gráficos F.U.R.I.A. pp. 23-58.

- Bayer, O. 2015. La influencia de la inmigración italiana en el movimiento anarquista argentino. En *Anarquistas expropiadores*. Buenos Aires: Planeta. pp. 169-202.
- Calzetta, E. 2014. *Nuestra Tribuna. Hojita del sentir anárquico femenino*. Bahía Blanca: Editorial de la Universidad Nacional del Sur.
- De Santillán, D. A. 1930. La influencia de la Internacional en la Argentina (1870-1880). En *El movimiento anarquista en la Argentina (Desde sus comienzos hasta 1910)*. Buenos Aires: Editorial Argonauta. pp. 11-30.
- Domínguez, R. L. 2018. *El anarquismo argentino*. Buenos Aires: Libros de Anarres.
- Fernández, C. L. 2017. El periódico anarquista *Nuestra Tribuna*. Un dialogo transnacional en América Latina. *Anuario de Estudios Americanos*. pp. 267-293.
- Fernández, C. L. 2019. *Amor y anarquismo. Experiencias pioneras que pensaron y ejercieron la libertad sexual*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Ford, A.G. 2009. Las inversiones británicas y el desarrollo de la economía argentina, 1880-1914. En R. David (comp.), *Argentina en el siglo veinte. Economía y desarrollo político desde la élite conservadora a Perón-Perón*. Buenos Aires: Lenguaje Claro Editora. pp. 33-64.
- Gargallo, F. 2010. La historicidad de las ideas feministas en América Latina. *Archipiélago. Revista Cultural de Nuestra América*, pp. 17-20.
- Gargallo, F. 2014. *Ideas feministas latinoamericanas*. Ciudad de México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Guzzo, C. 2014. *Libertarias en América del sur. De la A a la Z*. Buenos Aires: Libros de Anarres.
- Ibarra, E. 2021. Prólogo. En *La Comuna de París*. Buenos Aires: Libros de Anarres. pp. 7-21.
- Lobato, M, Z. 2000. Introducción. En Mirta Zaida (Dir.), *Tomo 5, Nueva Historia Argentina. El progreso, la modernización y sus límites (1880-1916)*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana. pp. 11-14.
- Martinez, R. y Muñoz, P. 2023. *Pólvora verde. Breve diccionario anarquista de la región uruguaya*. Montevideo: Alter Ediciones.
- Molyneux, M. 2014. *La Voz de la Mujer. Periódico comunista-anarquico*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes. pp. 9-50.

- Oved, I. (1985). Cultura anarquista en la Argentina a principios del siglo XX. *Latinoamérica. Anuario. Estudios Latinoamericanos* 129-163. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ramírez, F. M, R. (2012). *Utopología desde nuestra América*. Bogotá: Ediciones desde abajo.
- Ramírez, F. M, R. (2013). El triunfo de la especie humana: el ideal utópico de Severo Maldonado (1830). *La utopía posible: reflexiones y acercamientos II* 434-453. Nuevo León: Tecnológico de Monterrey.
- Romero, L. A. (2013). 1916. En *Breve historia contemporánea de la Argentina 1916-2010* (pp. 17- 42). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Rouco, B. J. (2023). Sobre la inferioridad de la mujer. Conferencia inédita de Juana Rouco Buela (1961). *Políticas de la memoria. Revista de Investigación del CeDInCI*, (23), 157-161. Buenos Aires: CeDInCI.
- Rouco, B. J. (1964). *Historia de un ideal vivido por una mujer*. Buenos Aires: Editorial Reconstruir.
- Suriano, J. (2021). *Anarquistas. Cultura y política libertaria en Buenos Aires, 1890-1910*. Buenos Aires: Manantial.
- Suriano, J. (23-24 de marzo de 2011). Las prácticas culturales del anarquismo argentino. *Encuentro Cultura y práctica del anarquismo, desde sus orígenes hasta la Primera Guerra Mundial*, Cátedra México-España del Colegio de México.
- Tarcus, H. (2023). *Gherra, Pepita*. Diccionario biográfico de las izquierdas latinoamericanas. <http://diccionario.cedinci.org>.
- Zaragoza, G. (1996). *Anarquismo argentino (1876-1902)* (pp. 157-232). Madrid: Ediciones de la Torre.

*Miradas interdisciplinarias desde América
Latina y El Caribe. Memorias 2024*, se terminó de
imprimir en febrero de 2025.

El tiro fue de 100 ejemplares.

